

Univerzita Karlova v Praze
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Pojetí vztahu "Já a Ty" u Bubera a Fromma
„I and Thou“ in the works of Buber and Fromm

Bc. Tomáš Marek

Vedoucí diplomové práce: Doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Studijní program: Učitelství pro střední školy

Studijní obor: Dějepis – Základy společenských věd

Praha 2017

Prohlašuji, že diplomovou práci na téma: "Já a Ty u Bubera a Fromma" vypracuji samostatně pod odborným dohledem vedoucího diplomové práce a uvedu všechny použité podklady a literaturu.

Místo a datum odevzdání práce:

.....

Poděkování

Rád bych poděkoval Doc. PhDr. Naděždě Pelcové za trpělivost, inspiraci a odborné rady, které mi při psaní práce poskytovala. Bez její pomoci a podpory si neumím představit, že bych práci zdárně dokončil. Dík patří také rodině, přátelům a mojí přítelkyni. Jejich podpora pro mne byla během psaní práce velmi důležitá.

ABSTRAKT:

Práce se bude zabývat srovnání dvou velkých filosofů 20. století. Oba spojuje fakt, že se narodili v židovském prostředí a za zásadní filosofickou disciplínu považovali etiku. Proto se oba autoři shodně ve svých dílech věnují povaze vztahu „Já – Ty“, jako jednomu z nejpálčivějších filosofických témat. Nakolik je jejich pohled na tento vztah liší? Co musíme udělat proto, abychom se s „Ty“ setkali? Lze se ve vztahu „Já a Ty“ setkat i s bohem? Jak poznáme, že se ocitáme ve vztahu „Já a Ty“? Tyto a další otázky se stanou hlavním předmětem mého zkoumání.

KLÍČOVÁ SLOVA: „Já a Ty“, mezilidské vztahy, identita, vnímání, náboženství, filosofie dialogu, neomarxismus

ABSTRACT:

Work will deal with the comparison of two great philosophers of the 20th century. Both connects the fact that they were born in a Jewish environment and fundamental philosophical discipline considered ethics. Therefore, both authors agree in their works devoted to the nature of the relationship, "I - Thou", as one of the most pressing philosophical themes. How is their view of this relationship different? What must we do to meet „Thou“? Can a human have a „I and Thou“ relationship with god? How can we recognize, that we are in "I and Thou" relationship? These and other questions will be the main subject of my research.

KEY WORDS: „I and Thou“, interpersonal relations, identity, perception, religion, philosophy of dialogue neomarxism

Obsah

Úvod.....	8
1 Osudy Martina Bubera a Ericha Fromma	9
1.1 Martin Buber	10
1.2 Erich Fromm	13
1.3 Co mají životy Martina Bubera a Ericha Fromma společného?	17
2 Myšlení Martina Bubera	19
2.1 Pojetí člověka	19
2.2 Koncept vztahu	23
2.2.1 Já a Ono.....	24
2.2.2 Já a Ty.....	25
2.2.3 Cesta od Ono k Ty a naopak	30
2.3 Problémy v mezilidských vztazích.....	31
2.4 Buberovo pojetí přítomnosti	31
2.5 Kritika psychoterapie.....	32
2.6 Buberův vztah k náboženství	34
2.6.1 Vztah ke křesťanství.....	38
2.6.2 Vztah k judaismu	38
2.6.3 Vztah k ostatním náboženstvím.....	40
2.7 Krize dnešní doby	41
3 Myšlení Ericha Fromma	43
3.1 Zkušenost Já	43
3.2 Svoboda v díle Ericha Fromma	45
3.3 Koncept „Mít nebo být“	47
3.4 Frommova filosofie umění milovat.....	49
3.5 Frommovo pojetí psychoanalýzy.....	54
3.6 Fromm a náboženství	55

3.6.1	Vztah k judaismu.....	58
3.6.2	Vztah ke křesťanství.....	60
3.6.3	Vztah k východním náboženstvím.....	61
4	Srovnání pojetí vztahu Já a Ty u Bubera a Fromma.....	63
4.1	Postoj Já a Ty a pojetí svobody.....	63
4.2	Podmínky vzniku vztahu Já a Ty.....	64
4.3	Reciprocita ve vztahu Já a Ty.....	66
4.4	Vztah k Bohu.....	67
	Závěr.....	69
5	Seznam použité literatury.....	71
5.1.	Primární literatura.....	71
5.2.	Sekundární literatura.....	73
5.3.	Internetové zdroje.....	74

Úvod

Cílem práce bude srovnat pojetí vztahu *Já a Ty* u Martina Bubera a Ericha Fromma. Úvodní část práce bude věnována životopisům Martina Bubera a Ericha Fromma; znalost životních příběh obou myslitelů je nezbytnou podmínkou k pochopení jejich myšlení. Oba životopisy se následně pokusím srovnat a najít, co mají Fromm a Buber společného a v čem se naopak jejich životní osudy liší.

Po úvodní části věnované životopisům představím myšlení obou filosofů odděleně. V této části bude pojednáno především o názorech Bubera a Fromma na vztahy. Prostor dostane také pojednání o vztahu člověka a boha, protože oba myslitelé věnovali tomuto vztahu značnou část svého díla. Následovat bude závěrečné srovnání obou filosofů k určitým tématům, týkajících se především vztahu *Já a Ty*.

V práci se budou některé pojmy opakovat, proto je vhodné jejich používání vysvětlit. Slovní spojení *Já a Ty* znamená vztah *Já a Ty* tak, jak ho pojímá Buber ve své filosofii. Toto slovní spojení bude po přehlednost vždy označeno kurzívou stejně, jak tomu je i v samotné knize *Já a Ty* od Martina Bubera. Buber ve svých dílech občas používá i slovní spojení *Já – Ty*, nicméně v zájmu zachování přehlednosti a jednotnosti práce budu používat pouze formulaci *Já a Ty*. Stejná pravidla jako pro *Já a Ty* platí i pro slovní spojení *Já a Ono*. Často používaným pojmem bude i Frommova *filosofie umění milovat*. Jedná se o pojem označující myšlenky Ericha Fromma týkající se vztahů, tak jak je formuloval především v knize *Umění milovat*. Fromm se zajímal o mezilidské vztahy ve většině svých děl, v knize *Umění milovat* se však pokusil nejkonkrétněji nastínit, co je a co není láska a jak by měly, případně neměly, vypadat mezilidské vztahy.

Při psaní práce bylo využito především primární literatury. Největší část pramenů tvoří překlady děl Bubera a Fromma do češtiny, avšak v práci byla využita i anglicky psaná primární literatura. Ze sekundární literatury byly v práci použity Dějiny filosofie od Joachima Storiga a Filosofie 20. století, kterou editovat Joseph Coreth. Sekundární literatura byla použita pouze v případě, že bylo potřeba se na daný problém podívat z širší perspektivy dějin filosofie 20. století.

1 Osudy Martina Bubera a Ericha Fromma

Na první pohled se může zdát, že Martin Buber a Erich Fromm toho nemají mnoho společného. Oba sice vyrůstali v židovském prostředí avšak Buber je představitelem filosofie dialogu, zatímco Frommovi je vlastní neomarxismus. Filosofie dialogu se snažila překonat tradici extrémního egocentrismu karteziánské filosofie, která se soustředila především na myslící Já. Klíčová díla filosofů dialogu vznikají po ne-dialogické zkušenosti první světové války, kdy se naplno projevuje krize v Evropě.¹ Dialog je jediným způsobem, jak pro příště násilí zabránit.

Martin Buber i Erich Fromm se narodili na přelomu 19. a 20. století, kdy se ocitá Evropa na vrcholu moci. Koloniální říše evropských mocností prosperují a věda zažívá bouřlivý vzestup. Mezi evropskými mocnostmi však vzrůstá napětí a nacionalismus, ideologie zdůrazňující nadřazenost vlastního národa. Tento vývoj spěje až k první světové válce, v níž se ukázalo, že Evropa je nemocná. Vztahy mezi lidmi byly narušeny, ukázalo se, jakou sílu může mít nenávist a touha po moci. Cesta z krize společnosti vedla dle Martina Bubera i Ericha Fromma přes nalezení autentického bytostného mezilidského vztahu. Oba myslitelé se snažili najít východisko ze situace, v níž se člověk stal pouhým prostředkem k dosažení tzv. „vyšších“ cílů. Osobité filosofie Bubera a Fromma jsou velmi ovlivněny jejich životními příběhy, tudíž pokládám za důležité jejich osudy ve stručnosti nastínit.

¹ POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: Ježek, 1995. s. 13-14

1.1 Martin Buber

Martin Buber je o generaci starší než Erich Fromm, narodil se roku 1878 ve Vídni. Buberovi rodiče se rozvedli, když byli Martinovi 3 roky. Svoji matku už potom vůbec nevidal, s otcem se občas scházel. Vychovávali ho dědeček a babička, Solomon a Adele Buberovi. Jeho prarodiče mu předali lásku k židovské víře, Solomon dokonce editoval a vydával rabínské texty.² Martin vystudoval polské gymnázium ve Lvově a poté strávil 5 let studiem ve velkých evropských městech. Tenkrát bylo běžné, že studenti studovali každý rok na jiné univerzitě, Buber pobýval ve Vídni, Lipsku a Cyruchu, doktorát dokončil roku 1901 v Berlíně.³ Prvním duchovním impulsem, jenž ho ovlivnil, bylo právě vznikající sionistické hnutí, ke kterému se Buber během studií přihlásil. Na univerzitě také potkal svou budoucí ženu Paulu Winklerovou, s níž měl později dvě děti.⁴

Hlavním předmětem Buberova zájmu v době po dokončení studií byla mystická učení, z nichž je třeba zmínit v první řadě chasidismus, o jeho vztahu k němu blíže pojednám v kapitole *Vztah k judaismu*. Vedle zájmu o chasidismus, se Buber kriticky vymezuje vůči politickému sionismu Theodora Herzla a stává se jedním z propagátorů myšlenky kulturního sionismu, jenž si nekladl politické cíle v podobě založení samostatného židovského státu. Šlo mu zejména o obnovení židovské tradice a kultury, nestál o samostatný židovský stát, protože si uvědomoval úskalí, jež myšlenka samostatného židovského státu nese. Současně se Buber zasazoval o utvoření centra židovské víry, které bude zároveň sloužit celému lidstvu.⁵

Pod vlivem tragických událostí první světové války se Buberův zájem mírně odklání od mystiky k tvoření jeho vlastní osobité filosofie. Výsledkem této snahy je v roce 1923 vydání nejslavnějšího Buberova díla *Já a Ty*⁶, podle Buber je lidské já

² O tom HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 91-92

³ BROŽ, Luděk. Doslov k BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. s. 558-559

⁴ HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 93

⁵ Tamtéž. s. 94

⁶ Tamtéž. s. 95

podvojný; člověk může zaujmout postoj *Já a Ono* anebo *Já a Ty*. Podrobně o filosofii Martina Bubera pojednám v kapitole *Já a Ty*. Zajímavostí je, že koncept slovních dvojic *Já a Ty* a *Já a Ono* rozvinul rok před Buberem Ferdinand Ebner; vzájemně o sobě nevěděli a Ebner krátce nato zemřel.⁷

Z myslitelů, kteří měli na Bubera vliv, je třeba zmínit v první řadě Sörena Kierkegaard. Dle Bubera tento dánský filosof „*pochopil význam osoby, jako žádný jiný myslitel naší doby*“.⁸ O jeho významu pro Bubera svědčí, mimo jiné, věcný rejstřík sborníku čtyřech menších Buberových děl *Dialogický princip* (1973), v němž se jméno dánského myslitele objevuje stejně často, jako jména všech ostatních autorů dohromady. Inspirace Kierkegaardem může být jedním z důvodů, proč bývá Martin Buber někdy označován jako náboženský existencialista.⁹

Buberův důraz na dialog je, mimo jiné, ovlivněn tím, že ho opustila matka, když mu byly 3 roky. Odloučení od matky nesl Buber těžce a po jejím odchodu s ní už nikdy nenavázal bližší vztah. Tato zkušenost, kterou nazval „míjení se“, je opakem dialogu. Alena Bláhová, v doslovu k Buberově knize *Názory*, dodává, že: „*Buberovo celoživotní úsilí o rozhovor s druhým člověkem získává v tomto světle vsutku osudový význam; stává se řešením jeho nejranějšího traumatu, výzvou k otevřenosti a lásce, jejíž nedostatek z matčiny strany bolestně postrádal.*“¹⁰

Roku 1923 získává Buber místo na univerzitě ve Frankfurtu nad Mohanem, kde se stává v roce 1930 profesorem religionistiky a židovské etiky.¹¹ Po nástupu Adolfa Hitlera k moci Buber profesuru dobrovolně skládá a přesouvá se na Ústředí pro židovské vzdělávání dospělých, které řídí.¹²

⁷ BROŽ, Luděk. Doslov k BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. s. 567

⁸ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. s. 41

⁹ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1992. s. 438

¹⁰ BLÁHOVÁ, Alena. Doslov k BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 73

¹¹ Tamtéž. s. 73

¹² HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 96

Vedle pedagogické činnosti začíná společně s Franzem Rosenzweigem pracovat na překladu Starého zákona z hebrejštiny do němčiny, v průběhu práce však Rosenzweig umírá, a tak Buber překlad dokončuje sám. Bibli Martin Buber chápe v duchu dialogické filosofie jako sérií rozhovorů mezi člověkem a Bohem. Originální hebrejský text obsahuje vnitřní dynamiku, nejedná se o statické historické dílo. Naopak, Bible je živým textem, prostřednictvím něhož volá Bůh člověka ke vztahu a k odpovědnému životu před tváří boží. Buber se snažil s maximální tvořivostí co nejlépe původní hebrejský text přeložit tak, aby zůstalo toto nosné poselství zachováno. V roce 1937, kdy překlad dokončuje, je bohužel již většina německých Židů v koncentračních táborech. Okruh potenciálních čtenářů se tak zúžil; přesto se však překladu, především mezi křesťany, dostalo značného ohlasu.¹³

Mezi pravověrnými židy nebyl Buber příliš oblíben, o čemž svědčí, že mu byla na Jeruzalémské univerzitě přidělena nepříliš prestižní katedra sociální filosofie, když v roce 1938 utekl z Německa před nacismem. Jak říká známé úsloví: „*Nikdo není doma prorokem*“. Kritizován byl především kvůli svému postoji v otázce státu Izrael. Buber nabádal k dialogu s Palestinci; konfrontační formy sionismu, které se nakonec prosadily, mu byly cizí. Buber usiloval o stát dvou národností, Židů a Arabů; věřil v oboustrannou dohodu.¹⁴

Popularitu si u velké části Židů Buber nezískal ani smířlivým postojem k Němcům po druhé světové válce. V 50. letech několikrát přednáší v Německu, kde se snaží o znovunavázání dialogu mezi Němci a Židy po druhé světové válce. Za tuto snahu je mu v roce 1953 udělena Mírová cena německých knihkupců. Snaha o smíření mezi Němci a Židy měla kladný ohlas v Německu, mezi pravověrnými Židy byl však Buber za tento postoj odsuzován.¹⁵ O negativním

¹³ HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 96-98

¹⁴ BROŽ, Luděk. Doslov k BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. s. 569-574

¹⁵ HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s.96

vztahu Buberova ke státu Izrael svědčí i jeho výrok z roku 1953, kdy ve svém díle *Řeči o židovství* napíše, že „ve státu Izrael nevidí absolutně žádnou religiozitu“.¹⁶

V 50. letech Buber často cestuje, přednáší v Evropě a v USA; do toho navíc obnovuje svoji účast na židovském vzdělávání dospělých, kterému se věnoval před válkou.¹⁷ I když se Buberovi v Izraeli zdaleka nedostalo takového uznání, tak se zde rozhodne zůstat až do konce svého života. Martin Buber zemřel v Jeruzalémě v roce 1965 a je považován za jednoho z nejvýznamnějších filosofů 20. století.¹⁸ Paradoxně se dá říci, že jeho myšlenky měly větší ohlas mezi jinověrci nebo bezvěrci než mezi pravověrnými Židy.¹⁹

1.2 Erich Fromm

Erich Fromm se narodil v židovské rodině roku 1900 ve Frankfurtu nad Mohanem. Jeho otec byl obchodník vínem, který se, podobně jako děd Martina Buberova, angažoval v životě místní židovské obce. Frommova matka pocházela z rabínské rodiny. Stejně jako Buber měl i Fromm složitější dětství, jeho otec ho příliš rozmazloval a jeho matka z něho chtěla mít klavíristu. Silná vazba otce na jediného syna a snaha matky uzurpovat si život mladého Ericha měly za následek, že rodiče nepovolili svému dítěti jít studovat Talmud na východ do Litvy, jak si on sám přál. Fromm si odmalička zamiloval židovské zvyky a s nimi související životní praxi, chtěl studovat Talmud a posléze se stát rabínem. Ze spisů Starého zákona si nejvíce oblíbil prorocké spisy. Cítil, že skutečné hodnoty nelze jen kázat, musí se podle nich žít, tak jak to činili právě bibliční proroci. V pubertě a v mládí strávil mnoho let studiem Talmudu. Zpočátku ho učili jeho příbuzní, později se ve Frankfurtu učil u významných židovských myslitelů Antona Nobela, Hermanna Cohena a Salmana Barucha Rabinkowa. Setkal se také s řadou významných osobností židovské kultury,

¹⁶ BROŽ, Luděk. Doslov k BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. s. 571

¹⁷ HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 96

¹⁸ Tamtéž. s. 99

¹⁹ BROŽ, Luděk. Doslov k BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. s. 555

za všechny postačí jméno filosofa dialogu Franze Rosenzweiga. Všichni jeho učitelé byli představitelé humanistického a liberálnějšího proudu v židovství. Stáli pevně v tradici judaismu, ale zároveň se nebránili přijmout společenské a myšlenkové výzvy moderní doby. S Martinem Buberem si Fromm v téže době vyměnil pár dopisů, nikdy ho však Buberova osobnost výrazněji nezaujala. Společné sympatie však oba myslitelé chovali k učení chasidismu.²⁰

Když vyšlo najevo, že z mladého Fromma nemůže být rabín, začal studovat práva. Studia práv však brzy zanechal a orientoval se na studium společenských věd. Zvláště ho zaujala sociologie, kterou studoval u Alfreda Webera, bratra slavného sociologa Maxe Webera. V roce 1924 se Fromm poprvé setkává s psychoanalýzou, když ho testuje jeho pozdější žena Frieda Reichmannová. Intelektuální vlivy působící na mladého Fromma – studium společenských věd, učení se Talmudu od učitelů zdůrazňujících lidskou autonomii a setkání s psychoanalýzou, měly za následek opuštění pozic ortodoxního židovství. Vliv na toto rozhodnutí měl i nacionalistický charakter sionistického hnutí, se kterým se Fromm, podobně jako Buber, nemohl ztotožnit. Frommův hlavní zájem se nyní obrací k psychoanalýze, kterou studoval ve Frankfurtu a v Berlíně, kde si také otevřel svoji první praxi a živil se jako terapeut.²¹ Zde se cesty Martina Bubera a Ericha Fromma rozcházejí. Zatímco Buber zůstává myšlenkově zakotven v židovství, Fromm ho opouští a věnuje se především psychoanalýze. Z náboženství se Fromm ke konci 20. let začíná obširněji zabývat buddhismem, jenž ho inspiruje natolik, že až do konce života nepřestane každý den praktikovat meditační cvičení.²²

Kromě psychoanalýzy se Fromm nadále zabýval studiem sociologie. Významným milníkem v tomto směru je setkání s představiteli Institutu pro sociální výzkum, tzv. Frankfurtské školy. Členové Frankfurtské školy se snažili o spojení marxismu a psychoanalýzy; a jsou to právě neortodoxně interpretované Marxovy socialistické (ne však komunistické) myšlenky a psychoanalýza, jež se staly

²⁰ O tom FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. s. 13-36

²¹ Tamtéž. s. 37-44

²² Tamtéž. s. 39

styčnými body celého Frommova díla. Jeden ze zakladatelů Frankfurtské školy, Max Horkheimer, Fromma inspiroval v otázce marxistické teorie společnosti. Postupem času se však začal Fromm s Frankfurtskou školou rozcházet v názorech na psychoanalýzu. Max Horkheimer začal být pod vlivem Theodora Adorna stoupcem ortodoxního freudismu, Fromm naopak podroboval Freudovo učení kritice. Pod Adornovým vlivem začal ve Frankfurtské škole růst odpor proti Frommovým názorům. Celá situace vyvrcholila v roce 1938, kdy Horkheimer odmítl uveřejnit Frommův výzkum o německých zaměstnancích, a navíc přijal do ústavu Theodora Adorna, s nímž Fromm neměl nikdy přátelské vztahy. Následkem těchto událostí Fromm v roce 1938 Frankfurtskou školu opouští.²³ Dalším členem ústavu pro sociální výzkum, který se proslavil svou filosofií, je Herbert Marcuse. S Frommem sice nebyli přáteli, nicméně se respektovali. Fromm sám jejich vztah popisuje takto: „*K Marcusovi jsem měl vztah – jak to říci – ambivalentní. Šli jsme velice různými cestami. Jeho ideálem vlastně bylo, aby se člověk stal opět dítětem. Mým ideálem bylo, aby se člověk sám vyvinul k nejvyšší zralosti, k naplnění své osobnosti*“.²⁴ V roce 1964 Marcuse dokonce Fromma žádal o sepsání recenze ke svojí nejslavnější knize *Jednorozměrný člověk*. Fromm sice jeho žádosti nevyhověl, ale Marcuse bral vážně, o čemž svědčí velké množství Marcusových děl, která měl Fromm ve své knihovně.²⁵

V roce 1933 je Erich Fromm nucen emigrovat do USA, protože v Německu se moci chopili nacisté. V New Yorku dále pokračuje jako psychoanalytik, je členem Frankfurtské školy a pozvolna rozvíjí svoji sociálně – psychologickou teorii. Kromě Frankfurtské školy navštěvuje Fromm setkání s významnými psychology Harrym Stackem Sullivanem a Karen Horneyovou. Zejména pojetí amerického psychologa Sullivana Fromma názorově velmi ovlivnilo. Sullivan psychoterapii chápal především jako proces, v němž jde primárně o mezilidské vztahy. Psychoterapeut by měl k pacientovi zaujmout zúčastněný postoj a nikoli být pouze neutrálním pozorovatelem. Sullivan se také odklonil od Freudovy teze o biologické podmíněnosti člověka, větší význam mají, podle něj, síly společnosti. Ve Frommově

²³ FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. s. 87-88

²⁴ Tamtéž. s. 88

²⁵ Tamtéž. s. 88-89

díle lze nalézt výraznou inspiraci Sullivanovými názory, Fromm sám ve svých dílech tuto inspiraci opakovaně přiznává.²⁶

Postupně také dochází k ochlazení vztahu Friedy Frommové – Reichmannové a Erich Fromma. Ve 40. letech se Frommovi rozvádí a Fromm se žení podruhé s Henny Gurlandovou. Roku 1949 se kvůli dlouhotrvající nemoci Henny přestěhovali Frommovi do Mexika. Henny Frommová nakonec, i přes léčivé účinky místních termálních pramenů, nemoci podlehla. Fromm se však rozhodl v Mexiku zůstat a také se potřetí a naposledy žení.²⁷ V Mexico City Erich Fromm založil roku 1956 psychoanalytický institut, jenž trvá dodnes. Právě vzdělávání nových psychoanalytiků se stalo jednou z hlavních náplní Frommova života v Mexiku. Šíření osvěty v oblasti psychoanalýzy bral Fromm velmi vážně, naučil se španělsky a založil řadu knih „Biblioteca de Psicología“, která se zabývala problematikou psychologie a čítala desítky titulů. Vedle vzdělávání se Fromm intenzivně zabýval pořádáním seminářů a psaním knih. V době svého života v Mexico City vydává například knihy *Umění milovat*, *Lidské srdce* a, také jedno ze svých nejslavnějších děl, *Mít nebo Být*. Ve Střední Americe strávil přes 25 let, a právě zde napsal velkou část svého díla.²⁸ Erich Fromm se také silně angažoval politicky, zajímal se především o americkou politickou scénu, neustále vyzýval mocnosti k jadernému odzbrojení a ke konci války ve Vietnamu.

Pracovní a osobní vytíženost si nakonec vybraly svou daň v podobě srdečního infarktu. Po něm se Fromm přestěhoval do Švýcarska, kde také roku 1980 na další z řady srdečních selhání umírá. Čtyři roky před smrtí vydává jedno ze svých nejpopulárnějších děl *Mít nebo být*.²⁹

²⁶ FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. s. 50-56

²⁷ Tamtéž. s. 46-47, 96-97

²⁸ Tamtéž. s. 97-111

²⁹ Tamtéž. s. 111-113,117

1.3 Co mají životy Martina Bubera a Ericha Fromma společného?

Osudy Martina Bubera a Ericha Fromma jsou si v mnohém blízké. Oba se narodili do židovské rodiny a oba se v mládí nadchli pro mystiku. Buber a Fromm se seznámili prostřednictvím rabína Alfreda Nobela ve Frankfurtu, kde Buber i Fromm ve dvacátých letech pobývali. Alfred Nobel byl jednou z vůdčích postav frankfurtské židovské komunity a když v roce 1922 zemřel, tak to Buber i Fromm vnímali jako velkou ztrátu. Ve Frankfurtu, kde se koncentrovala velká část vzdělaných Židů, vzniká v téže době také „Společnost pro židovskou lidovou osvětu“. V této společnosti vzdělávacího charakteru společně působili vedle jiných židovských myslitelů i Buber a Fromm.³⁰

Zajímavostí je, že Fromm, zajímající se o chasidismus, v mládí četl Buberova díla na toto téma; Buber byl totiž jedním z prvních, kdo se snažili chasidismus zpopularizovat.³¹ Buberův přístup k chasidismu však Fromma nikterak neoslovil, protože byl dle slov Fromma až moc patetický.³² Frommovi byla bližší interpretace chasidismu jeho učitele Salmana Rabinkowa, jehož si cenil pro jeho skromnost.³³

Zatímco v polovině dvacátých let bylo Buberovi téměř 50 let a jeho myšlení už stálo pevně na základech dialogické filosofie, pětadvacetiletý Fromm se stále myšlenkově hledal. Fromm se díky vlivu Rabinkowa, psychoanalýze a studiu buddhismu zřekl ortodoxního židovství a konvertoval k ateistickému humanismu. Jako symbol této konverze Fromm s oblibou vyprávěl příběh o tom, jak si koupil vepřovou klobásu, přičemž požívání vepřového je v židovství přísně zakázáno.³⁴ Na tomto místě je třeba zmínit, že ani Buber nebyl, co se vnějších projevů židovské víry týče, nikterak horlivý. Během jeho třicetiletého pobytu v Izraeli ho údajně nikdo ani jednou nespatriil v synagoze.³⁵ Rozchod obou filosofů v postoji k judaismu

³⁰ FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. s. 23-27

³¹ HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s.93,106

³² FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. s. 26-27

³³ Tamtéž. s. 26-27

³⁴ Tamtéž. s. 33-34

³⁵ BROŽ, Luděk. Doslov k BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. s. 564

symbolizují místa, kam emigrovali z nacistického Německa. Zatímco Buber emigroval do Izraele, Fromm zamířil do Spojených států amerických.

Velmi diskutovanou politickou otázkou se po druhé světové válce stala existence státu Izrael. Ve vztahu k němu zaujali Buber i Fromm podobný postoj, oba nesouhlasili s vyhnáním Arabů z velké části Palestiny. Za účelem návratu Arabů do jejich původních domovů se dokonce v roce 1957 Buber, Fromm a další intelektuálové pokusili založit výbor.³⁶

³⁶ FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. s. 111

2 Myšlení Martina Bubera

Martin Buber bývá v kontextu myšlení dvacátého století řazen mezi filosofy dialogu. Filosofie dialogu se vyznačuje návazností na biblickou tradici; pro její představitele hraje nejzásadnější roli živý vztah k druhým, případně k Bohu, se kterým se může člověk setkat, a to v setkání s druhým člověkem. Ve středu zájmu filosofie dialogu nestojí teoretický rozum, ale vztahy. V návaznosti na Kierkegaarda je i pro Bubera rozum nesvéprávný v otázce náboženství. Bůh oslovuje každého z nás, a je pouze na nás, zdali na jeho oslovení odpovíme svým životem.³⁷ Jak člověk přistupuje ke vztahům má důsledky, podoba lidského Já se totiž utváří ve vztazích.³⁸ Každý člověk má dva póly, může být osobou nebo individualitou. Osoba si uvědomuje svoji vztaženost ke světu, kdežto individualita se uzavírá do sebe a okolní svět vnímá pouze jako vlastní zážitek.³⁹

2.1 Pojetí člověka

Člověk by se měl stát v Buberově pojetí osobou. Bezpodmínečným rysem, který zakládá osobu, je schopnost koexistovat, navazovat vztahy.⁴⁰ K tomu, aby člověk navázal opravdový vztah je však potřeba nejdříve znát sám sebe. Buber považuje sebeuvědomění za důležitý předpoklad navázání vztahu. Tvrdí, že k sebepoznání dojdeme v krajní situaci opuštěnosti. Osamělost, jak ukazuje například biblický příběh Jobův, vede k poznání sebe sama. Cesta proměny člověka podle Bubera začíná tedy v osamění. Člověk mnohdy v životě začíná od nuly, prožívá onen pocit osamění; důležité však je, že vždy je možné začít znovu objevovat sebe sama a tím pádem i navazovat vztahy.⁴¹

Jak jsem již naznačil, nazření hlubin vlastního já není dle Bubera samoučelné. „A protože, jak jsme viděli, otázka po bytnosti člověka se ve svých hlubinách odkrývá

³⁷ CORETH, Emerich, ed. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. s. 40-45

³⁸ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 50-51

³⁹ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 40-43

⁴⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 94

⁴¹ BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 15

*teprve člověku, jenž osaměl, cesta za odpovědí poukazuje na člověka, který osamělost překonává, aniž by ztratil její sílu ptát se.*⁴² Umění být ve vztahu a zároveň být hlubokým člověkem je jedním z nejtěžších úkolů člověka. Pocit osamělosti je nutným počátkem cesty člověka, nikoli však jejím cílem. Osamělostí tedy začíná životní pouť člověka.

Každý z nás má svou jedinečnou životní cestu, kterou je třeba následovat. Cestu lze nalézt uvnitř nás samotných, každý z nás má tušení podstaty svojí bytosti. Všichni tušíme, kým bytostně jsme, žel tomuto tušení často nenasloucháme. V lidském životě je hodně okamžiků, kdy se musíme rozhodovat, kudy půjdeme dál. Dle Bubera bychom měli vždy udělat rozhodnutí, které nás nesvede z naší cesty. Život musí mít směr. Dobro můžeme konat pouze ve stavu zaměřenosti na cíl cesty. Naopak zlo Buber chápe jako absenci tohoto směru, vzpouru pudů, které vládou člověku, ale nikdy nejsou člověkem celým. Tyto „zlé“ pudy musíme dát do služeb dobra. Buber tento proces nazývá očištným a proměňujícím ohněm, který pudy nepotlačuje, ale využije je ke službě dobru.⁴³ *„Člověk nemůže celou svou duší činit zlo, nýbrž celou svou duší se dokáže oddat jedině dobru.“*⁴⁴

Důležité také je, že cesta pro člověka existuje v každé, i té nejhorší, situaci. Temný hlas v těžkých časech může člověku našeptávat: *„Odtud, kam jsi se dostal, nevede už žádná cesta“*⁴⁵. Tento hlas však lže a člověk má vždy možnost pokračovat dále ve své cestě strastem navzdory.

Cílem cesty každého člověka je sjednocení duše. V lidské duši působí mnoho sil, které se vzájemně potírají, čímž vzniká v duši člověka napětí, neklid a rozporuplnost. Úkolem člověka je tyto rozpory v duši překonat. Dosáhnout toho můžeme díky věčnému Ty, boží milosti, které má moc vázat k sobě vzájemně se

⁴² BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. s. 144

⁴³ BUBER, Martin. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994. s. 102-105

⁴⁴ NĚMEC, Jiří, ed. *Bolest a naděje: deset esejí o osobním zrání*. Praha: Vyšehrad, 1992. s. 179

⁴⁵ BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 15

potírající síly. Takto sjednocená duše přebývající ve stavu klidné bdělosti může konat životní dílo tak, aby bylo jednodušší a nebylo pouhou slátaninou.⁴⁶

Buberovou optikou opravdové sebepoznání neznámá uvažování o „bytí o sobě“. „*Otázka, co je člověk, nemůže být zodpovězena uvažováním o pobytu nebo „bytí sebou“ jako takovém, nýbrž pouze uvažováním o bytostné sounáležitosti lidské osoby s vším bytím a jejím vztahu ke všemu bytí.*“⁴⁷ Sebeoznání je nemožné bez poznání našeho vztahu ke světu.

Z výše řečeného je patrné, že člověk by měl znát sám sebe, měl by si být vědom své osobitosti a jedinečnosti. Měl by být schopen nazřít své já, být sám sebou. Každý člověk je jedinečný a schopný tuto jedinečnost nazřít. Uvědomění si vlastní individuality však nesmí překročit zdravou míru. Ve chvíli, kdy se člověk zabývá až příliš sám sebou, přestává být osobou, ale stává se pouhou bytostí neboli individualitou.⁴⁸ „*Osoba nazírá své pravé já, sebou zaujatá bytost se zabývá tím, co je „moje“: „moje“ zvyky, „moje“ rasa, „moje“ tvorba, „můj“ génius.*“⁴⁹ Osoba si na rozdíl od individuality uvědomuje, že je někým, kdo se spolupodílí na bytí. Pro osobu je primární uvědomění si své spřízněnosti s bytím, své vztaženosti. Individualita bazíruje na své zvláštnosti a jedinečnosti, čímž se uzavírá do sebe; takový člověk poté vnímá druhé pouze jako svůj vlastní zážitek, jako něco svého.⁵⁰ Podle Bubera je v každém z nás kousek individuality i kousek osoby. Oba tyto póly patří k lidství, každý z nás žije ve dvojím já. Jednou jako individualita a jednou jako osoba. Existují lidé, kteří jsou více osobou než individualitou a naopak. Mezi těmito dvěma způsoby prožívání lidství se dle Bubera odehrávají dějiny.⁵¹ Protiklad individuality a osoby

⁴⁶ BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 25-27

⁴⁷ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. s. 114

⁴⁸ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 94

⁴⁹ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 41

⁵⁰ Tamtéž. s. 40,43

⁵¹ Tamtéž. s. 41-42

má v různých dobách mnohá jména, ale ve své podstatě je vlastní celým lidským dějinám.⁵²

Nutným předpokladem pro zdravý vývoj člověka je jeho vnímavost vůči vlastnímu svědomí. Jelikož je Buber věřící, tak tvrdí, že prostřednictvím svědomí k nám promlouvá Bůh a dává nám znamení. Úkolem člověka je být vůči těmto znamením pozorný a vnímavý. Bez pozornosti vůči znamením není naplněného života. Člověk by tedy měl být soustředěný a naslouchat svému svědomí. Pouze naslouchat však nestačí, musíme i odpovídat a konat v souladu s naším svědomím.⁵³

Životem člověka cloumají nejrůznější vášně, jako například lenost nebo hněv, které nám komplikují konat dobro. Cílem by nemělo být potlačení či opomenutí vášní, ale jejich sublimace naší osobou. Veškeré vášně a síly člověka je možno využít ve prospěch dobra. Pudy jsou dobré a užitečné, pokud se neodloučí od lidské podstaty, která je založena vztahem. *„Lidská vůle po prospěchu a moci působí přirozeně a řádně, dokud je spojena s vůlí po vztahu a nesena jí.“*⁵⁴

Dobro Buber chápe jako nasměrování člověka ke kladnému cíli, tento cíl může člověk spatřit v dialogu s Bohem. Jestliže je dobro směřováním člověka někam, pak je zlo v Buberově pojetí absencí jakéhokoli životního směru. Zlo provází nerozhodnost a nezacílenost člověka, je tedy absencí dobra. Nikdy nemůže být, na rozdíl od dobra, činěno celou lidskou duší, protože v nejhlubším místě každé lidské duše je dobro v podobě božské síly.⁵⁵ Buber raději užívá polaritu „Ano - ne“ nežli „dobro – zlo“. Přičemž „ano“ znamená přijetí a „ne“ znamená odmítnutí.⁵⁶

Nejvyšším dobrem ve smyslu konkrétní ctnosti je pro Buberu otevřenost. Člověk by měl mít pevné stanovisko, avšak vždy by měl zůstat otevřený jiným

⁵² BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 56

⁵³ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 32-33

⁵⁴ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 79

⁵⁵ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 38-39

⁵⁶ ROGERS, Carl Ransom et al. *Rozhovory s Carlem R. Rogersem: M. Buber, P. Tillich, B.F. Skinner, M. Polanyi, G. Bateson*. Praha: Portál, 2016. s. 31-33

podnětům. Pouze díky pravé otevřenosti můžeme vstupovat do vztahu.⁵⁷ Otevřenost je úzce spojena s přijetím druhého; člověk by měl dát druhé osobě pocítit, že ji přijímá takovou, jaká je. Každý skutečný existenciální vztah mezi osobami začíná aktem přijetí. Právě přijetí druhého je tím, co člověka činí osobou a nikoli pouhou individualitou. Vzájemnost se světem ve všech bodech, je to, co z nás činí osobu.⁵⁸

Z otevřenosti, mimo jiné, vyvstává svoboda. Pouze člověk otevřený světu může být skutečně svobodný. Buber definuje svobodu následovně: „*Svobodný člověk je člověk, který chce bez svévole. Věří ve skutečnost; to znamená: věří v reálné sepětí reálné dvojice Já a Ty. Věří v určení a v to, že určení ho potřebuje: ono ho nevede na provázku, ale očekává ho; on za ním musí vyjít, ale přeci neví, kde je nalezne.*“⁵⁹ Určením má zde Buber na mysli cestu člověka jeho životem, a především zaměřením této cesty na cíl. Svévole je jednání, které činíme duší necelistvou. Vztah *Já a Ty*, o kterém tu Buber hovoří je vztahem, do kterého vstupujeme celí a do kterého vstupuje celý i náš bližní. Pro Bubera je tedy rozhodující, zda člověk věří ve vztah *Já a Ty*; tato víra však musí být naplněna konkrétním setkáváním se s druhým člověkem. Blíže o povaze vztahu *Já a Ty* budu psát v dalších kapitolách.

2.2 Koncept vztahu

Abychom mohli vnímat okolní svět, musíme k němu zaujmout postoj, vztahovat se k němu. Svět člověka je tedy založen na vztaženosti. „*Ve svém bytí touží člověk být potvrzen člověkem a v bytí druhého chce spatřovat přítomnost.*“⁶⁰ Člověk se ke světu zkrátka nějak postavit musí. Slovo postoj je v Buberově filosofii velmi důležité, neboť značí, že to, jak člověk ke vztahu přistoupí, je z velké části

⁵⁷ BUBER, Martin. *Předsudky mládeže: proslov k židovské mládeži v Praze dne 13. ledna 1937*. V Praze: Sionistický obvodový výbor pro Čechy, 1937. s. 4

⁵⁸ ROGERS, Carl Ransom et al. *Rozhovory s Carlem R. Rogersem: M. Buber, P. Tillich, B.F. Skinner, M. Polanyi, G. Bateson*. Praha: Portál, 2016. s. 31-36

⁵⁹ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 90

⁶⁰ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 44

jeho svobodné rozhodnutí. Tento postoj utváří nejen mezilidské vztahy, ale celý svět člověka. V zásadě Buber rozlišuje dva typy lidského postoje. *Já a Ono* a *Já a Ty*.

2.2.1 Já a Ono

V postoji *Já a Ono* vnímáme okolní jsoucna a jednotlivé události jako jasně vymezené. Svět *Já a Ono* je založen na porovnávání, měřitelnosti a oddělenosti jednotlivých jsoucen. Díky našim smyslům a schopnosti řeči jsme schopni jednotlivé věci od sebe rozlišit, což je nezbytným předpokladem našeho přežití ve světě. Každé jsoucno hodnotíme ve vztahu k jiným věcem a k našemu já. Cílem postoje *Já a Ono* je každé jednotlivé jsoucno využít tak, jak je to výhodné především pro nás. Postoj *Já a Ono* je nezbytný pro naši orientaci a přežití ve světě. Pomáhá nám využívat jsoucna v náš prospěch. Pokud však jsoucno vnímáme na základě porovnávání ho s jinými, nemůže dojít ke skutečnému setkání. Jelikož okolní svět vnímáme jako odlišný od nás, tak nám zůstává jeho podstata skryta, vnímáme pouze jeho slupku. K pravému setkání může dojít pouze, když jsme ve stavu otevřenosti a nikoli ve stavu, kdy okolní svět hodnotíme.⁶¹

Člověk vnímající jsoucna jako předměty se vyskytuje v postoji *Já a Ono*. Toto zpředmětnění se týká i mezilidských vztahů. Druhého poté chápeme jako odděleného od ostatních bytostí a porovnáváme ho s ostatními lidmi. Současně má na naše vnímání druhého vliv jeho i naše minulost. Naše vnímání je ovlivněno dřívějšími jednáními a životem daného člověka i jednání naším. Ve „světě Ono“ vládne kauzalita, člověk zde není svobodný.⁶²

Já a Ono je postoj zaujatý kvůli nějakému účelu. Jedná se o prakticky pojatý vztah. Vztah *Já a Ono* je nutný pro přežití člověka, protože člověk musí umět vidět jsoucna účelně. Musí využít strom k tomu, aby si zatopil, stejně jako musí vidět člověka, jako předmět své touhy, aby se mohl rozmnožovat.⁶³

⁶¹ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 62-63

⁶² BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 28,34

⁶³ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 29-32

Člověk přebývající v postoji *Já a Ono* rozděluje svůj život do dvou jasně ohraničených oblastí. Do oblasti institucí a do oblasti citů. Ono reprezentují instituce, já reprezentují city. „*Instituce jsou tím, co je „venku“, světem v němž se člověk všemožnými způsoby zdržuje... City jsou tím, co je „uvnitř“, světem v němž člověk žije a odpočívá si od institucí. Zde tančí, před našima očima, plným zájmu, spektrum emocí... Zde jsme doma a dopřáváme si všeho pohodlí. Instituce jsou komplikované fórum, city jsou intimní pokoj, bohatý na stále se měnící zájmy.*“⁶⁴ V této ambivalenci veřejných institucí a osobních citů však člověk nalézt štěstí nemůže, oboje je od sebe oddělené. Právě společenství a jednotu může člověk zažít jen tehdy, když mají všichni vztah k živoucímu Středu, neboli k Bohu, a k sobě navzájem.

Základní slovo *Já a Ono* není nic zlého, když je zároveň člověk schopen vstupovat do vztahu *Já a Ty*. Jestliže však slovo *Já a Ono* vládne lidskému životu, tak už nastává problém. Problém, který je vlastní naší moderní společnosti.⁶⁵ Postoj *Já a Ono* tedy nemá smysl sám o sobě, získává ho pouze v případě, je-li podřízen postoji *Já a Ty*.

2.2.2 Já a Ty

Základní vlastností vztahu *Já a Ty* je výlučnost. Člověk se setkává s další bytostí v přítomnosti a vnímá pouze toto bytí. V tomto soustředění se na „Ty“ odpadá jakékoli srovnání „Ty“ s jiným bytím. Ty není předmětem naší mysli, nedá se omezit pojmy, a tedy ani sdělit někomu třetímu. *Já a Ty* je vztahem oboustranného dávání a přijímání, které se děje v přítomnosti.⁶⁶ Buber rozlišuje tři možné podoby vztahu *Já a Ty* v závislosti na tom, kým je „Ty“. Buber rozděluje jsoucna do tří kategorií, přičemž v každé z nich nabývá vztah *Já a Ty* jiné povahy.

Je-li „Ty“ člověkem, pak se jedná o vztah založený na vzájemném dávání a přijímání. Toto dávání a přijímání se nejčastěji děje pomocí řeči. Dále můžeme vztah

⁶⁴ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 74-75

⁶⁵ Tamtéž. s. 79

⁶⁶ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 28

Já a Ty navázat s přírodou. Zde je situace o poznání složitější. Buber uvádí jako příklad vztah člověka ke stromu. V silách člověka je vnímat strom jako jedinečné „Ty“. Má-li však také strom schopnost vědomí, to nevíme. Přesto se jedná o vzájemný vztah, protože Já je ve vztahu se stromem a naopak. Rozdíl mezi námi je v tom, že každý z nás je ve vztahu s protějškem jiným způsobem. Tento vztah je více zahalen tajemstvím než vztah k člověku. Buber hovoří také o tom, že oslovení „Ty“ v tomto vztahu vázne na prahu řeči.⁶⁷

Poslední kategorií je vztah k duchovním jsoucům. Zde k nám „Ty“ nepromlouvá, ale zjevuje se nám. „*Neslyšíme žádné Ty a přece cítíme, že jsme voláni.*“⁶⁸ Na toto volání duchovním jsoucím neodpovídá člověk řečí, ale svým životem. Všechna jsoucna, ať už jsou v jakékoli kategorii, odkazují k „Ty“ věčnému.⁶⁹ Tímto věčným „Ty“ má Buber na mysli Boha.

Předpokladem schopnosti navázat vztah *Já a Ty* je schopnost poznat Ducha. Duch je elementární složkou Světa. Je něčím, co tu bylo dřív než jednotlivé předměty. Duch je naším prapůvodním domovem, odkazuje k němu a lze ho poznat pouze ve vztahu *Já a Ty*. Jakmile Ducha poznáme, můžeme navazovat vztahy *Já a Ty* i s druhými lidmi, protože i v nich Duch působí. Duch je středem každého vztahu *Já a Ty*, je jeho stavitelem a bez jeho přítomnosti není dialog ve vztahu *Já a Ty* možný.⁷⁰

Protože podstatou a smyslem každého vztahu *Já a Ty* je vzájemnost, tak je i každý vztah, který uskutečňujeme v postoji *Já a Ty* vztahem vzájemným. Při vnímání čehokoli, co vnímáme jako Ty, se toto Ty stává naším partnerem. Vztah *Já a Ty* je vzájemným působením Já na Ty a Ty na Já.⁷¹ Z tohoto důvodu se nemůže vztah *Já a Ty* zakládat na zkušenosti. Problematičnost zkušenostního vnímání spočívá v tom, že zkušenost se omezuje pouze na Já. „*Ten, kdo zakouší, se*

⁶⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 39-41

⁶⁸ Tamtéž. s. 40-41

⁶⁹ Tamtéž. s. 40

⁷⁰ Tamtéž. s. 76

⁷¹ Tamtéž. s. 40

*neúčastní světa. Vždyť zkušenost je „v něm“, a ne mezi ním a světem.“*⁷² Setkání *Já a Ty* se však neodehrává ani v *Já* ani v *Ty*, probíhá na tenké hraně mezi oběma. „*Za subjektivním, před objektivním, na úzké hraně, na níž se setkávají Já a Ty...*“⁷³

Jestliže ve vztahu *Já a Ono* vnímáme jsoucna jako předmety, tak ve vztahu *Já a Ty* tomu tak není. Jelikož *Ty* nevnímáme na základě zkušenosti, nelze o něm učinit ani žádnou výpověď, která by se mohla týkat jeho jednotlivých vlastností. Proto také *Ty* nemůže být nikdy předmětem, protože předmět je definován vlastnostmi, jež má; a tyto vlastnosti u předmětu pozorujeme právě na základě minulé zkušenosti. Vztah k *Ty* však probíhá v přítomnosti a nelze ho definovat, tak jako lze definovat předmět - totiž soustavou pojmů. Předměty jsou jasně vymezené, jakékoli vymezení však zabraňuje vzniku vztahu *Já a Ty*.⁷⁴

Důležitost vztahů pro Buber dobře ilustruje jeho základní postulát, že podstatou lidství je vztah.⁷⁵ Ten je pro Buber nejvyšší metou, kterou může člověk prožít a na němž se zakládá lidství. „*Zvláštnost lidského světa charakterizuje především to, že se mezi bytostí a bytostí děje něco, co nelze najít nikde v přírodě.*“⁷⁶ Vzájemnost zakoušená ve vztahu *Já a Ty* je podstatou lidského bytí a jediným opravdovým imperativem Buberovy etiky. Tuto vzájemnost lze zakoušet, aniž bychom vnímali rozdíl mezi *Já* a *Ty*.

Já a Ty je původnější než *Já a Ono*. Už jako novorozeňata lapáme ručičkami do vzduchu po čemsi, s čím bychom chtěli vstoupit do vztahu. Naše snaha navázat vztah je tedy původnější než naše vnímání okolí. Vztah *Já a Ty* je dle Buber prázážitkem, v této souvislosti Buber mluví o *vrozeném Ty*, vztah má tedy apriorní povahu. Zkušenost začíná až s rozlukou původních partnerů, kteří spolu byli spjati.⁷⁷ Rozdíl mezi postojem *Já a Ono* a *Já a Ty* lze ilustrovat na příkladu dítěte a

⁷² BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 39

⁷³ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. s. 152

⁷⁴ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 44-46

⁷⁵ Tamtéž. s. 38

⁷⁶ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. s. 150

⁷⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 58-59.

jeho matky. Když dítě matku němě pozoruje, je v postoji *Já a Ono*; když dítě matku volá, ocitá se v postoji *Já a Ty*.⁷⁸ Je jasné, co novorozeňata činí jako první, pláčem si žádají přítomnost matky, volají „Ty“. První krok ve vztahu *Já a Ty* tedy činí „Ty“, vychází k „Já“ vstříc a v milosti se mu zjevuje.⁷⁹

Člověk je svobodným jedině ve vztahu *Já a Ty*. Svobodný je díky tomu, že žije v přítomnosti. Jakákoli minulá selhání i úspěchy jsou v přítomné chvíli irelevantní a člověk tedy není otrokem svého minulého osudu. Jestliže člověk vchází do „světa Ty“ s usebranou bytostí, je osvobozen.⁸⁰ Bezprostřední vztah k Ty, do kterého vstupujeme celou bytostí nás osvobozuje od kauzality. „*Každý čin konaný celou bytostí ruší všechny dílčí činy...*“⁸¹ Ocitáme se v přítomnosti, o minulosti ani budoucnosti nepřemýšlíme, neboť nás zajímá jedině Ty. Toto Ty však nevylučuje okolní svět, v čistém vztahu vidíme celý svět v Ty.⁸² Dle Bubera lze přítomnost zakoušet pouze ve vztahu *Já a Ty*.

Jak vstoupit do vztahu nás nemůže naučit žádný etický předpis. „*Jak vykročit ke vztahu, tomu nelze učit ve smyslu předpisů. Lze to jenom naznačovat, a to tak, že nakreslíme kruh, který vylučuje všechno, co není tímto vykročením. Pak se stává viditelným to jediné, oč běží: plné přijímání živé přítomnosti.*“⁸³

Aby se mezi dvěma lidmi odehrával dialog, není potřeba řeči. O druhém není potřeba ani nic vědět, stačí s ním být v přítomnosti. Další vlastností dialogu je jeho spontánnost. Protože jsou aktéři dialogu odlišní, je vztah mezi nimi plný oboustranných překvapení.⁸⁴ V souvislosti se spontánností dialogu *Já a Ty* je třeba zmínit, že tato spontánnost je pro Bubera přirozeným, vrozeným stavem. Přirozená spontánnost vztahu je daná tím, že člověk při narození nerozlišuje mezi „Já“ a „Ty“, mezi subjektem a objektem. Objevení vlastního jáství následuje až po několika

⁷⁸ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 58

⁷⁹ CORETH, Emerich, ed. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. s. 45-46

⁸⁰ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 36

⁸¹ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 106

⁸² Tamtéž. s. 108

⁸³ Tamtéž. s. 107

⁸⁴ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 61

měsících života, u některých primitivních kmenů ještě později anebo vůbec. V tomto smyslu lze tedy říci, že „Ty“ je ve vztahu k „Já“ primární. Lidské „Já“ vzniká až jako vymezení toho, co tíhne k „Ty“, ale není jím; nejdříve je tedy vztah, a až pak vzniká „Já“. Buber označuje tuto aprioritu vztahu „vrozeným Ty“, které je dáno do kolébky každému člověku.⁸⁵

Láska, podle Bubera, nestojí na citu. Cit může, a nemusí, být jejím průvodním jevem. Láska tkví v činu, v konání. Buberův důraz na čin je inspirován myšlenkami Kierkegaarda, pro kterého bylo nejvyšším možným stadiem vývoje člověka stadium víry. Víra se však nemá odrazet pouze v náboženských pocitech či nazírání, ale musí se proměnit v konkrétní čin. Kierkegaard tento proces, ve kterém člověk usiluje o naplnění víry, nazývá existenciálním úsilím.⁸⁶ Podle Bubera je naše schopnost milovat totožná s naší schopností navázat vztah *Já a Ty*. Když tento vztah navážeme, tak rázem se druhý protějšek stává někým výjimečným, výlučným a pro nás tím vzniká vůči našemu protějšku závazek a odpovědnost. *„Láska je odpovědnost jednotlivého já za jednotlivé ty: v tom je rovnost, která nemůže být v žádném citu.“*⁸⁷

Naše vztažnost ke světu a vztaženost ostatních lidí k nám zavazuje k odpovědnosti. *„Každý člověk žije v nekonečné sféře odpovědnosti, své vlastní odpovědnosti před nekonečným.“*⁸⁸ Každý z nás svým bytím a svými skutky ovlivňuje osud světa. Do jaké míry se tak děje nelze určit, protože vlivů působících na svět je příliš mnoho. Je však jisté, že jsme všichni zodpovědní vůči světu. Buber život definuje jako činorodou odpovědnost vůči věčnému Ty.⁸⁹ Toto věčné Ty se v dějinách nejčastěji nazývá Bohem.

⁸⁵ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 54-60

⁸⁶ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. s. 83-84

⁸⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 48

⁸⁸ BUBER, Martin. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994. s. 40

⁸⁹ HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 104

2.2.3 Cesta od Ono k Ty a naopak

V dokonalém světě by člověk přebýval pouze ve vztahu *Já a Ty*. Z podstaty našeho života to však není možné. „Každému „Ty“ na světě je podle jeho podstaty určeno, aby se stalo věcí, nebo aby se znovu a znovu ocitalo v oblasti věcí.“⁹⁰ I když s někým navážeme dialog *Já a Ty* a myslíme to naprosto upřímně a výlučně, tak časem do tohoto vztahu pronikne předmětnost. Člověk se stane pouhým prostředkem a předmětem mezi předměty, propadne se zpět do sféry prostoru a času. Naše schopnost prožívat dialog *Já a Ty* není neomezená. Nemůžeme žít pouze v přítomném okamžiku, musíme žít i minulými okamžiky, protože pouze díky nim je možno organizovat život. Každý člověk se tedy nutně někdy dostává do vztahu *Já a Ono*. To však neznamená, že by se do dialogického vztahu *Já a Ty* nemohl vrátit. Vztah *Já a Ty* je stále přítomen, avšak pouze latentně a je na naší vůli a na milosti boží, abychom měli možnost se do vztahu *Já a Ty* znovu a znovu navracet od vztahu *Já a Ono*.⁹¹ Život člověka je tedy svou podstatou neustálým tĕkáním mezi „Ty“ a „Ono“. Tato polarita má však svůj smysl.⁹² „*Jde o to, aby vztah Já – Ty zůstal mistrem; vždyť jako pouhý pomocník je samosebou k nepotřebě, a jestliže nevládne, uvadá.*“⁹³

Postoj „Ty“ je světem ducha, svět přítomnosti překračující prostor a čas.⁹⁴ Zdravý člověk čas od času překročí „svět Ono“ a vstoupí do „světa Ty“, kde načerpá potřebnou sílu. Naopak nemocný člověk se vyznačuje tím, že jeho „svět Ono“ už není ovlivňován „světem Ty“ a ocitá se v izolaci. Člověk se poté spokojuje se světem předmětů a podléhá mu.⁹⁵

⁹⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 50

⁹¹ Tamtéž. s. 49-50, 64

⁹² BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 35

⁹³ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 159

⁹⁴ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 35

⁹⁵ Tamtéž. s. 36

2.3 Problémy v mezilidských vztazích

Pro Buber je konfliktní situace vyústěním vnitřního konfliktu. Člověk by se měl pokusit tento svůj vnitřní konflikt překonat a poté se vrátit k bližním a navázat s nimi nové, proměněné vztahy. S řešením konfliktu ve vztazích by tedy měl člověk začít sám u sebe.⁹⁶ „Člověk musí poznat, že konfliktní situace mezi ním a jinými jsou jenom následky sporů v jeho vlastní duši, a potom se má snažit překonat tento svůj vnitřní rozpor, aby od této chvíle přistupoval ke svým bližním proměněn a usmířen a tvořil s nimi nové, změněné vztahy.“⁹⁷ Konflikt je způsobován tím, že neříkáme, co si myslíme, a nečiníme to, co říkáme. Důležité je neobviňovat bližní, byť i v jejich duši může být rozpor. Náprava rozporu druhých však není v naší kompetenci, na nás je abychom se soustředili na řešení rozporů uvnitř nás. Pouze náprava tohoto rozporu, změna našeho vnitřního postoje, může zlepšit vztahy, do kterých vstupujeme.⁹⁸

2.4 Buberovo pojetí přítomnosti

K pravému dialogu a setkání dochází v postoji *Já a Ty*. V tomto postoji žijeme v přítomnosti, a protože v přítomnosti se můžeme soustředit pouze na jedno jsoucno, tak se jedná o postoj, kdy vnímáme výlučně Ty. V tomto okamžiku má Ty naši plnou pozornost, ostatní jsoucna a věci jako by vůbec neexistovaly; odpadá tedy možnost srovnání Ty s něčím nebo někým jiným. Vztah *Já a Ty* se odehrává v přítomnosti; nic jiného, než tento vztah v přítomnosti neexistuje.⁹⁹ V souladu s Kantovou tezí o apriorních názorech, se tak děje mimo vnímání prostoru a času.

Skrze setkání s Ty vnímáme společně sepětí se světem; zároveň je setkání s každým Ty setkání s Ty božím, setkáním se světovým řádem. Svět, který se nám v setkání s Ty otevírá je nepřehledný, na první pohled nepraktický, ale dotýká se podstaty lidské duše. Jedná se o vztah vzájemného dávání, který nám naznačuje,

⁹⁶ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 46

⁹⁷ BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 31

⁹⁸ Tamtéž. s. 32-33

⁹⁹ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 28-29

co je to věčnost. ¹⁰⁰ Tím se otevírá také tajemství naznačující, že přítomnost a věčnost jsou si velmi podobné.

Přítomnost nám však nenáleží, v přítomnosti jsou vždy dva lidé, kteří ji prožívají společně. Přítomnost nepřísluší ani jednomu z nich, nýbrž přísluší jejich setkání. ¹⁰¹ Přítomnost a vztah jsou tedy vzájemně provázány a jedno bez druhého není možné.

2.5 Kritika psychoterapie

Rozmach vědy na přelomu 19. a 20. století sebou nese i vznik psychologie. Autorem první teorie psychologického vývoje člověka je Sigmund Freud. Podle něj se v člověku odehrává konflikt mezi jeho pudy a vnější realitou, kterou představují především vzorce chování, jež po člověku požaduje společnost. Čím více je společnost kulturně na výši, tím více je v ní omezována možnost pudy projevat. Následkem tohoto vnitřního konfliktu člověk projevy svojí pudové stránky potlačuje do nevědomí, v němž se ukládají všechny zážitky, jež vědomí člověka nedokázalo nebo nechtělo přijmout. Nevědomí je významnou složkou psychiky člověka, která ovlivňuje lidský život neméně než jeho vědomí. Záměr psychoterapie spočívá v tom, aby se konflikt mezi pudy a vnější realitou vyřešil vědomě a nikoli nevědomě. Díky potlačení do nevědomí totiž může vzniknout neuróza, a to v případě, je – li podnět působící na člověka natolik silný, že se ho nepodaří zcela potlačit. Pud se pak projeví, nikoli však ve své původní formě, tímto projevem může být například deprese nebo nutkavá neuróza. Mezi projevy neurózy řadí Freud i náboženství, jež nazývá pro jeho rozšířenost neurózou kolektivní. Cílem psychoanalýzy je odstranit nežádoucí projevy nevědomí, čehož dosahuje pomocí systému metod, mezi něž patří například hypnóza nebo analýza snů. Následně dochází u pacienta k uvědomění si potlačených konfliktů, které už může pro tentokrát řešit vědomě tak, aby mohl vést uspokojivý život. Tento proces, jenž vede od uvědomění si vnitřních konfliktů k jejich následnému řešení se nazývá psychoterapie. ¹⁰² Martin Buber

¹⁰⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 64

¹⁰¹ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 37

¹⁰² CORETH, Emerich, ed. *Filosofie 20. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. s. 66-67

pronesl na stranu psychoterapie řadu kritických poznámek, které se pokusím v následující kapitole shrnout.

Buber psychoterapii vytýká vágní zacházení s termíny, které užívá. Mnohé pojmy jako například nevědomí Buberovi vůbec nedávají smysl.¹⁰³ Ten raději dává přednost tradičnějším termínům, jakými jsou například vina či svědomí. Na příkladu zacházení s pojmem viny si ukážeme, z jaké pozice Buber psychoterapii kritizuje.

Psychoterapie vnímá vinu jako něco nepřírozeného či lhostejného, vina je pro ni chyba na cestě k individuaci. Nepřiznává vině ontický charakter, protože všechno, co souvisí s absolutnem a vztahu k němu, psychoterapie a priori odmítá.¹⁰⁴ Pocit viny je chápán jako něco neurotického. Vedle tohoto zhooubného pocitu viny však dle Bubera existuje ještě autentický pocit viny způsobený selháním v některé životní události. Vina je součástí lidství. „*Člověk je bytost, která je schopna se provinit, a která je zároveň schopna si svou vinu vyjasnit.*“¹⁰⁵ Odmítání existenciální viny psychoterapeuty má za následek fakt, že lidé vinu odsouvají do pozadí, vidí ji jako něco neskutečného, čemu je třeba se bránit.

Pocit viny psychoterapeut interpretuje podle učení o neurotickém pocitu viny. Řešit autentický pocit viny je pro lékaře i pacienta mnohem těžší, přesto by se o to měli oba pokusit, protože pouze tím může dojít k uzdravení člověka.¹⁰⁶ Psychoterapeut by měl pomoci člověku dospět do bodu, kdy bude hledat své bytostné určení. Místo toho mu však jde o odstranění pocitu viny – pouhého symptomu nemoci, čímž se sice pacientův stav zlepšší, ale odvádí ho to od možnosti stát se tím, kým by se stát mohl a měl.¹⁰⁷ Léčba pacienta ve většině případů nejde do hloubky, ale zabývá se pouze povrchními záležitostmi.

Kritika Martina Bubera dále směřuje k faktu, že psychoterapie se zabývá především vztahem pacienta k sobě samému, nikoli však jeho vztahem k

¹⁰³ ROGERS, Carl Ransom et al. *Rozhovory s Carlem R. Rogersem: M. Buber, P. Tillich, B.F. Skinner, M. Polanyi, G. Bateson*. Praha: Portál, 2016. s.28

¹⁰⁴ NĚMEC, Jiří, ed. *Bolest a naděje: deset esejů o osobním zrání*. Praha: Vyšehrad, 1992. s. 166

¹⁰⁵ Tamtéž. s. 187

¹⁰⁶ Tamtéž. s. 169-171

¹⁰⁷ Tamtéž. s. 172-173

ostatním lidem.¹⁰⁸ Učení o vině spočívá v zaměření se na osobu, která vinu cítí. Vina se ovšem týká i člověka, na kterém jsme se provinili. Proto bychom se s druhými, vůči nimž jsme se provinili, měli pokusit smířit. *„Smíření tu předně znamená, že přistoupím ke člověku, na němž jsem se provinil – pokud je zde na zemi ještě dosažitelný – ve světle svého sebevyjasnění, že se mu vyznám ze své existenční viny a že mu podle svých schopností pomohu překonat následky svého provinění; pravým smířením se to však stane jen tehdy, když mé jednání nebude výsledkem předem určeného předsevzetí, nýbrž samovolně vyplyne z mé nově vydobyté existence.“*¹⁰⁹ Pokud k vině přistoupíme zodpovědně a chápeme ji jako porušení vztahu, tak ke smíření nemůže dojít nikde jinde než právě na půdě vztahu mezi *Já a Ty*.

Dalším tradičním pojmem, na který psychoterapie zapomíná je svědomí. Pokud pojem svědomí chápeme dynamicky, je realističtější než psychoterapeutický pojem superego.¹¹⁰ Psychoterapie dále odmítá přiznat absolutnu jeho absolutnost. Dialog s Bohem, jenž ze své skrytosti odpovídá není pouze dialogem mezi lidským Já a jeho superegem.¹¹¹

2.6 Buberův vztah k náboženství

Předně je třeba říct, že Buberův vztah k náboženství je silně ovlivněn chasidským prostředím, ve kterém vyrůstal. Buber v učení chasidismu našel celoživotní inspiraci a toto učení se také stalo jedním ze základních pilířů Buberova myšlení. Buber definici náboženství zakládá na vztahu: *„Náboženským v přísném slova smyslu ovšem rozumíme vztah lidské osoby k absolutnu jen tehdy, pokud osoba do tohoto vztahu vstupuje jako celek a pokud v tomto vztahu trvá.“*¹¹² Náboženství, ve kterém Boha neoslovujeme „Ty“, není opravdovým náboženstvím.

¹⁰⁸ NĚMEC, Jiří, ed. *Bolest a naděje: deset esejí o osobním zrání*. Praha: Vyšehrad, 1992. s. 165

¹⁰⁹ Tamtéž. s. 188-189

¹¹⁰ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 178

¹¹¹ Tamtéž. s. 180

¹¹² Tamtéž. s. 120,121

Ústředním pojmem v Buberově myšlení o náboženství je Bůh, kterého Buber nazývá „věčným Ty“, Prozřetelností nebo přízvisky, které vypovídají o některé z božích vlastností. S věčným Ty se setkáváme v každém vztahu *Já a Ty*. „Věčné Ty“ se však od jednotlivých Ty liší v tom, že se nikdy nemůže stát Oním. Mnoho lidí se z věčného Ty pokouší vytvořit pouze předmět, Ono. Bůh se pak stává pouhým pojmem, mluví-li se pouze „o něm“ a nikoli „k němu“, tak jak se to děje ve vztahu *Já a Ty*. Dle Bubera je jedno jakým slovem Boha nazýváme, ale důležité je, že se vztahujeme ke svému věčnému Ty. Slovo Bůh Buber nicméně považuje za nejnepomíjivější a nejnezbytnější.¹¹³ Mnoho filosofů moderní doby se snažilo pojmu Bůh zbavit, nahlíželi na Boha pouze jako na předmět svého myšlení, jako na ideu – v tom byl jejich zásadní problém. Podle Bubera Bůh není pouze ideou, Bůh je také věčným Ty volající nás k dialogu.¹¹⁴ Abstraktnost a myšlenková neuchopitelnost pojmu Bůh musí být vyvážena živoucí zkušeností s ním. Buber tuto zkušenost přirovnává k „téměř tělesné blízkosti“.¹¹⁵

Jako pro většinu lidí, kteří mají zkušenost s mystikou, se i podle Bubera Bůh zjevuje v paradoxu. Samotná skutečnost světa je paradoxní a tento rozpor se odehrává i v duši člověka. Člověk by propadl zoufalství, kdyby nebylo tento rozpor možno překonat kombinací lidské vůle a boží milosti. V osamění člověk nalezne vztah k Bohu a tím se osvobodí. Člověk posléze zakouší jednotu všeho jsoucího, zakouší spásu světa.¹¹⁶ Buberův pohled na svět je tedy monistický; jedinou substancí světa je Bůh, který není vzdálený někde na nebesích, ale aktivně do světa vstupuje prostřednictvím vztahu. Bůh se nachází ve všech jsoucnech, Boha paradoxně nelze najít, protože je všudypřítomný. V dokonalém vztahu vidíme pouze Boha; nic ze světa tím však nevyklučujeme, protože všechno je jeho součástí.¹¹⁷ Bůh se také nachází v člověku v takové míře, kam až ho člověk pustí. Bůh tedy může

¹¹³ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 105

¹¹⁴ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 62-63

¹¹⁵ Tamtéž. s. 18

¹¹⁶ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 20

¹¹⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 108-109

přebývat v nás, jestliže ho vpustíme do svého nitra.¹¹⁸ Možnost zakoušet jednotu všeho stvořeného má každý člověk. Poprvé se nám tato možnost otevírá v dospívání, kdy poprvé cítíme rozporuplnost lidského bytí. Tímto okamžikem začíná pravý duchovní život člověka.

Buberův světonázor je zaměřen na člověka, který žije na zemi. Nezajímá se o „člověka o sobě“ nebo o „ideje o sobě“. Tyto pojmy, typické pro metafyziku, jsou pro něho pouhou realitě vzdálenou fikcí, která má pramálo společného se skutečností. Bubera nezajímá fiktivní svět, který by přesahoval ten náš. Bůh není člověku vzdálen, ale naopak žije mezi námi. Když Buber říká, že Bůh je mezi námi, nemyslí tím ale, že přebývá pouze v nás samotných. Je mezi námi, obrací se na nás jako náš partner, ale nikdy se s námi neztotožní. Na druhou stranu Buberovy výroky o Bohu jsou často paradoxní; v knize *Život Chasidů* Buber píše: „Vše je Bůh. A vše Bohu slouží“.¹¹⁹ Tím chce Buber říct, že prapůvod světa, a tedy i člověka, tkví v Bohu a jeho určením je se k němu navrátit. Rozhodně ale nelze tvrdit, že by lidské Já bylo Bohem, spíše by bylo správnější říct, že Já je určeno k opravdovému vztahu.

Důraz na přítomnost božského ve světě má za následek zvýšení významu pozemského života. Z tohoto důvodu v židovském prostředí, ze kterého Buber pochází, nenalezneme řeholní řády. Ty totiž odkazují na hodnoty, které tento svět přesahují, jako by jich člověk žijící pozemský život nebyl hoden. Ideálem některých řádů je asketický mnich modlící se v ústraní, neangažovaný ve světě. V judaismu však jakákoli askeze ztrácí smysl, pokud neslouží k pozdějšímu zlepšování světa.¹²⁰ Člověk může držet půst nebo strávit nějaký čas osamocen v modlitbě, tyto praktiky se však nikdy nesmějí stát cílem, ale jsou pouze prostředkem k navázání kvalitnějších vztahů. Podstatné je žít radostný a naplněný život už v tomto životě, žít v přítomnosti.¹²¹ „*To, co člověk činí teď a tady ve svatosti, je neméně důležité, neméně skutečné než život příštího světa.*“¹²² Právě důraz na radostné prožívání

¹¹⁸ BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 47

¹¹⁹ BUBER, Martin. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994. s. 10

¹²⁰ BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 23,24

¹²¹ BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994. s. 26

¹²² BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 45

života, je jedním z pilířů chasidského učení. Podle něho je radost ctností, kdežto trudomyslnost je hříchem.¹²³

Víra je pro Buberu záležitostí maximálně osobní. Bůh oslovuje člověka jako svůj protějšek a člověk prokazuje víru tak, že hlasu božimu důvěřuje. Víra se prokazuje tím, že mezi člověkem a Bohem probíhá dialog.¹²⁴ „*Bůh mluví k člověku skrze věci a bytosti, jež mu posílá do života; člověk odpovídá svým jednáním právě na těchto věcech a bytostech.*“¹²⁵

Jasný názor má Buber na stav institucionalizovaného náboženství v západním světě. Dle něho církev či jiné náboženské skupiny přestaly plnit svoji funkci. „*Samo „náboženství“ je dnes věcí odříznušího ducha, jedním z jeho oddělení, jistě nanejvýše váženým oddělením životní nadstavby, mimořádně příjemnou komnatou ve vyšších patrech; avšak celkem, jenž by zahrnoval celý život, není a jeho nynější status mu to ani neumožňuje; nemůže vést člověka k jednotě, neboť ono samo se rozdvojilo, samo se přizpůsobilo této rozpolcenosti existence.*“¹²⁶ Pravé náboženství se týká celého člověka a ovlivňuje každý lidský čin, zatímco dnes je náboženství chápáno pouze jako nadstavba. Tento stav vznikl masovým růstem konzumní společnosti. Vliv společnosti na člověka roste a je pro nás stále těžší se mu bránit. Výzvou je tlaku společnosti odolat a žít pravý život, který nemá konzumní charakter, ale dialogickou sílu.¹²⁷ Bůh potřebuje člověka, stejně tak jako člověk Boha. Cílem obou je dát životu člověka prostřednictvím vztahu smysl.¹²⁸

¹²³ BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. s. 17

¹²⁴ BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 34

¹²⁵ Tamtéž. s. 17

¹²⁶ Tamtéž. s. 66-67

¹²⁷ Tamtéž. s. 67

¹²⁸ Tamtéž. s. 8

2.6.1 Vztah ke křesťanství

Největší rozdíl mezi křesťanstvím a Buberovou filosofií můžeme pozorovat v odpovědi na otázku: „Co je nejvyšším cílem člověka?“ Křesťanství odpovídá, že tímto cílem je individuální spása naší duše. Zdroj této myšlenky však Buber nevidí přímo v Ježíšově učení, ale myslí si, že jde o následek pozdějšího vlivu řecké filosofie na křesťanství. Buber vidí spásu duše jako příliš sobecký a příliš vzdálený cíl. Hlavním cílem je vztah – živá přítomnost. Pro křesťanství přijde to nejvyšší dobro až po smrti, pro Bubera nastává v každém okamžiku, který jsme schopní díky vztahu, vnímat jako přítomný.¹²⁹ Právě v této přítomnosti nalézáme Boha a jsme spaseni, nikoli však věčně, ale pouze pro tento okamžik.

Přes jisté neshody však mnoho křesťanských teologů vyzdvihuje význam Buberovy dialogické filosofie. Koncept *Já a Ty* je dle nich velkým objevem Bubera a může pomoci překonat problémy společnosti tím, že vědomě budeme usilovat o větší vliv vztahu *Já a Ty* ve společnosti. Německý katolický teolog Karl Thieme tvrdí, že Buber se svým myšlením stojí vždy někde „na hraně“, snaží se druhému vyjít vstříc. Svým důrazem na lidskou aktivitu při stvoření se blíží Buberovy názory katolicismu, naopak Buberův odpor k pravidlům a předpisům ho posouvá blíže k protestantským církvím.¹³⁰

2.6.2 Vztah k judaismu

Při bližším zkoumání lze v Buberově životě sledovat jistou ambivalenci ve vztahu k židovství. Na jedné straně stojí odpor k institučnímu židovství, o tom svědčí fakt, že za 30 let Buberova pobytu v Izraeli ho nikdo neviděl ani jednou v synagoze. Na straně druhé je Buber fascinován chasidismem, mystickým proudem v židovství, který byl rozšířen ve východní Evropě, zejména v 18. a 19. století.

K chasidismu měl Buber vřelý vztah už v mládí, s otcem příležitostně navštěvoval chasidskou komunitu. Z těchto návštěv si odnesl dojem, že byli na

¹²⁹ BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 38

¹³⁰ FRIEDMAN, Maurice Stanley. *Martin Buber: The list of dialogue (online)*. 25. července 2010, (cit. 1.července 2017) dostupné na <http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Friedman%2C%20Maurice%20S.%20-%20Martin%20Buber%20-%20The%20Life%20of%20Dialogue.pdf>. s. 306

návštěvě v opravdovém, autentickém společenství věřících. Pro chasidismus je typický autentický vztah s Bohem. „*Bůh není v chasidismu objektem věrouky, ale živým partnerem komunikace...*“¹³¹ Ve svých šestadvaceti letech zažil Buber duchovní obrácení díky četbě chadiských textů o nadšení a každodenní duchovní obnově zbožného člověka. Tyto myšlenky ho natolik zasáhly, že se po několik let intenzivně věnoval studiu chasidismu a zanechal naopak svých aktivit na poli politiky a žurnalistiky.¹³² Výsledkem těchto mnoholetých studií je řada Buberových prací, kterými přispěl k popularizaci a výzkumu chasidiského učení. Do češtiny vyšly například *Chasidská vyprávění*, *Život chasidů* nebo *Cesta člověka podle chasidského učení*. Chasidismus svým důrazem na plné prožívání přítomnosti velmi ovlivnil Buberovu filosofii, vždyť vztah *Já a Ty* je možný pouze v přítomnosti a bez přítomnosti se život stává nesmyslným.

Přes svůj přínos k debatám o chasidismu byl Buber za svůj přístup k němu i kritizován. Gershom Sholem ve studii *Pojetí chasidismu u Martina Bubera* kritizuje Buberovu interpretaci chasidismu, která dle Sholema nemá oporu v chasidských textech. Naopak, Buber do chasidismu přidává prvky svojí dialogické filosofie. Navíc si z chasidismu Buber vybírá prakticky jen chasidské příběhy a nebere v potaz teologické spisy chasidských učenců, čímž dochází ke zkreslení. Na tuto kritiku Martin Buber reaguje tvrzením, že se snažil podat živý obraz chasidismu a přiblížit ho co nejširšímu okruhu čtenářů. Rozhodně svoje práce na toto téma nepokládá za historické nebo teologické studie.¹³³ Zajímavé je, že Buberovy spisy prý kritizoval za přílišné zásahy do chasidských vyprávění i Franz Kafka.¹³⁴

Zajímavý názor má Martin Buber na poslání židovského národa. Dějiny Židů chápe Buber především jako dějiny rozhovoru mezi Bohem a člověkem, mezi

¹³¹ POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: Ježek, 1995. s. 20

¹³² FRIEDMAN, Maurice Stanley. *Martin Buber: The list of dialogue (online)*. 25. července 2010, (cit. 1.července 2017) dostupné na <http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Friedman%2C%20Maurice%20S.%20-%20Martin%20Buber%20-%20The%20Life%20of%20Dialogue.pdf>. s. 24-25

¹³³ HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 106-108

¹³⁴ BROŽ, Luděk. Doslov k BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. s. 563

lidským Já a jeho věčným Ty. Bible je záznamem těchto rozhovorů, biblické příběhy byly dle Bubera vždy nejprve předávány ústní formou a až posléze sepsány. Izrael je pro Bubera vyvoleným národem; nikoli však vyvoleným ve smyslu exkluzivního vykoupení, které není pro ostatní národy dostupné. Bůh Izrael zkouší a vzdělává nikoli pouze pro něj samotný, ale i proto, aby Izrael předal své vědění a moudrost dále a předal radostnou zprávu o vykoupení do celého světa.¹³⁵ Vykoupením má Buber na mysli sjednocení duše, kterého může člověk dosáhnout pouze ve vztahu.

2.6.3 Vztah k ostatním náboženstvím

Zajímavý je vztah Bubera k neevropským náboženstvím. Oceňuje zejména mystické proudy jednotlivých náboženství. Cení si sufistických příběhů a zenových koánů, u obou nachází paralelu k chasidským legendám. Tato paralela spočívá v předávání příběhů ústní formou po několik generací, přičemž až posléze jsou příběhy sepsány. Tyto příběhy, zpočátku ústně vyprávěné, mají velkou schopnost probouzet moudrost, a proto je Buber chápe jako vhodný nástroj poznání.¹³⁶ Buber nesouhlasí se zavrhováním mýtu, který je dnes často chápán jako dodatečné přibarvení skutečnosti víry. Mýtus má však svůj hluboký smysl a žádné kázání nauky nemůže mýtus plně nahradit. Mýty a příběhy mají větší moc vstupovat do života lidí než jakákoli nauka založená na abstraktních pojmech.¹³⁷

Karmickou nauku, typickou pro hinduismus, Buber chápe jako zabřednutí do světa *Já a Ono*, kdy každý čin ovlivňuje budoucnost člověka; naproti této nauce stojí svět *Já a Ty*, kde tato příčinnost neplatí.¹³⁸ Osvobození se z příčinnosti káže také Buddha, kterému Buber přiznává schopnost vstoupit do vztahu s věčným Ty. „*Buddha zná to skutečně Božské, „Nezrozené, Nevystalé, Nestvořené“.* Zná je sice

¹³⁵ BLAHA, Josef. *Malá zamyšlení: několik pohledů židovské filosofie a poesie na dnešní dobu*. Brno: Marek Konečný, 2006. s. 40

¹³⁶ BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 81,82

¹³⁷ Tamtéž. s. 70,71

¹³⁸ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 84 - 87

*jen ve zcela negativním popisu a zdráhá se o něm učinit jakoukoli výpověď, ale celým svým bytím je v bytostném vztahu k němu.*¹³⁹

Obzvláště vřelý vztah Buber choval k čínskému náboženství. Především v době před první světovou válkou, kdy se o mystiku zajímal nejintenzivněji, vydává několik studií o čínské filosofii.¹⁴⁰ Z česky vydaných knih lze zmínit *Extatická vyznání*, kde věnuje čínskému filosofovi Lao – c' a jeho žákům značný prostor.

2.7 Krize dnešní doby

Svět Ono se týká předmětů a událostí, zkrátka věcí, které můžeme vnímat smysly. Paleta předmětů a událostí se postupem času, tak jak plynou dějiny, zvětšuje. Lidé vymýšlí stále nové věci a kultura se musí neustále vyrovnávat s dalšími a dalšími podněty. Je tedy jasné, že svět ono, svět empiricky vnímatelný, v dějinách roste. S růstem tohoto světa se zvyšuje i naše schopnost zakoušet jednotlivé předměty. Protože je předmětů a událostí, které mohou upoutat naši pozornost čím dál tím více, tak se zvyšuje naše fixace na svět Ono. Úměrně tomu však klesá naše schopnost vstoupit do vztahu, navázat dialog. Zkrátka jsme rozptýleni mnohými předměty, což nám brání vnímat Ducha (Buber používá pojem Duch pro Boha), který ve svém lidském projevu odpovídá člověka jeho protějšku, jeho Ty.¹⁴¹ Tento fakt lze zřetelně pozorovat v dnešní době, kdy lidé často nevstupují do vztahu k Ty, a protože vztah k Ty se odvíjí od vztahu k věčnému Ty, k Ty božímu, nazývá Buber dobu, ve které žil, temnotou boží. Tuto temnotu vyjádřil Nietzsche myšlenkou „smrti boha“. Heidegger, kterého Buber ve své knize *Temnota boží* cituje, připouští, že někdy v budoucnu může přijít proměna myšlení, po níž se začne rozednívat a Bůh a bohové se začnou lidem opět zjevovat. Tento proces stmívání a rozednívání však nelze dle Bubera chápat pouze jako dílo člověka, ale jako proces, který se odvíjí od komunikace člověka s tím, co ho přesahuje.¹⁴²

¹³⁹ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 34

¹⁴⁰ HOŠEK, Pavel. Doslov k BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 94

¹⁴¹ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 70-71

¹⁴² BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 28-30

Doba, ve které Martin Buber žil, byla plná rozporů mezi niterným životem člověka a společenskými institucemi. Tyto instituce v čele se státem se odcizily člověku a jeho podstatě. Troufám si tvrdit, že tento rozpor lze pozorovat i dnes, kdy se lidé málokdy ztotožňují s institucí státu. Tato krize je dle Bubera způsobena oddělením lidských postojů *Já a Ty* a *Já a Ono*. Jelikož stát se zabývá praktickými věcmi, je jeho základní funkcí pečovat o svět „Ono“, o svět předmětů. Problém je způsoben tím, že vládnoucí lidé často při svém rozhodování neberou v potaz dimenzi „Ty“, čímž se propast mezi společností a niterným světem člověka prohlubuje. Řešení celého problému vidí Buber ve znovunalezení jednoty mezi „Ty“ a „Ono“, neboli mezi posvátným a profánním. Vrcholem tohoto oddělení je vznik sekulárního státu. Tento druh uspořádání společnosti vytváří nemocného člověka, člověka nenáboženského.

Protože Buber tvrdí, že Boha lze nalézt všude a je nedílnou součástí světa, dokonce je jeho nejhlubší podstatou, tak si dovoluji tvrdit, že Bubera lze označit za náboženského myslitele. Právě v oddělení náboženství od institucí spravující veřejný život vidí Buber počátek krize moderní doby. Lidé dnes často něčemu věří, ale nedovolují, aby tato víra byla osobní a aktivně ovlivňovala jejich životy, je to víra oddělená od reality. Náboženské hodnoty sice část společnosti přijímá, avšak často je stavíme na piedestal a kocháme se jimi, místo toho, abychom je žili a dovolili jim, aby ovlivňovaly celý náš osobní i společenský život. Tyto hodnoty, mají-li být opravdu náboženské musí stát nad společenskými institucemi, nikoli být jejich otroky.¹⁴³ Nejvýraznějším rysem chasidismu, učení, které Bubera tolik ovlivnilo, je *„...silná a v osobním životě i životě společenství uchovávaná tendence stále více překonávat zásadní oddělení mezi posvátným a profánním.“*¹⁴⁴ Dle Bubera musíme posvátno nechat působit na naše životy a nikoli se jím pouze kochat. Aby člověk dosáhl svého určení, musí vyjít z ruchu veškerého všedního života, aby našel hluboké Já žijící pospolu se světem.¹⁴⁵

¹⁴³ BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 70

¹⁴⁴ Tamtéž. s. 57

¹⁴⁵ Tamtéž. s. 34

3 Myšlení Ericha Fromma

Zatímco je Martin Buber označován jako filosof dialogu, Erich Fromm bývá zařazován do neomarxistické školy, jež mísí prvky marxismu a psychoanalýzy. Frommova filosofie nezachází tak jemně s pojmy, jako je tomu v případě Martina Bubera. Dle mého názoru není tak hlubokým myslitelem jako Buber a na rozdíl od něho nevytvořil svoji vlastní osobitou filosofii. Jeho myšlenky jsou směsí marxismu, psychoanalýzy a některých náboženství. Fromm píše pro širší vrstvy čtenářů, chce oslovit společnost a za cíl si klade její změnu. Z tohoto důvodu jsou jeho spisy pro běžného čtenáře mnohem čtivější a nevyžadují hlubší filosofické vzdělání. Frommovi se podařilo skloubit důraz na individualitu, typický pro psychoanalýzu s důrazem na společenské podmínky, typický pro marxismus.

3.1 Zkušenost Já

Fromm, na rozdíl od Bubera, nahlíží problematiku jáství z psychoanalytického hlediska. Ve svém díle věnuje mnohem větší prostor problematice individuace lidské osobnosti. Lidské já slouží k usměrnění pudů a psychoanalýza slouží k jeho posílení.¹⁴⁶ Cílem života je rozvoj lidských sil, osobní růst; člověk si musí být vědom sám sebe a vědomě se rozvíjet.¹⁴⁷ Sebepoznání však zahrnuje i poznání toho, co si člověk neuvědomuje. Nejefektivnějším nástrojem k poznání nevědomí je dle Fromma psychoanalýza, jejíž průlomový objev spočívá v tom, že člověk je zodpovědný nejen za to, co si myslí, ale i za své nevědomí.¹⁴⁸

Navzdory důrazu na individualitu Fromm, stejně jako Buber, varuje před přílišným zaměřením se na sebe sama. Ve své psychoanalytické praxi se často setkával s případy, kdy léčba zaměřená na pacientovy problémy přerostla v to, že pacient neviděl už nic jiného než jen svoje problémy. Protilátkou k tomuto druhu narcismu je rozvinutí zájmu o svět. Právě zájem o svět je podmínkou k nezávislému

¹⁴⁶ FROMM, Erich. *Umění naslouchat*. Praha: Aurora, 2000. s. 16

¹⁴⁷ Tamtéž. s. 73

¹⁴⁸ Tamtéž. s. 75

a otevřenému životu.¹⁴⁹ Dá se říct, že v protikladu k patologickým vášním, které vznikají chybným vývojem v životě člověka, staví Fromm vášeň zájmu o svět. Růst člověka provází boj mezi těmito dvěma druhy vášní.¹⁵⁰

Dle Fromma má člověk v zásadě dvě možnosti, jak posuzovat skutečnost. První z nich je ryze praktického charakteru, Fromm ji nazývá „realistickým pohledem“. Při uplatňování této schopnosti člověk reaguje na vnější podněty tak, aby je zvládl a přežil. Jako příklad lze uvést využití přírody k našemu prospěchu nebo schopnost sebeobrany v případě, že nás někdo agresivně napadne. Je pro něj příznačná dobře rozvinutá schopnost manipulovat se světem. Jedná se o účelové vnímání skutečnosti a většina lidí ho v západním kulturním okruhu zvládá velmi dobře. Druhou možnost posuzování světa Fromm nazývá „subjektivním vnímáním skutečnosti“. Tímto vnímáním má Fromm na mysli vnímání čistě smyslové, bez hodnotícího prvku. „...*když se na strom dívám ze zcela subjektivního aspektu, jako na něco, co vidím, protože mám oči k vidění, cit, pocit, smysl pro krásu, pak strom prožívám jako něco pozoruhodného.*“¹⁵¹ U čistě subjektivního vnímání skutečnosti hrají hlavní roli pocity, které mohou být příjemné i nepříjemné. Důležité je, že pouze subjektivním vnímáním má člověk možnost vidět nejhlubší kořeny pozorovaného předmětu. Fromm označuje toto vidění jako vidění věcí takových, jaké jsou. Zároveň Fromm tvrdí, že v dnešní době většina lidí schopnost subjektivního vnímání ztratila. Příčinu ztráty této schopnosti lze hledat ve společnosti, která zdůrazňuje praktičnost a utilitaritu, což je typické pro „realistický pohled“. Lidé dnes nejsou schopni prožívat věci subjektivně, bez myšlenky na možnost jejich využití. Takoví lidé jsou sice praktičtí, ale zároveň nemocní. Schopnost subjektivního vnímání skutečnosti je nezbytnou podmínkou lidskosti. Protože však rozvíjení této schopnosti naše společnost nenahrává, tak Fromm hovoří o tom, že většina lidí se v průběhu života lidsky mírně zhoršuje. Tato schopnost u nich postupně uvadá.¹⁵²

¹⁴⁹ FROMM, Erich. *Umění naslouchat*. Praha: Aurora, 2000. s. 166-167

¹⁵⁰ Tamtéž. s. 20

¹⁵¹ Tamtéž. s. 80

¹⁵² Tamtéž. s. 80-81

V otázce lidské přirozenosti Fromm zastává názor, že člověk je od přirozenosti dobrý. V hloubi každé lidské duše lze nalézt dobro. Zlo není člověku dáno od kolébky, nýbrž je pouze důsledkem jeho chybného vývoje. Člověk potřebuje k růstu vhodné biologické a společenské podmínky, aby se mohl plně rozvinout jako lidská bytost. Jsou-li podmínky vývoje člověka patologické, tak logicky vzniknou i u daného člověka patologické rysy osobnosti, jež korespondují s podmínkami, v nichž vyrůstal. Tato příčinnost však člověka v žádném případě nezbavuje zodpovědnosti za vlastní individuální psychický růst.¹⁵³

3.2 Svoboda v díle Ericha Fromma

Frommův důraz na jedinečnost každého člověka koresponduje s jeho důrazem na lidskou svobodu. Tu Fromm definuje následovně: „*Svoboda je kvalita naší osobnosti; jsme více nebo méně svobodní v tom, zda odporovat tlaku, více nebo méně svobodní v tom, zda dělat to, co chceme dělat a být sebou samými. Svoboda je vždy otázkou narůstání svobody, kterou máme, anebo jejího redukování.*“¹⁵⁴ Z citace je patrné, že Fromm svobodu chápe dynamicky, míra svobody člověka se v průběhu jeho života mění. Ve Frommově filosofii je i sama svoboda determinována rozhodnutími, které člověk v průběhu života udělá. Každé špatné rozhodnutí nám svobodu ubírá, a naopak každé správné, autonomní rozhodnutí naši integritu zvyšuje. Pokud člověk učiní delší sérii špatných rozhodnutí ve smyslu podřízení se něčí autoritě, tak defacto přestane být svobodným. Takoví lidé, kteří nezažijí zážitek svobody ve svém životě mají velmi malou naději na její nabytí. Pouze v případě mimořádné životní události může dojít k průlomům, kdy člověk opět začne jednat svobodně. Takové případy jsou však velmi vzácné.¹⁵⁵ Svobodou Fromm rozumí především lidskou schopnost rozhodovat se podle vlastní vůle a rozhodovat se celou osobností. Fromm se pojetím svobody výrazně odlišuje od Bubera.¹⁵⁶ Pro toho je svoboda možná pouze v přítomnosti vztahu *Já a Ty*.

¹⁵³ FROMM, Erich. *Umění naslouchat*. Praha: Aurora, 2000. s. 74-75

¹⁵⁴ Tamtéž. s. 90

¹⁵⁵ Tamtéž. s. 90

¹⁵⁶ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Praha: Aurora, 2014. s. 99

Svoboda je vždy ve vztahu *Já a Ty* přítomna, bez ohledu na minulost lidí, kteří jsou ve vztahu *Já a Ty*. Svoboda se dle Buberova nedá ztratit v čase, protože vždy je možný návrat do přítomnosti vztahu *Já a Ty*, kde je člověk svobodný.

U Fromma míra svobody souvisí se schopností člověka správně se rozhodovat. Co se rozhodování týče rozlišuje Fromm dva typy lidského rozhodování. Orientaci podle stáda a orientaci podle rozumu. Stádním rozhodováním má Fromm na mysli rozhodování na základě požadavků společnosti. Rozhodování na základě konformity se stádem je přirozené, protože člověk je tvor společenský. V blízkosti stáda se ocitáme v bezpečí, stádo nám dává pocit identity. Ta je ovšem vykoupena tím, že je přizpůsobena potřebám stáda a nikoli potřebě naší osobnosti. Myšlení člověka je určováno primárně strachem, že bude od stáda odtržen. My lidé, jsme však kromě stádního pudu vybaveni i myšlením, rozumem. A právě rozum je nejefektivnějším nástrojem k dosažení svobody. *„Plné rozvinutí rozumu závisí na dosažení plné svobody a nezávislosti. Dokud jich člověk nedosáhne, bude mít sklon přijmout za pravdu to, co chce za pravdivé pokládat většina jeho skupiny.“*¹⁵⁷

Plné svobody a nezávislosti na mínění skupiny podle Fromma dosahuje jen zlomek populace. Tento zlomek je hnacím motorem vývoje společnosti. Jde o hrdiny, kteří se nebojí jít proti proudu. Jelikož však většina z nás nejsou hrdinové, tak musí být našim potřebám rozvoje přizpůsoben i společenský řád. *„Ale převážná většina lidí nejsou hrdinové, a rozvoj rozumu proto závisí na zavedení společenského řádu, v němž je každý jedinec plně respektován. Stát ani jiná skupina si z něj nedělá nástroj společenského řádu, v němž se člověk nemusí bát kritizovat a v němž ho hledání pravdy neizoluje od jeho bližních, ale dává mu pocit jednoty s nimi.“*¹⁵⁸ Změnou společenského řádu směrem k větší otevřenosti a toleranci se tedy zákonitě dle Fromma promění i lidé, kteří v takové společnosti žijí. Zde je na místě poznamenat, že Fromm následuje Marxovu tezi, která říká, že bytí předchází vědomí. Při aplikaci na společnost se dá říci, že to, jakým způsobem společnost funguje, utváří život jednotlivce a jeho míru svobody

¹⁵⁷ FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora, 2003. s. 67

¹⁵⁸ Tamtéž. s. 67-68

3.3 Koncept „Mít nebo být“

V předešlé kapitole jsem psal, že Fromm rozlišuje vnímání člověka na subjektivní a realistický pohled. Mnohem známější je však Frommův koncept „Mít nebo být“. Zdá se, že subjektivnímu vnímání skutečnosti se přibližuje modus „být“ a „realistickému pohledu“ modus „mít“. Nelze to ale tvrdit s určitostí, protože Fromm nikde o vztahu subjektivního a „realistického“ vnímání skutečnosti k modusům „mít a být“ nepíše.

V modu „*mít*“ je člověk zaměřen na vlastnění. Fromm nemá na mysli pouze faktické vlastnění předmětů nebo lidí; už jen chtít něco vlastnit a ovládat zakládá mód „*mít*“.¹⁵⁹ Chtivost tedy zakládá modus „*mít*“. Identita člověka žijícího v modusu „*mít*“ se dá definovat výrokem „Jsem to, co mám.“¹⁶⁰ V tomto výroku je zajímavé povšimnout si slova „co“; člověk zde není někým, ale je něčím. Sám sebe zvěčňuje, stává se něčím s čím lze manipulovat a zacházet jako s kteroukoli jinou věcí. „*V modu vlastnění neexistuje živý vztah mezi mnou a tím, co mám. To a já jsme se stali věcmi a já to mám, protože mám moc si to přivlastnit...Vlastnický modus existence se neustavuje živým tvořivým procesem mezi subjektem a objektem; činí objekt i subjekt věcmi. Vztah je to mrtvý, nikoli živý.*“¹⁶¹ Zde lze vidět podobnost modusu „být“ s objektivním vnímáním skutečnosti, které se zaměřuje pouze na to, jak věci využívat.

Vlastnický mód existence v současné době převládá. Západní společnost je společností založenou na soukromém vlastnictví. Tento fakt vylučuje ostatní formy existence na okraj společnosti. V modu „*mít*“ člověk touží po trvalosti vlastnictví. Dnešní společnost je nastavena tak, že jakmile už něco člověk vlastní, nemůže to ztratit a současně nemusí vynakládat žádné úsilí k udržení stávajícího stavu. Bez nutnosti úsilí se pak člověk stává vnitřní mrtvolou bez jakékoli motivace rozvíjet se. Svět a lidi okolo sebe takový člověk chápe jako předmět své moci, kterou zakládá na svém právu soukromého vlastnictví.¹⁶² Čím více toho člověk vlastní, tím více je

¹⁵⁹ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Praha: Aurora, 2014. s. 82-95

¹⁶⁰ Tamtéž. s. 134

¹⁶¹ Tamtéž. s. 96

¹⁶² Tamtéž. s. 82-95

ve společnosti uznáván. Tato přímá úměra člověka žene k tomu chtít více a více. Chtivost vytváří v člověku pocit neustálé potřeby vlastnit co nejvíce. To je také cílem současného ekonomického systému, protože lidskou chtivostí roste poptávka.¹⁶³

Opakem modusu „mít“ je mód „být“, přičemž jedině v modu být je člověk svobodný. Podmínkou této svobody je vzdání se vlastního ega. Fromm souhlasí s názorem mistra Eckharta¹⁶⁴, kterého často cituje, že my lidé jsme často připoutáni k majetku, k sobě navzájem, k domněnkám o nás samých. Avšak nutnou podmínkou schopnosti být je naše vnitřní nezávislost na nich. Jakákoli touha vlastnit, člověku zabraňuje být svobodným a uskutečnit se.¹⁶⁵

Mód být je přirozeným modem lidské existence. V průběhu života je však často potlačován pomocí systému indoktrinace, odměn a trestů. Ty mají člověka uzpůsobit k životu ve společnosti, kde je hlavní hodnotou vlastnit. S odporem vůči této snaze společnosti formovat člověka ke své potřebě se setkáváme nejčastěji v pubertě.¹⁶⁶ Fromm toto období lidského života chápe jako pokus o život v lásce a pravdě. Proto si myslí, že mnoho změn k lepšímu může přijít právě od mladých lidí. I v modu „být“ může hrát svoji roli vlastnění, nicméně má pro člověka malou emoční důležitost.¹⁶⁷ V protikladu k vlastnění Fromm staví sdílení, jež je pilířem modu „být“. Lidé sdílí nejen předměty, ale i zážitky, sympatie, myšlenky a smutek. Sdílení je základem každého živého vztahu mezi dvěma lidmi; bez něho vztah umírá.¹⁶⁸

„Být“ je uměním a Fromm tomuto umění věnuje celou knihu *Umění být*. V ní předkládá rady potřebné ke zlepšení se v tomto umění. Stejně jako v každém umění, se i v tomto může člověk zdokonalovat, jestliže je často vědomě cvičí. Naopak, pokud danou činnost zanedbává, dochází k zakrnění schopností „být“. Mezi radami,

¹⁶³ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Praha: Aurora, 2014. s. 134

¹⁶⁴ Mistr Eckhart byl členem dominikánského řádu, je považován za jednoho z nejvýznamějších středověkých mystiků.

¹⁶⁵ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Praha: Aurora, 2014. s. 81-82

¹⁶⁶ Tamtéž. s. 96-97

¹⁶⁷ Tamtéž. s. 136

¹⁶⁸ Tamtéž. s. 136-137

kteří můžeme v knize najít, Fromm zmiňuje vyhýbání se triviálním řečem, bdělost, soustředění a také schopnost snášet bolest. Na kapitole o triviálních řečech lze dobře ilustrovat Frommovo ovlivnění jeho psychoanalytickou praxí. Za triviální témata konverzace považuje například hovory o zdraví, cestování a dětech.¹⁶⁹ Dovolím si tvrdit, že většina lidí považuje tato témata konverzace za důležitá a nevidí na nich nic triviálního. Zde musíme přihlédnout k faktu, že Fromm se denně ve své ordinaci setkával s lidmi, kteří měli hluboké vnitřní problémy; ale místo toho, aby se je snažili s Frommem řešit, tak ztráceli čas tlacháním o tématech, která Fromm zmiňuje.

Postoj být je dle Fromma provázen radostí. *„Radost je pak to, co prožívám v procesu růstu směrem k cíli, kdy se staneme sami sebou.“*¹⁷⁰ Radost by si neměl člověk plést se slastí, která je pouze prožitkem tělesného uspokojení. Je-li člověk na tělesné prožitky fixován, je to znakem absence radosti. Lidskému životu v takovém případě chybí směr a hlubší smysl a ocitá se v modu „mít“. Jako náhražka za hlubší smysl života vstupuje na scénu hédonismus – filosofie slasti. Slast však člověka nenaplní zcela, ale pouze po dobu prožívání slasti. Touha po slasti je typická pro mód „mít“, kdy je člověk pro tento pocit schopen uchvátit a využívat nejen předměty, ale i lidi. Jako příklad takového uchvácení Fromm uvádí nezávazný sexuální styk, při kterém lidé nevnímají blízkost bytí, ale pouze blízkost těl. Prožívání slasti, typické pro mód „mít“ má jen krátkodobý efekt a nikdy neuspokojí člověka zcela, lidská touha po smyslu bytí zůstává nenaplněna.¹⁷¹

3.4 Frommova filosofie umění milovat

Protože Fromm pracoval jako psychoterapeut, snažil se primárně vnímat problémy svých pacientů. Z hlediska etiky se snažil především formulovat etické předpoklady správného vývoje jedince, tak aby se zdárně rozvíjel jeho potenciál a jeho vztahy k druhým. Fromm oponuje tezi Freuda, který tvrdil, že základním stavebním kamenem, na kterém stojí lidské štěstí je zdravý sexuální vztah.

¹⁶⁹ FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 26

¹⁷⁰ FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Praha: Aurora, 2014. s. 142

¹⁷¹ Tamtéž. s. 138-140

Frommovi se zdá toto tvrzení příliš omezující a za základní předpoklad naplněného života určil mezilidské vztahy obecně.

Za nejhlubší lidskou potřebu Fromm považuje překonání odloučenosti. Člověk je ve svém bytí osamocen, což ho děsí, a snaží se tento zážitek vyvolávající úzkost nějakým způsobem překonat. Fromm rozlišuje 4 způsoby, kterými může člověk tuto samotu překonat. Prvním z nich je navození orgiastických stavů, při kterých člověk ve víru slasti dočasně zapomíná na svoji úzkost. Prostředků k dosažení slasti existuje celá řada od alkoholu přes drogy až po orgasmus. Všechny prožitky slasti však mají společné to, že člověka naplní jen dočasně, po dobu, kdy člověk pociťuje slast.

Dalším způsobem, jak zážitek odloučení překonat, je konformita se společností. Zážitek jednoty, který člověk pociťuje na základě konformity není zdaleka tak silný, jako v případě orgasmických stavů. Výhodou je však jeho trvalost, protože člověk může být členem stáda prakticky nepřetržitě. Nevýhodou je ztráta individuální osobnosti člověka, který žije konformně; jeho jednání není motivováno jím samotným, nýbrž je hnáno pouze touhou splynout se společností. V primitivních kmenových společnostech může dojít ke kombinaci konformity a prožívání orgiastických stavů. Ve chvíli, kdy se stává prožívání orgiastických stavů společenskou praxí, se pocit jednoty, který člověk při tomto jednání pociťuje, ještě zvyšuje.

Třetím způsobem, kterým člověk dosahuje jednoty, je umělecká tvůrčí činnost. Při této činnosti dochází ke spojení člověka s materiálem, s nímž pracuje; podmínkou však je, že se jedná o činnost tvůrčí a nikoli pouze o tupou práci, jakou vykonávají lidé například v továrnách. Všechny tyto výše popsané způsoby jsou, dle Fromma, pouze dílčí odpovědí na otázku, kterou nám klade samota.

Poslední způsobem překonávajícím odloučenost, který jako jediný na otázku samoty odpovídá zcela, je láska.¹⁷²

Fromm lásku definuje jako „*aktivní sílu v člověku; která proráží zdi, jež dělí člověka od ostatních lidí, a sjednocuje ho s jinými; láska působí, že překoná pocit*

¹⁷² FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 17-25.

*izolace a odloučenosti, a přesto může být sám sebou, zachovat svou celost. V lásce dochází k paradoxu, že dvě bytosti splynou v jedno, a přece zůstávají dvě.*¹⁷³ Součástí lásky je schopnost dávat a přijímat. Fromm zdůrazňuje, že více naplňující je dávání než přijímání, protože v dávání člověk pociťuje svoji vitalitu. Člověk v lásce odhaluje druhému sebe sama a zároveň přijímá druhého takového, jaký je.¹⁷⁴ Fromm lásku považuje za umění. Jako ke každému jinému umění potřebuje i k tomuto člověk soubor schopností, aby toto umění ovládal.

Láska mezi lidmi obsahuje vždy prvky péče, odpovědnosti, úcty a znalosti.¹⁷⁵ Všechny tyto prvky jsou součástí zralé osobnosti člověka, Fromm takovou osobnost označuje jako člověka s „produktivní orientací“. Člověk produktivní orientace zaujímá postoj spřízněnosti se světem, jeho láska se neorientuje pouze na konkrétní osobu. V každém vztahu člověk nemiluje pouze konkrétní osobu, ale prostřednictvím této osoby miluje svět a všechny lidi včetně sebe.¹⁷⁶ Zde se opět nabízí podobnost Frommova módu „být“ a jeho pojmu produktivní orientace. Dle mého názoru se jedná o totéž.

Fromm rozlišuje 5 typů lásky podle předmětu, k němuž se láska vztahuje.¹⁷⁷ Základním typem lásky, na kterém stojí i zbylé typy, je láska bratrská. Ta je společná všem lidem a je založena na jednotě lidí. Fromm vychází z předpokladu, že všichni lidé jsou v jádru stejní. Tento fakt vede k pocitu jednoty s lidmi bez rozdílu. Schopnost milovat bratrskou láskou se projevuje nejlépe ve vztahu k lidem, kteří potřebují nějakou formu pomoci. Ve vztahu, kde člověk nemůže čekat recipocitu a jde mu pouze o štěstí druhého, se nejlépe projeví charakter člověka. Bratrská láska se dá charakterizovat jako péče o růst druhého člověka.¹⁷⁸

¹⁷³ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 27

¹⁷⁴ Tamtéž. s. 28-30

¹⁷⁵ Tamtéž. s. 32

¹⁷⁶ Tamtéž. s. 49-50

¹⁷⁷ Zajímavé je, že Fromm zde používá slovo předmět; blíže k problematice užití tohoto pojmu v kapitole *Srovnání Bubera a Fromma*.

¹⁷⁸ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 50-52

Dalším typem lásky je láska mateřská, ta je specifická tím, že se jedná o lásku, kterou dává především žena. Dostatek mateřské lásky je základním předpokladem pro zdárný vývoj člověka a buduje v člověku lásku k životu. V prvních letech života člověka je matka nejdůležitější osobou. Mateřská láska má bezpodmínečný charakter, nelze si ji nijak zasloužit a ani o ni nijak přijít. Její nevýhodou je to, že míra mateřské lásky se nedá z pozice dítěte nijak ovlivnit. Dítě je tedy v prvních letech života zcela odkázáno na schopnost matky milovat jej. Fromm spatřuje hlavní úskalí mateřské lásky v neochotě mnohých žen nechat dítě dospět. Matka se k dítěti připoutá a chce ho vidět bezmocné, tak jak tomu bylo v jeho prvních letech jeho života. Dát vyrůstajícímu dítěti svobodu a zároveň ho nepřestat milovat, považuje Fromm za nejtěžší úkol ženy při výchově dítěte.¹⁷⁹

Protipól lásky mateřské vidí Fromm v lásce otcovské, láska otce nabírá na důležitosti až později, mezi osmým a desátým rokem života dítěte.¹⁸⁰ „*Otcovská láska je láska podmíněná. Její princip je: „Miluji tě, protože plníš má očekávání, protože konáš svou povinnost, protože jsi jako já.“*“¹⁸¹ Otcovská láska je tedy založena na poslušnosti ve vztahu k otci. Je-li dítě neposlušné, tak lásku ztrácí, poslouchá-li však, tak lásku získává. Z povahy otcovské lásky vyplývá, že se dá ovlivnit a dá se na ni pracovat. Zralý dospělý člověk dospívá do stadia, kdy se v něm skloubí principy jak mateřské, tak i otcovské lásky. „*Vyzrálý člověk se osvobodil od vnějších postav matky a otce a vybudoval je v sobě...Kromě toho vyzrálý člověk miluje mateřským i otcovským vědomím, ačkoli se zdá, že si navzájem odporují. Kdyby mu zůstalo jen jeho otcovské vědomí, stal by se tvrdým a nelidským. Kdyby mu zůstalo jen jeho mateřské vědomí, snadno by ztrácel soudnost a bránil by sám sobě i jiným ve vývoji.*“¹⁸²

Výlučným typem lásky je sexuální neboli erotická láska. Fromm tvrdí, že uvnitř každého člověka existuje polarita mezi mužským a ženským principem. Každý

¹⁷⁹ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 52-55

¹⁸⁰ Fromm k určení věku dítěte, kdy nabývá na důležitosti otcovská láska používá Sullivanovu vývojovou psychologii, o tom FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 44

¹⁸¹ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 46

¹⁸² Tamtéž. s. 48

člověk je uvnitř rozpůlen, muž hledá ženu a žena muže; pouze společně mohou dojít sjednocení. Dochází – li k tomuto sjednocení pouze v tělesné rovině, pak se podle Fromma nejedná lásku v pravém slova smyslu, ale jde pouze o společné prožívání orgiastického stavu. Pouze pokud je fyzická blízkost spojená i s blízkostí duševní, tak má toto přirozené sjednocení smysl. Stejnou polaritu mužského a ženského principu, jakou můžeme nalézt u lidí, lze, dle Fromma, nalézt i v přírodě. Jedná se například o polaritu noci a dne, země a deště, nebo hmoty a ducha.¹⁸³ Fromm zde však neuvádí, který prvek v každé dvojici je mužský a který ženský. Osobně považuji „naroubování“ mužského a ženského principu na přírodní jevy, například den a noc, za antropocentrický. Těžko lze považovat například den za ryze mužský nebo ženský princip; příroda je dle mého názoru podstatně různorodější, než aby byly její jevy podřízeny polaritě mužského a ženského. Zaznamenáníhodným názorem Fromma je také tvrzení, že přirozené sjednocení mužského a ženského principu není možné v homosexuálních párech, a proto Fromm považuje homosexualitu za úchylku.¹⁸⁴

Čtvrtým typem lásky, podle Frommova rozdělení, je sebeláska. Na příkladu biblického přikázání „budeš milovat svého bližního jako sebe samého“ ukazuje, že láska k ostatním je neoddělitelná od lásky k sobě samému. Nastínil jsem, že láska je založena na bratrském typu lásky, kdy člověk miluje všechny lidi. Fromm nevidí jediný důvod, proč by měl člověk z celku lidstva vyčleňovat sám sebe.¹⁸⁵

Posledním typem lásky, který Fromm uvádí, je láska k bohu; ta je stejně jako všechny ostatní typy lásky založena na potřebě člověka překonat odloučení.¹⁸⁶ Podrobněji se budu zabývat Frommovým pojetím boha v kapitole *Fromm a náboženství*.

¹⁸³ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 38-39

¹⁸⁴ Tamtéž. s. 38-39

¹⁸⁵ Tamtéž. s. 59 - 64

¹⁸⁶ Tamtéž. s. 65-66

3.5 Frommovo pojetí psychoanalýzy

Původní psychoanalýza, tak jak ji prezentoval její zakladatel Sigmund Freud, měla za cíl především zmírnit duševní utrpení pacientů. Utrpení je dle Freuda výsledkem neuvědomování si nevědomých procesů a potlačených negativních zážitků z dětství. Tyto zážitky je třeba opět prožít, aby se dostaly na povrch a současně je třeba si uvědomit nevědomé procesy uvnitř lidské duše. K tomuto odkrytí nevědomých procesů psychoanalytikům slouží například metody hypnózy nebo výkladu snů. Pacient je dle Freuda vyléčen v momentě, kdy se mu podaří dosáhnout dostatečného uvědomění si nevědomých procesů. Poté může opět normálně fungovat ve společnosti. Dál se o něho již není potřeba starat, neboť cílem psychoanalýzy ve Freudově pojetí je pouze snížit utrpení člověka do té míry, aby mohl normálně fungovat ve společnosti. Vyšší cíle, než zmírnění utrpení člověka na sociálně přijatelnou úroveň si původní psychoanalýza nekladla.¹⁸⁷

Tento přístup se zdál pochopitelně mnohým následovníkům Freuda omezující. Mezi tyto následovníky patřili například Harry Stack Sullivan, Karen Horneyová nebo právě Erich Fromm. Tito lidé sice souhlasili s Freudovou metodou analýzy, nelíbil se jim však cíl Freudovi terapie, neboť psychoanalýza by měla dle jejich názoru jít ještě dál. Nově vytyčeným cílem má být šťastný a nezávislý život a nikoli pouze prostý život ve společnosti, jak tomu bylo v teorii Sigmunda Freuda.

Erich Fromm na adresu Sigmunda Freuda pronesl řadu kritických poznámek, například o tom, že psychoanalýza by se neměla zaměřovat pouze na léčení symptomů duševní nemoci. „...její skutečný historický význam spočívá v zaměření na poznání, které nalézáme v buddhismu. Je to sebeuvědomění – bdělost, plnost mysli -, které hraje v praxi buddhismu ústřední roli při dosahování lepšího stavu bytí ve srovnání se stavem bytí obyčejného člověka.“¹⁸⁸ Skutečným cílem psychoanalýzy je tedy sebepoznání a změna člověka k lepšímu. Prostor toto umění zlepšovat je vždy a skutečná analýza tedy nikdy nekončí.¹⁸⁹

¹⁸⁷ FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 53

¹⁸⁸ FROMM, Erich. *Umění naslouchat*. Praha: Aurora, 2000. s. 47

¹⁸⁹ Tamtéž. s. 45-47

Osobně si myslím, že v diskuzi o cíli psychoanalýzy mají pravdu oba, Freud i Fromm. Freudova metoda je efektivnější v tom smyslu, že analytik stihne pomoci více pacientům, protože se zaměřuje primárně na odstranění symptomů. Freudova analýza nejde dle Fromma dostatečně do hloubky a tudíž psychoanalytik logicky stihne pomoci více pacientům, pokud se zaměřuje pouze na symptomy pacienta. Daní, kterou za to musí zaplatit je fakt, že analýza zůstává primárně zaměřena na odstranění symptomů. Frommova metoda má dle jeho vlastních slov za cíl „*sebeosvobození člověka pomocí optimálního sebeuvědomění: dosažení blaha, nezávislosti, schopnosti milovat a kritického myšlení bez jakýchkoli iluzí, spíše bytí než vlastnění.*“¹⁹⁰ Z této formulace lze pozorovat, že se jedná o cíl, který je mnohem ambicióznější nežli cíl Freuda. Má-li být tohoto cíle dosaženo (stranou ponechme otázkou, zdali je to vůbec možné), musí psychoanalytik věnovat pacientovi více času a tím pádem nemůže pomoci tolika lidem. Na druhou stranu bude analýza důkladnější a efektivnější.

Fromm dále Freudovi vyčítal přílišný důraz na biologickou podmíněnost člověka a zdůrazňování důležitosti raného vývoje v životě člověka. Oproti determinaci člověka jeho biologickou podstatou a zážitky v dětství staví Fromm podmíněnost společenskou. Hlavní podíl na tom, jaký člověk je, má charakter společnosti. Jestliže je charakter společnosti nezdravý, bude tato společnost plodit nezdravé lidi. V tomto názoru lze u Fromma vidět značnou inspiraci marxismem, který také zdůrazňuje vliv společnosti na člověka.

3.6 Fromm a náboženství

Na rozdíl od Buberu, který o boží existenci nepochybuje, Fromm považuje myšlenku Boha za lidskou projekci, za symbol. Náboženské pojmy, včetně pojmu Boha, mají pouze symbolický význam; skutečnost skrývající se za nimi je lidská. „*Jakýkoli rozumný člověk se potřebuje vztahovat ke druhým. Člověk, který tuto schopnost úplně ztratí, je duševně nemocný. Není divu, že si člověk vytvořil bytosti mimo sebe, k nimž se vztahuje a které miluje a opatruje, protože tyto bytosti nepodléhají vratkosti a rozpornosti jako lidští jedinci. Je celkem snadné pochopit, že*

¹⁹⁰ FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Naše vojsko, 1994. s. 60

*se Bůh stal symbolem lidské potřeby milovat.*¹⁹¹ Bůh je tedy ve Frommově pojetí symbolem. Z tohoto pohledu je pro Fromma nejdůležitější, jaké hodnoty myšlenkové systémy jednotlivých náboženství symbolizují.

V dějinách byly lidmi vytvořeny různé podoby boha, potřeba uctívat nějakou vyšší bytost totiž k člověku patří. „...*potřeba určitého orientačního rámce a předmětu uctívání je člověku vlastní.*“¹⁹² Předmět uctívání může mít dle Fromma různé podoby, od primitivních bůžků až po abstraktní pojem Boha. Důležitý rozdíl oproti Buberově filosofii lze spatřit ve Frommově použití slovního spojení „předmět uctívání“. Dle Bubera se nám vše, k čemu přistupujeme jako k předmětu nemůže nikdy zjevit. Proto si dovolím tvrdit, že Buberovo „věčné Ty“ se této Frommově tezi vymyká. Jestliže něco Buber uctívá, tak to rozhodně není předmět.

Navzdory faktu, že Fromm pojímá boha pouze jako symbol zároveň připouští, že vztah k Bohu může mít na člověka kladný účinek. Sám viděl mnoho lidí, kteří byli vyléčeni na základě své víry. S touto zkušeností se setkal například v Lourdech a nijak víru těchto lidí nekritizuje, protože i jemu, jako lékaři lidské duše, jde především o duševní zdraví lidí. Jestliže byl někdo uzdraven svou „vírou v něco“, pak Fromm tuto metodu jinak nezlehčuje. Přesto je pro něj nejefektivnějším nástrojem k uzdravení lidské duše psychoanalýza.¹⁹³

Podle schopnosti jednotlivých náboženských systémů dovést člověka ke svobodě, lásce, radosti a pravdě dělí Fromm náboženské systémy na humanistické a autoritářské. Humanistické i autoritářské prvky existují napříč teistickými i neteistickými náboženstvími. Nejde ani tak o to, na jakém myšlenkovém a pojmovém aparátu jsou články víry postaveny. Spíše je důležité, jaké poselství vyjadřují a předávají dále. Oba typy náboženství, autoritářský a humanistický, jsou

¹⁹¹ FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora, 2003. s. 63

¹⁹² Tamtéž. s. 37

¹⁹³ FROMM, Erich. *Umění naslouchat*. Praha: AURORA, 2000, s. 66.

také smíšeny v lidském podvědomí. Každá lidská osobnost má potenciál rozvíjet humanistický i autoritářský typ náboženství.¹⁹⁴

Hlavní ctností autoritářského typu náboženství je poslušnost. Autorita si nárokuje lidský osud v jeho úplnosti a má právo, aby ji člověk za všech okolností poslouchal. Hlavní vlastností autority je fakt, že má nad člověkem plnou moc. Člověk jedná ze strachu před trestem, nikoli ve jménu dobra a lásky. Jakákoli neposlušnost je autoritou tvrdě trestána, což má za následek potlačování individuálních rysů člověka. Život člověka se zákonitě musí cele podrobit „vyššímu“ a neosobnímu cíli, který je mnohdy velmi abstraktní a vzdálený (např. posmrtný život, budoucnost lidstva). Zkrátka člověk, který vědomě či podvědomě, vyznává tento typ náboženství, nejedná ze své vlastní vůle.¹⁹⁵ Za příklad autoritářského náboženství, ve kterém je člověk bohu zcela podroben, uvádí Fromm kalvinismus nebo luteránství.¹⁹⁶ Pro autoritářské náboženství je také typický důraz na konformitu v rámci náboženské skupiny.

Humanistické náboženství se, na rozdíl od autoritářského, soustředí kolem člověka a jeho sil. Člověk by měl rozvíjet své rozumové schopnosti, aby pochopil sám sebe, své vztahy k druhým a své postavení ve vesmíru. Musí poznat pravdu z hlediska svých omezení i svých možností; zároveň rozvíjí svoji schopnost milovat druhé i sebe sama a prožívá solidaritu všech živých bytostí. Pro člověka vyznávající humanistický typ náboženství je důležité mít zásady a pravidla, které k cílům solidarity a seberealizace povedou. Náboženská zkušenost v humanistickém náboženství představuje prožitek jednoty se vším, nikoli podrobení se. Lidským cílem je zde dosáhnout co největší síly, ne co největší bezmoci; ctností je sebeuskutečnění, nikoli poslušnost.¹⁹⁷ Za humanistické formy náboženství Fromm pokládá chasidský proud v židovství, myšlení středověkých mystiků, jako například mistra Eckharta, nebo ranou podobu křesťanství a buddhismu.¹⁹⁸

¹⁹⁴ FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora, 2003. s. 44, 47.

¹⁹⁵ Tamtéž. s. 44-46

¹⁹⁶ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993, s. 42-44, 48-52

¹⁹⁷ FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora, 2003. s. 46,47

¹⁹⁸ Tamtéž. s. 46,47

Pro usnadnění dialogu mezi jednotlivými náboženstvími Fromm užívá pojem „fenomén X“. „Fenomén X“ vyjadřuje zkušenost transcendence, je vhodnější nežli pojem boha, protože ten je spjat pouze s teistickými náboženstvími. Zkušenost „fenoménu X“ je totožná se schopností vidět a prožívat život jako problém.¹⁹⁹ „Na blízkém východě bylo X vyjadřováno v pojmu nejvyššího kmenového náčelníka či krále, a tak se bůh stal nevyšším pojmem judaismu, křesťanství a islámu. Pojem „Boha“ tkví ve společenských strukturách této oblasti. V Indii mohl buddhismus vyjádřit X v odlišných formách, takže neměl zapotřebí pojmu boha jako nejvyššího vládce.“²⁰⁰ Je tedy patrné, že Fromm bere zkušenost fenoménu x jako univerzální, v různých kulturách je vyjádřena různými pojmy, nicméně jedná se o stejnou univerzálně lidskou zkušenost.

3.6.1 Vztah k judaismu

Židovská víra měla na formování Frommova myšlení velký vliv, ostatně svoji disertační práci psal Fromm právě na téma židovství.²⁰¹ I po konverzi k ateismu si zachoval k židovství kladný vztah a dokonce napsal na toto téma knihu *Budete jako bohové* pojednávající o interpretaci Starého zákona napříč dějinami.

Pojetí boha se v průběhu dějin judaismu mění a osciluje mezi humanistickým a autoritářským pojetím boha. V knize Genesis je člověk bohu zcela podroben a musí plnit jeho příkazy. Neuposlechnutí zákazu jíst jablka ze stromu poznání dobrého a zlého mělo za následek vyhnání člověka z ráje. Vyhnání z ráje symbolizuje konec jednoty člověka s přírodou, zároveň však také znamená počátek lidské autonomie. Dějiny lidské svobody začínají právě opuštěním ráje. Autoritativní obraz boha se objevuje i v dalších raných knihách Starého zákona; potopa světa nebo zničení hříšných měst Sodomy a Gomory svědčí o bohu, který člověka spíše krutě trestá než, aby s ním vedl dialog.²⁰²

¹⁹⁹ MACHOVEC, Milan. „Fenomén X“ u Ericha Fromma. *Tvar*. 1995, roč. 1995, č. 16. s. 21-25

²⁰⁰ FROMM, Erich. *Budete jako bohové*. Praha: NLN, 1993, s. 169.

²⁰¹ FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. s. 58

²⁰² FROMM, Erich. *Budete jako bohové*. Praha: NLN, 1993. s. 17-19, 55.

Postupně se však obraz boha v židovství začíná měnit. Abraham žádá po bohu dodržení zásad spravedlnosti a lásky a bůh s ním jedná. Výsledkem dialogu je smlouva mezi bohem a člověkem, ve které bůh slibuje, že lidstvo nikdy nezničí.

Bůh přestává být absolutní autoritou a začíná s člověkem vést dialog. V židovství se začínají zřetelně objevovat prvky humanistického náboženství. *„Člověk může vyzývat boha – stejně jako bůh může vyzývat člověka – protože nad oběma jsou zásady a normy.“*²⁰³ Najednou může člověk k bohu promlouvat a není odkázán pouze k poslušnosti. Postupem času se humanismus v židovství prohlubuje, vliv na tento kladný vývoj má i židovská diaspora. V atmosféře bezmoci a útlaku se formuje humanismus, jehož hlavními zásadami jsou kladný poměr k životu, pravda, svoboda, láska a spravedlnost.²⁰⁴ Zde je na místě zmínit, že, narozdíl od Fromma, Buber neměl na diasporu zdaleka tak kladný názor jako Fromm. Dle Bubera je diaspora dobou úpadku a strnulého intelektuáliství, tvůrčí epocha židovství naopak spadá do doby před diasporou.²⁰⁵

Mnohem důležitější než mít znalosti o bohu je pro Fromma něco, čemu se v židovství říká následování boha. Jestliže si člověk myslí, že zná boha, tak ve skutečnosti uctívá pouze idol a nikoli skutečného boha. Boha totiž nelze poznat, pro židovství je naopak typická myšlenka boží skrytosti. *„Jestliže bůh nemá jméno, není o čem mluvit. Ostatně jakékoli mluvení o bohu, tedy celá theologie vede k brání jména božího nadarmo; vskutku přivádí to člověka velmi blízko nebezpečí modloslužby.“*²⁰⁶ O bohu tedy není možno nic říci, bůh dokonce ani nemá jméno; až na žádost lidí bůh dovoluje, aby ho lidé nazývali velmi neurčitým jménem „Jsem, který jsem“. Pojetí boha jakožto „bezejmeného“ Fromm nazývá negativní teologii. V židovství dosáhla svého vrcholu v díle středověkého učenice Maimonida, který zavrhoval dokonce i kladné výpovědi o bohu; výroky typu „bůh je spravedlivý“ nebo „bůh je milosrdný“ pouze brání pravému poznání boha.²⁰⁷

²⁰³ FROMM, Erich. *Budete jako bohové*. Praha: NLN, 1993. s. 20-23

²⁰⁴ Tamtéž. s. 133

²⁰⁵ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času*. Praha: OIKOYMENH, 2009. s. 207

²⁰⁶ FROMM, Erich. *Budete jako bohové*. Praha: NLN, 1993. s. 37-38

²⁰⁷ Tamtéž. s. 23-30

3.6.2 Vztah ke křesťanství

Fromm ve svých úvahách o křesťanství pozoruje velký rozpor mezi raným a institucionalizovaným křesťanstvím. Dle Fromma byl Ježíš Kristus původně chápán jako syn boží v tom smyslu, že všichni jsme synové boží a jsme si rovni. Ježíš nepřišel jako spasitel a není totožný s bohem. Raná křesťanská společenství byla nekonformními společenstvími chudých a utiskovaných lidí, kteří toužili po lepším životě. Tato touha se promítla do myšlenky apokalypsy, brzkého příchodu božího království, kde si budou všichni lidé rovni a budou žít podle zásad lásky a spravedlnosti.²⁰⁸

Očekávaná apokalypsa však nenastala a křesťanství se začíná postupně institucionalizovat. Proměnou prochází i chápání postavy Ježíše Krista, který začíná být ztotožňován s bohem, přičemž jako první tuto myšlenku totožnosti Krista s bohem vyslovil svatý Pavel.²⁰⁹ Spory o pojetí Kristovy postavy vedly, mimo jiné, k formulaci řady církevních dogmat, která Fromm chápe jako velkou překážku v poznání boha. Oproti křesťanství dává Fromm přednost judaismu, jenž uznává jediné dogma, které tvrdí, že bůh jest.²¹⁰

Nejhumanističtější charakter si křesťanství zachovalo v prostředí chudých, mysticky orientovaných náboženských řádů. Ze všech křesťanských myslitelů měl na Fromma největší vliv středověký mystik Mistr Eckhart. Podle Eckharta je hlavní lidskou neřestí chtivost a ulpívání člověka na věcech, názorech a ulpívání na mínění o sobě samém. Člověk by se měl vzdát svého já na němž lpí, toto vzdání se však nemá vést k rozpadu osobnosti, ale naopak k větší ochotě se měnit.²¹¹ „V Eckhartově etickém systému je nejvyšší ctností stálá přítomnost tvůrčí vnitřní aktivity, jejímž předpokladem je překonání všech forem závislosti na já a chtivosti.“²¹²

²⁰⁸ FROMM, Erich. Mít nebo být? Praha: Naše vojsko, 1992, s. 48.

²⁰⁹ FROMM, Erich. *The dogma of Christ: and other essays on religion, psychology and culture.* London: Routledge, 2004. s. 39- 42.

²¹⁰ FROMM, Erich. Budete jako bohové. Praha: NLN, 1993, s. 23-30.

²¹¹ FROMM, Erich. Mít nebo být? Praha: Naše vojsko, 1992, s. 51-54.

²¹² Tamtéž. s. 55

3.6.3 Vztah k východním náboženstvím

Vztah k náboženstvím Východu hrál v životě Ericha Fromma významnou roli. Východní náboženství nejsou, na rozdíl od západních monoteistických náboženství, zastřeny pojmem boha a soustředí se na analýzu lidských vášní.²¹³ Tento přístup je Frommovi velmi blízký, protože analýza vášní je i předmětem psychoanalýzy. Východní náboženství neznají pravidla logiky, tak jak je formuloval Aristoteles. To Fromm chápe jako velkou výhodu, protože sama zkušenost „fenoménu x“ je paradoxní a chtít ji nějakým způsobem převést na logické myšlení je omezující. Podle aristotelské logiky nemůžou být pravdivé dva vzájemně si odporující výroky; podle logiky východních náboženství se výroky, jež jsou v rozporu, nemusí nutně vylučovat, ale mohou naopak vytvářet jednotu. Fromm tento přístup, typický pro východní náboženství, nazývá paradoxní logikou.²¹⁴

Ve východních náboženstvích není zdaleka tak velký důraz na myšlení, jako je tomu u západních teistických náboženství. Důležitější než správně myslet je správně jednat. „*Slova i myšlenkové systémy jsou nebezpečné, neboť se snadno změní v autority, které uctíváme.*“²¹⁵ Samotné myšlení může být tedy paradoxně člověku největší překážkou při hledání pravdy. Západní důraz na myšlení vedl k formulaci dogmat a spory o ně vedly často k náboženským válkám. Díky důrazu na čin místo myšlení se v dějinách východu s náboženskými válkami téměř nesetkáme.²¹⁶ Spory o pojmy tedy nebyly příčinou válek, východní náboženství totiž učí, že nejvyšší nelze poznat pomocí diskurzivní inteligence, ale pouze plným prožíváním života²¹⁷

Ze všech východních náboženství měl Fromm nejkladnější vztah k zenbuddhismu. Svědčí o tom řada jeho setkání s buddhistickým učencem Daisetzem Taitero Suzukim; roku 1957 spolu dokonce tito dva vedli v Mexico City

²¹³ *Mistr dialogu Milan Machovec: Sborník k nedožitým osmdesátinám českého filosofa.* Praha: Filip Tomáš - Akropolis, 1994. s. 119-120

²¹⁴ FROMM, Erich. *Umění milovat.* Praha: Český klub, 2010. s. 39-40

²¹⁵ FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství.* Praha: Aurora, 2003. s. 49-50

²¹⁶ FROMM, Erich. *Umění milovat.* Praha: Český klub, 2010. s. 78

²¹⁷ *Mistr dialogu Milan Machovec: Sborník k nedožitým osmdesátinám českého filosofa.* Praha: Filip Tomáš - Akropolis, 1994. s. 121.

společný seminář.²¹⁸ Poté co Fromm opustil ortodoxní židovskou víru se ve své náboženské praxi řídil zejména zenbuddhismem.²¹⁹ Na zenu Frommovi imponovaly zejména antiautoritářské tendence; zen nemá oporu v nějaké nadpřirozené autoritě, nýbrž se opírá o zdravý rozum. Ani učitelé v zenu nemají zvláštní moc, pouze učí člověka jak o sobě pochybovat a vedou ho k nezávislosti. I zde lze najít spojitost s psychoanalýzou, která, stejně jako zenbuddhismus, usiluje o osvobození člověka ze všech forem závislosti.

²¹⁸ FUNK, Rainer. *Erich Fromm*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. s. 101.

²¹⁹ Tamtéž. s. 39

4 Srovnání pojetí vztahu Já a Ty u Bubera a Fromma

Srovnání pojetí vztahu *Já a Ty* u obou myslitelů přináší podstatnou otázku; koncept *Já a Ty* je vlastní Buberovi, Fromm ho však vůbec nepoužívá. Jak tedy vymežit vztah *Já a Ty* u Fromma? Jako nejrozumnější se mi jeví použít jeho koncept *umění milovat* a srovnat ho s konceptem Buberova *Já a Ty*. Fromm pomocí konceptu umění milovat vymezuje autentický mezilidský vztah, Buber činí pomocí konceptu *Já a Ty* totéž. Z tohoto důvodu mají *Já a Ty* a umění milovat řadu společného. Dojde-li však na srovnání konceptu *Já a Ty* a *umění milovat* nebude se už jednat o *Srovnání pojetí vztahu Já a Ty u Bubera a Fromma*, nýbrž půjde o *Srovnání Buberova „Já a Ty“ s Frommovým „uměním milovat“*. Přesto ponechám původní název *Srovnání vztahu Já a Ty u Bubera a Fromma*, protože při srovnání obou filosofů budu vycházet především z Buberova pojetí vztahu *Já a Ty*.

4.1 Postoj Já a Ty a pojetí svobody

Buber hned na úvod svého nejslavnějšího díla *Já a Ty* píše, že vztah *Já a Ty* je jedním z postojů, jež může člověk ve světě zaujmout.²²⁰ Schopnost navázání vztahu *Já a Ty* je tedy otázkou postoje. Zde se Buber s Frommem shodne, protože i pro Fromma je schopnost milovat především otázkou postoje. „*Láska není především vztah k určité osobě; je to postoj, orientace charakteru, určující spřízněnost se světem jako celkem, a nikoli s jedním „objektem“ lásky.*“²²¹ Postoj je otázkou volby a možnost volby má co dočinění s hodnotou svobody.

Buber a Fromm pojmají svobodu odlišně. Pro Bubera svoboda znamená setkání s Ty. Jen v setkání s Ty jsme cele sami sebou a svobodní. „*Vždyť přece každý čin konaný celou bytostí ruší všechny dílčí činy.*“²²² Přítomnost, kterou člověk prožívá při setkání s Ty je nutnou podmínkou svobody a tato svoboda je možná jedině v přítomnosti. Míra lidské svobody je tedy nezávislá na minulých činech člověka, pokud je člověk schopen vstoupit do vztahu *Já a Ty*. Ocítá-li se

²²⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 37

²²¹ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 49

²²² BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s.44

člověk ve vztahu *Já a Ty* je svobodný, nezávisle na vnějších okolnostech.

Oproti Buberovi Fromm svobodu nechápe pouze jako fenomén přítomnosti. Pro Fromma se svoboda stává především otázkou rozhodování se, volbou. S každým dobrým a nezávislým rozhodnutím, které člověk učiní se míra jeho svobody zvyšuje. Naopak s každým špatným rozhodnutím, které nevychází z člověka samého, se míra svobody člověka snižuje.²²³ Každé lidské rozhodnutí má tedy vliv na svobodu člověka v budoucnosti. Zdá se, že oba myslitelé zaujímají ke svobodě opačné postoje. Podle Fromma je každý lidský čin ovlivněn minulostí a zároveň má důsledky pro budoucnost. Oproti tomu Buber zastává názor, že každý čin činěný celou bytostí minulost ruší a o budoucnosti člověk ještě neuvažuje, protože žije v přítomnosti vztahu *Já a Ty*. I když se na první pohled zdá, že oba myslitelé pojímají svobodu zcela odlišně, tak v některých bodech se sobě blíží. Buber například hovoří o tom, že člověk může zabloudit do odloučení, kde žije pouze v postoji *Já a Ono*.²²⁴ Dle mého názoru se do tohoto odloučení musel logicky dostat sérií špatných rozhodnutí, kdy upřednostnil svět předmětů místo vykročení směrem ke vztahu. Zde se tedy Buber přibližuje Frommovi.

4.2 Podmínky vzniku vztahu *Já a Ty*

Do vztahu *Já a Ty* lze dle Bubera vstoupit pouze celou bytostí.²²⁵ Vztah *Já a Ty* nemá zkušenostní povahu, zkušenost je totiž ve mně a nikoli mezi mnou a světem. Buber v této souvislosti mluví o tenké hraně mezi *Já a Ty* na které se během vztahu *Já a Ty* pohybujeme. Ve vztahu *Já a Ty* tedy mizí rozlišení na subjekt a objekt. Ty „...není bodem umístěným v časoprostorové síti světa“. ²²⁶ Ty nemůže být ze své podstaty nikdy předmětem, jakmile se jím stane nejedná se už o Ty, nýbrž o Ono. V tomto smyslu Buber rozlišuje protějšek a předmět. Jsoucí je pro člověk nacházejícího se v postoji *Já a Ty* protějškem, pro člověka nacházejícího se v postoji

²²³ FROMM, Erich. *Umění naslouchat*. Praha: Aurora, 2000. s. 90

²²⁴ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 108

²²⁵ Tamtéž. s. 37

²²⁶ Tamtéž. s. 41

Já a Ono předmětem.²²⁷ Tyto Buberovy názory jsou v rozporu s tvrzením Fromma, jenž dokonce jednu z podkapitol ve své knize *Umění milovat* nazval *Předměty lásky*.²²⁸ Fromm opakovaně nazývá věci jež milujeme předměty. Proč Fromm užívá slovo předmět? Pokud užívá slovní spojení předmět lásky vědomě, pak nahlíží milovanou osobu v postoji *Já a Ono*. Jiným důvodem užití slova předmět může být snaha Fromma přiblížit knihu co nejširšímu spektru čtenářů, daní za tuto snahu je lehkovážnější zacházení s pojmy, v tomto případě s pojmem předmět. To koresponduje s faktem, že Fromm byl primárně psychoanalytikem, nikoli filosofem tak jako Buber. Fromm tudíž nebyl zběhlý ve filosofické terminologii. Na tomto místě je třeba připomenout Buberovu kritiku psychoanalýzy, kdy psychoanalýze vytýká vágní zacházení s pojmy.²²⁹

Rozdílné stanovisko zaujímají Buber a Fromm i u otázky poznání toho, zda-li je člověk v autentickém vztahu. Jinak řečeno: Jak člověk pozná že už je ve vztahu *Já a Ty* a není ve vztahu *Já a Ono*? Buber píše, že se tak neděje na základě toho, že by člověk vyznával a uskutečňoval nějaké hodnoty či ideje. Naopak hodnoty a ideje se týkají zkušenosti, tudíž se jejich prostřednictvím nemůžeme dostat k živé přítomnosti, která je nezbytným předpokladem vztahu *Já a Ty*. Buber tedy neuvádí žádné konkrétní hodnoty, které by člověku mohly naznačit, že jde správným směrem, směrem ke vztahu. Jediné o co ve vztahu *Já a Ty* jde je plné přijímání živé přítomnosti.²³⁰

Narozdíl od Bubera, Fromm uvádí konkrétní hodnoty, které náležejí k láskyplnému vztahu. Vztah je pro Fromma uměním, a stejně jako u každého jiného umění musí člověk ovládat určité schopnosti, aby byl schopen danou činnost vykonávat. K tomu, aby byl člověk schopen milovat musí mít dostatek kázně, soustředění a trpělivosti. Zároveň musí mít pocit nejvyšší naléhavosti, na lásce by mu mělo záležet ze všeho nejvíc. Bez pocitu naléhavosti by člověk nebyl dostatečně

²²⁷ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 58

²²⁸ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010.s. 49

²²⁹ ROGERS, Carl Ransom et al. *Rozhovory s Carlem R. Rogersem: M. Buber, P. Tillich, B.F. Skinner, M. Polanyi, G. Bateson*. Praha: Portál, 2016. s. 28

²³⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 107

motivován k tomu učit se lásce.²³¹ Na příkladu přístupu Bubera a Fromma k hodnotám lze vysledovat, že Buber je v popisu konkrétních hodnot spjatých se vztahem *Já a Ty* zdrženlivý. Dokonce jde ještě dál a říká, že hodnoty nemají se vztahem *Já a Ty* co dočinění. „*Všechno, co lidský duch kdy vymyslel a vynalezl, pokud jde o předpisy, sdělitelnou přípravu, cvičení, pohroužení, nemá co činit s prajednoduchým faktem setkání.*“²³² Fromm se vydává jiným směrem a dává čtenáři praktické rady k tomu, jak navázat vztah. Dokonce poslední kapitola v jeho knize *Umění milovat* nese název *Praxe lásky*.

4.3 Reciprocita ve vztahu Já a Ty

Buber pomocí reciprocit přímo definuje vztah: „*Vztah je vzájemnost.*“²³³ Buber chápe recipročně i vztah k věčnému Ty. „*Jak by mohl existovat člověk, kdyby ho Bůh nepotřeboval, a jak bys mohl existovat ty? Ty potřebuješ Boha, abys byl, a Bůh potřebuje tebe – právě k tomu, co je smyslem tvéh života.*“²³⁴ Jestliže není reciprocita ve vztahu přítomna, nejedná se už o vztah *Já a Ty*, ale jde o vztah *Já a Ono*.

Buber v rozhovoru s americkým psychologem Carlem Rogersem mluví o tom, že například ve vztahu psychoterapeut – pacient se o vztah *Já a Ty* nejedná. Pacient nepřichází k psychoterapeutovi za účelem navázání vztahu, chce jen jeho pomoc. Z tohoto důvodu se dle Bubera nejedná o vztah *Já a Ty*, protože jde o vztah jednostranný, n reciproční. Dále Buber argumentuje tím, že psychoterapeut vidí pacienta takového jaký je, ale pacient podobným způsobem psychoterapeuta nevidí.²³⁵ I když je motivem psychoterapeuta pacientovi pomoci, nevstupuje s ním do vztahu *Já a Ty*, protože se nejedná o vztah reciproční.

²³¹ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 103-108

²³² BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. s. 107

²³³ Tamtéž. s. 41

²³⁴ Tamtéž. s. 111

²³⁵ ROGERS, Carl Ransom et al. *Rozhovory s Carlem R. Rogersem: M. Buber, P. Tillich, B.F. Skinner, M. Polanyi, G. Bateson*. Praha: Portál, 2016. s. 15-16

Fromm uvádí za počátek schopnosti milovat lásku k chudým a bezmocným; zkrátka ke všem, kteří nám nemohou lásku z různých důvodů vrátit. „*Láska se začíná rozvíjet jen v lásce k těm, kteří neslouží naším cílům.*“²³⁶ Je tedy patrné, že pokud není člověk schopen milovat bezpodmínečně, pak není schopen milovat vůbec. Až ze schopnosti bezpodmínečné lásky se rodí schopnost vstoupit do recipročního vztahu. V souvislosti s reciprocitou lze tvrdit, že přístupy Bubera a Fromma jsou si značně vzdálené. Buber pomocí reciprocit vymezuje vztah *Já a Ty*, Fromm naopak reciproční vztah chápe až jako důsledek lidské schopnosti milovat bezpodmínečně. V souvislosti s reciprocitou ve vztahu lze tvrdit, že pro Bubera je primární vztah *Já a Ty* založený na vzájemnosti. Vztah *Já a Ty* je původnější než *Já a Ono*, a proto se člověk na počátku svého života setkává nejdříve s „Ty“ ve vzájemném vztahu. Oproti tomu pro Fromma je prvotním vztahem, s nímž se člověk na světě setká nerekiproční vztah matky k dítěti, přičemž se jedná o lásku, kde je dítě na matce zcela závislé.

4.4 Vztah k Bohu

Pro Bubera je vztah k Bohu nejvyšší formou vztahu *Já a Ty*. „*Já a Ty dochází své největší koncentrace a projasnění v náboženské skutečnosti, v níž se ono neomezeně Jsoucí stává mým partnerem jako absolutní osoba.*“²³⁷

Naproti tomu pro Fromma je bůh symbol lidské potřeby vztahovat se k něčemu. Pro Fromma bůh nepředstavuje osobu, tudíž s ním nelze vést dialog tak, jak je tomu u Bubera. Vztah s bohem je dle Fromma pouze vztahem imaginárním a nikdy se tedy pro Fromma nemůže stát vztahem *Já a Ty* tak, jak ho definuje Buber.

Z hlediska Buberovy filosofie tkví problematičnost Frommova přístupu v tom, že Fromm nevychází na onu úzkou hranu za subjektivní, před objektivní, mezi *Já a Ty*.²³⁸ Fromm nevychází na rozdíl od Bubera Bohu vstříc. Nevystupuje ze subjektu, ale naopak je uzavřen sám v sobě a volání věčného Ty chápe pouze jako výraz svých vlastních subjektivních potřeb. Dle Buberovy filosofie lze Fromma označit za

²³⁶ FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 2010. s. 51

²³⁷ BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 58

²³⁸ BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. s. 152

nenáboženského člověka, protože Fromm neoslovuje boha „Ty“ a tudíž k němu nemá osobní vztah.

Buber i Fromm v náboženství akcentovali mystické prvky a oba myslitelé si mystických náboženských proudů, například chasidismu, velmi cenili. Fromm chápe mystiku jako něco, při čemž se člověk může stát bohu podobným. Zároveň Fromm poukazuje i na náboženské myslitele, kteří chápali mystiku jako cestu k úplnému smazání rozdílu mezi člověkem a bohem.²³⁹ Naproti tomu názor Bubera na možné splnutí boha a člověka je přesně opačný; člověk a bůh nikdy nemůžou být jedno. I na nejvyšším stupni lidství zůstává mezi bohem a člověkem propastný rozdíl, i přesto, že jsou svobodnými partnery v dialogu.²⁴⁰ Splnutí boha a člověka by znamenalo konec vztahu *Já a Ty* mezi bohem a člověkem, protože bůh už by nebyl protějšekem, se kterým je možné se setkat.

²³⁹ FROMM, Erich. *Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*. Praha: Lidové nakladatelství, 1993. s. 55-56

²⁴⁰ POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha: Ježek, 1995. s. 21

Závěr

Cílem práce bylo srovnat pojetí vztahu dvou významných filosofů 20. století, Martina Bubera a Ericha Fromma. Přípravnou fází k tomuto cíli bylo představení životopisů obou myslitelů a následné představení jejich pojetí autentického mezilidského vztahu. Část srovnání pojetí vztahu *Já a Ty* byla provedena při příležitosti výkladu filosofie Ericha Fromma; ten byl představen jako druhý v pořadí, tudíž už bylo možné porovnat některé z jeho myšlenek s myšlenkami Buberovými. Porovnání obou filosofů v dílčích oblastech týkajících se vztahu *Já a Ty* bylo provedeno na konci práce.

V průběhu práce se ukázalo, že porovnat pojetí vztahu *Já a Ty* u Bubera a Fromma bylo obtížné, protože oba filosofové používají odlišné pojmy. Zde je namístě dodat, že používání odlišných pojmových soustav je způsobem tím, že Buber je primárně filosofem, naproti tomu Fromm byl zaměstnáním psychoanalytik. S tím souvisí i fakt, že Buber vytvořil vlastní ucelenou filosofickou koncepci toho, jak se člověk staví ke světu. Naproti tomu Frommovi myšlenky nejsou ucelenou filosofickou teorií, ale mají spíše charakter konkrétních etických rad, případně se jedná o psychologické studie člověka. Z tohoto důvodu Fromm ve svých knihách mnohem častěji odkazuje na příklady chování lidí s nimiž se setkal při své psychoanalytické praxi.

Věřím, že práce by mohla být přínosem na poli diskuze mezi neomarxismem a filosofií dialogu, jakkoli jsou si oba tyto filosofické proudy na první pohled vzdáleny. Srovnání určitě nebylo vyčerpávající, snažil jsem se držet tématu vztahu *Já a Ty*.

Během psaní práce jsem si kladl otázku, jak by se dala filosofie obou myslitelů vyučovat na střední škole. Zastávám názor, že v dnešní době zaměřené na výkon a na hromadění ekonomických statků je více než žádoucí zdůrazňovat význam autentického mezilidského vztahu. Zároveň je třeba pokusit se ve studentech vzbudit následující otázky: Jak navázat vztah *Já a Ty*? Jaký má vztah *Já a Ty* smysl? Věřím, že pokud si alespoň někteří studenti tyto otázky položí a jestliže budou schopni vynakládat úsilí na vybudování kvalitních vztahů, tak má představení myšlenek Martina Bubera a Ericha Fromma smysl. Ještě důležitější pro

výuku myšlenek Bubera a Fromma je každodenní přístup učitele ke studentům. Učitel by se měl snažit vstupovat do vztahu Já a Ty, s každým studentem alespoň na okamžik navázat vztah. Zároveň by se měl ve vztahu ke studentům řídit zásadami kázně, soustředění, trpělivosti a nejvyšší naléhavosti, tak jak to navrhuje Fromm.

Z osobní zkušenosti vím, že reflexe myšlenek Martina Bubera a Ericha Fromma má praktický význam pro život člověka. Oba autoři se snaží najít klíč k nalezení láskyplného vztahu. Přemýšlení o podmínkách jeho vzniku vede ke zlepšení schopnosti navazovat a udržovat vztahy, což činí člověka šťastnějším. Motivací k napsání práce tedy byl osobní zájem o dané téma; věřím, že nové podněty pro přemýšlení o něm, rozšiřují člověku obzory a nutí člověka žít svůj život naplno.

Seznam použité literatury

Primární literatura

1. BUBER, Martin. *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997. ISBN 80-7017-109-X.
2. BUBER, Martin. *Život chasidů*. Přeložil Alena BLÁHOVÁ. Praha: Arbor vitae, 1994.
3. BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. Krystal (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-480-8.
4. BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. Krystal (Vyšehrad). ISBN 80-7021-515-1.
5. BUBER, Martin. *Extatická vyznání: mystická svědectví různých dob a národů*. Přeložil Ruth J. WEINIGER. V Praze: Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-646-8.
6. BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění: Martin Buber ; přeložila Alena Bláhová*. Přeložil Alena BLÁHOVÁ. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. ISBN 80-7017-072-7.
7. BUBER, Martin. *Názory*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1996. ISBN 80-85844-25-7.
8. BUBER, Martin. *Gog a Magog: chasidská kronika*. Přeložil Zdeněk JANČAŘÍK. Praha: Mladá fronta, 1996. ISBN 80-204-0604-2.
9. BUBER, Martin. *Já a Ty*. Přeložil Jiří NAVRÁTIL, Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4
10. BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994. ISBN 80-85885-08-5.
11. BUBER, Martin. *Obrazy dobra a zla*. Překlad Mária Schwingerová. Olomouc: Votobia, 1994. 129 s. Malá díla velkých filosofů. ISBN 80-85885-17-4.

12. BUBER, Martin. *Předsudky mládeže: proslov k židovské mládeži v Praze dne 13. ledna 1937*. V Praze: Sionistický obvodový výbor pro Čechy, 1937.
13. BUBER, Martin. *Obrazy dobra a zla*. Olomouc: Votobia, 1994.
14. FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0225-9.
15. FROMM, Erich. *Mít, nebo být?*. Vyd. tohoto překladu 2. Přeložil Jan LUSK. Praha: Aurora, 2014. ISBN 978-80-7299-106-8.
16. FROMM, Erich. *Umění naslouchat*. Praha: Aurora, 2000. ISBN 80-85974-85-1.
17. FROMM, Erich. *Umění milovat*. V Českém klubu 6. vyd. Přeložil Jan VINAŘ. Praha: Český klub, 2010. ISBN 978-80-86922-32-4.
18. FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studie*. Přeložil Jindra HUBKOVÁ. Praha: Earth Save, 2009. ISBN 978-80-86916-10-1.
19. FROMM, Erich. *Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*. Praha: Lidové nakladatelství, 1993. Edice 21. ISBN 80-7106-075-5.
20. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997. ISBN 80-7106-232-4.
21. FROMM, Erich. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora, 2003. ISBN 80-7299-066-7.
22. FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. Český klub. ISBN 80-85637-28-6.
23. FROMM, Erich. *Mýtus, sen a rituál*. Praha: Aurora, 1999. ISBN 80-85974-70-3.
24. FROMM, Erich. *Opravdové přátelství podle nauky Buddhovy: suvenýr ke 100. narozeninám ctihodného Maháthery Nyánaponiky*. Olomouc: Votobia, 2001. ISBN 80-7198-461-2.

25. FROMM, Erich. *The dogma of Christ and other essays on religion, psychology and culture*. London: Routledge, ©2004. xvii, 181 s. Routledge classics. ISBN 0-415-28999-8.
26. FUNK, Rainer. *Erich Fromm ; Z něm.orig.přel.Vlastislava Žihlová*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994. ISBN 80-7106-086-0.

Sekundární literatura:

1. BLAHA, Josef. *Malá zamyšlení: několik pohledů židovské filosofie a poesie na dnešní dobu*. Brno: Marek Konečný, 2006.
2. BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času*. Praha: OIKOYMENH, 2009. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-299-8.
3. CORETH, Emerich, ed. *Filosofie 20. století*. Přeložil Břetislav HORYNA. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2006. Dějiny filosofie (Nakladatelství Olomouc). ISBN 80-7182-209-4.
4. MACHOVEC, Milan. Fenomén X v díle Ericha Fromma. Referát ze symposia mezinárodní společnosti Ericha Fromma v Praze v březnu 1995. Vyšlo tištěno v časopisu Tvar, 1995/16 (5. 10.), s. 21–32.
5. *Mistr dialogu Milan Machovec: Sborník k nedožitým osmdesátinám českého filosofa*. Praha: Filip Tomáš - Akropolis, 1994. ISBN 80-86903-13-3.
6. NĚMEC, Jiří, ed. *Bolest a naděje: deset esejí o osobním zrání*. Překlad Miloš Černý. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 1992. 269 s. ISBN 80-7021-056-7.
7. POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. 2., rozš. vyd., (V nakl. Ježek 1.). Praha: Ježek, 1995. 106 s. Filosofické texty. Velká řada; sv. 4. Studium; sv. č. 80. ISBN 80-85996-01-4.
8. ROGERS, Carl Ransom et al. *Rozhovory s Carlem R. Rogersem: M. Buber, P. Tillich, B.F. Skinner, M. Polanyi, G. Bateson*. Praha: Portál, 2016.
9. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon. 1992. ISBN 80-7113-058-3.

Internetové zdroje

1. FRIEDMAN, Maurice Stanley. *Martin Buber: The list of dialogue (online)*. 25. července 2010, (cit. 1.července 2017) dostupné na <http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Friedman%2C%20Maurice%20S.%20-%20Martin%20Buber%20-%20The%20Life%20of%20Dialogue.pdf>. s. 306