

**Univerzita Hradec Králové**

Pedagogická fakulta

Katedra kulturních a náboženských studií

**Lidská destruktivita a svoboda podle S. Freuda, E.**

**Fromma a R. Girarda**

**The Human Destructivity and Freedom by S. Freud, E.**

**Fromm and R. Girard**

**Bakalářská práce**

Autor: Markéta Slatinová

Studijní program: Transkulturní komunikace

Vedoucí práce: ThLic. František Burda, Th.D.

Oponent práce: Mgr. Luděk Jirka, Ph.D.



## Zadání bakalářské práce

<b>Autor:</b>	<b>Markéta Slatinová</b>
Studium:	P15P1025
Studijní program:	B6107 Humanitní studia
Studijní obor:	Transkulturní komunikace
<b>Název bakalářské práce:</b>	<b>Lidská destruktivita a svoboda podle S. Freuda, E. Fromma a R. Girarda</b>
Název bakalářské práce AJ:	The Human Destructivity and Freedom by S. Freud, E. Fromm and R. Girard

### **Cíl, metody, literatura, předpoklady:**

Tématem této bakalářské práce je lidská destruktivita a svoboda z pohledu S. Freuda, E. Fromma, R. Girarda. Každá z těchto osobností se zabývá otázkou původu lidské destruktivity a svobody. Cílem práce je srovnávání rozdílů pojetí člověka a jeho agresivity, destruktivity a svobody z pohledu již zmíněných autorů. The topic of this bachelor theses is human Destructivity and Freedom from the view of S. Freud, E. Fromm, R. Girard. Each of those personalities focus on the origin of human Destructivity and Freedom. The aim of this theses is to compare the differences between the concept of man and his Agresivity, Destructivity and Freedom from the view of the authors mentioned above.

FROMM, Erich. Anatomie lidské destruktivity. Praha : Lidové noviny, 1997. ISBN 80-7106-232-4. FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. Praha : Hynek, 1998. ISBN 80-86202 FROMM, Erich. Strach ze svobody. Praha : Naše vojsko, 1993. ISBN 80- 206-0290-9. GIRARD, René. Obětní beránek, Praha 1997 GIRARD, René, Pierpaolo ANTONELLO a Joao Cezar de Castro ROCHA. O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joaem Cezarem de Castro Rocha. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. KIRWAN, Michael. René Girard: uvedení do díla. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. NIETZSCHE, Friedrich. Genealogie morálky: polemika. Praha: Aurora, 2002. ISBN 80-7299-048-9. FROMM, Erich. Lidské srdce. Praha : Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. ISBN 80-85637-28-6 FROMM, Erich. Umění být. Praha : Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206- 0225-9. LORENZ, Konrad. Takzvané zlo. 2. vyd., v naklad. Academia 1. vyd. Přeložil Alena VESELOVSKÁ. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1098-X FREUD, Sigmund. O člověku a kultuře. Praha: Odeon, 1990. Eseje (Odeon). ISBN 80-207-0109-5. FREUD, Sigmund. Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika. Přeložil Ludvík HOŠEK. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997. Sebrané spisy Sigmunda Freuda. ISBN 80-86123-01-4. FREUD, Sigmund. Charakter a anální erotika, in: Vybrané spisy, sv. III, Praha 1971.

Garantující pracoviště: Katedra kulturních a náboženských studií,  
Pedagogická fakulta

Vedoucí práce: ThLic. Petr František Burda, Th.D.

Oponent: Mgr. Luděk Jirka, Ph.D.

Datum zadání závěrečné práce: 29.3.2017

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem svou diplomovou práci vypracovala samostatně a uvedla v ní veškerou literaturu a ostatní prameny, které jsem použila.

V Hradci Králové, dne \_\_\_\_\_

.....

Markéta Slatinová

## **Poděkování**

Ráda bych touto formou poděkovala vedoucímu mé bakalářské práce panu ThLic. Františku Burdovi, Th.D., za odborné vedení, cenné rady, trpělivost a podporu.

## **Anotace**

SLATINOVÁ, Markéta. *Lidská destruktivita a svoboda podle S. Freuda, E. Fromma a R. Girarda*. Hradec Králové: Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2019. 107 stran. Bakalářská práce.

Tématem této bakalářské práce je lidská destruktivita a svoboda z pohledu Sigmunda Freuda, Ericha Fromma a Reného Girarda. Každá z těchto významných osobností se zabývala otázkou původu lidské destruktivity a svobody. Cílem této práce je srovnání rozdílů pojetí člověka a jeho agresivity, destruktivity a svobody z pohledu již zmíněných autorů.

Klíčová slova: Sigmund Freud, Erich Fromm, René Girard, destruktivita, svoboda, pudy, agrese, touha, kultura, mimeze

## **Annotation**

SLATINOVÁ, Markéta. *The Human Destructivity and Freedom by S. Freud, E. Fromm and R. Girard*. Hradec Králové: Faculty of education, University of Hradec Králové, 2019. 107 pages.  
Bachelor Degree Thesis.

The topic of this bachelor theses is human Destructivity and Freedom from the view of Sigmund Freud, Erich Fromm and Rene Girard. Each of those personalities focus on the origin of human Destructivity and Freedom. The aim of this theses is to compare the differencies between the concept of man and his Agresivity, Destructivity and Freedom from the view of the authors mentioned above.

Key words: Sigmund Freud, Erich Fromm, René Girard, destructivity, freedom, instincts, aggression, desire, culture, mimesis

## Obsah

1. Úvod.....	11
1.1. Cíle práce, výzkumné otázky, hypotézy.....	12
1.2. Metodologie.....	14
1.3. Terminologické vymezení.....	15
2. Freud a jeho pohled na lidskou destruktivitu a svobodu .....	18
2.1. Pudová teorie.....	18
2.1.1. Otázka lidské přirozenosti a svobodné vůle .....	19
2.1.2. Pojetí svobody a původ destruktivity .....	20
2.1.3. Struktury osobnosti.....	21
2.1.4. Obranné mechanismy .....	24
2.2. Pud života a pud smrti (ambivalence mezi láskou a nenávisť) .....	25
2.2.1. Agresivita a destruktivita jako součást pudu smrti nebo pudu života?.....	26
2.2.2. Eros a Thanatos jako popudy života a smrti jednotlivce i společnosti .....	28
2.3. Svědomí jako regulátor svobody a destruktivity .....	29
2.3.1. Oidipovský komplex .....	30
2.4. Kulturní přesah pudové podstaty člověka .....	32
2.4.1. Svědomí jako základ nesvobodné kultury a důsledek zkrocení destruktivních pudů .....	33
2.4.2. Prvotní vražda.....	33
2.4.3. Nesvobodná kultura a jedinec jako její součást.....	35
2.4.4. Psychoanalýza jako východisko .....	36
3. Fromm a jeho pohled na lidskou destruktivitu a svobodu.....	39
3.1. Humanistická, sociální a existenciální teorie .....	39
3.1.1. Otázka lidské přirozenosti a svobodné vůle.....	40
3.1.2. Charakter .....	42
3.1.3. Pojetí svobody a původ destruktivity .....	44
3.1.3.1. Pojetí svobody .....	44
3.1.3.2. Původ destruktivity.....	46
3.1.3.3. Vztah ke světu a ostatním lidem jako zrcadlo svobody a destrukce v nás .....	47

3.1.3.4. Individualizace člověka jako součást svobody i destruktivity.....	48
3.2. Svoboda a mechanismy úniku.....	50
3.2.1. Autoritářství.....	51
3.2.2. Destruktivita.....	52
3.2.3. Konformita automatů.....	54
3.3. Vlk nebo ovce?.....	55
3.3.1. Agrese jako součást svobody a začátek destruktivity.....	56
3.3.2. Benigní agrese (nezhoubná).....	57
3.3.3. Boj za svobodu a skrytá destruktivita.....	58
3.3.4. Maligní agrese (zhoubná).....	59
3.3.5. Nekrofilie.....	62
3.4. Sociokulturní, humanistická teorie kultury.....	63
3.4.1. Historická perspektiva svobody a destruktivity.....	63
3.4.2. Základní faktory skupinové destruktivity.....	66
3.4.2.1 Skupinový narcismus.....	66
3.4.2.2. Války.....	67
3.5. Biofilie (být) X nekrofilie (mít).....	69
3.5.1. Biofilie.....	69
3.5.2. Nekrofilie.....	70
3.5.3. Nekrofilní kultura.....	71
3.5.4. Svoboda v kultuře jako východisko omezující destruktivitu.....	72
4. René Girard a jeho pohled na lidskou svobodu a destruktivitu.....	74
4.1. Mimetická teorie.....	74
4.1.1. Otázka lidské přirozenosti a svobodné vůle.....	75
4.1.2. Původ destruktivity.....	77
4.2. Mimetická teorie kultury.....	78
4.2.1. Mimetická touha – původ destruktivity a nevědomosti své nesvobody.....	78
4.2.2. Mimetická rivalita.....	79
4.2.3. Mimetická krize.....	80



4.2.4. Perzekuční mechanismus.....	81
4.2.5. Nevědomost o nevině oběti – nekončící proces zamaskování násilí.....	82
4.3. Vztah svobody a destruktivity v mimetickém mechanismu.....	83
4.3.1. Mýtus versus antimýtus (křesťanství) .....	84
4.3.2. Konverze jako východisko osvobození z destruktivního násilí.....	86
4.3.3. Moderní doba a problém destruktivity a svobody.....	87
5. Srovnání rozdílů v pojetí lidské destruktivity a svobody .....	90
5.1. Touha.....	90
5.2. Prvotní vražda.....	91
5.3. Vina .....	92
5.4. Kultura.....	92
5.5. Náboženství.....	94
5.6. Moderní doba .....	95
5.7. Uvědomění jako východisko osvobození.....	96
6. Transkulturní perspektiva.....	98
6.1. Transkulturalita .....	98
6.2. Transkulturní reflexe svobody a destruktivity.....	99
6.3. Transkulturní reflexe třech teorií.....	100
7. Závěr.....	103
8. Seznam použitých pramenů.....	106

## 1. Úvod

Tato bakalářská práce se zabývá pojetím dvou fenoménů a jejich provázanosti. A sice svobodou člověka a jeho sklonem k destruktivnímu chování. Komparativní metodou se pokusíme nastínit a porovnat pohledy, názory a hlavní teze Sigmunda Freuda, Ericha Fromma a Reného Girarda na danou tematiku. Tito autoři mají na lidskou destruktivitu a svobodu spíše odlišné názory, často se vzájemně kritizují. To však neznamená, že by u zmíněných autorů nebyla nalezena shoda v jednotlivých částech jejich teorií. Naopak vědci ve svých teoriích na sebe většinou navazují a jednotlivé koncepty rozvíjí.

Práce je rozdělena do tří hlavních částí inspirovaných výše zmíněnými osobami a jejich teoriemi. V každé hlavní kapitole se pokusíme nastínit původ lidské destruktivity a svobody v souvislosti s lidskou přirozeností. Dále se budeme zabývat vzájemným vztahem destruktivity a svobody, jejich výhodami i problematikou. Dalším klíčovým bodem v této práci bude zaměření na ovlivnění svobody a destruktivity kulturními a sociálními procesy. V neposlední řadě se zaměříme v každé hlavní kapitole na rozuzlení teorie a východisko každého vědce. Průběžně můžeme vyzorovat vzájemnou inspiraci, návaznost či odlišnost teorií. Druhá část práce bude věnována samostatné komparaci pohledů třech vědců na téma svobody a destruktivity. Třetí část je věnována transkulturní perspektivě. V závěru práce budou pohledy tří vědců shrnuty a stručně porovnány.

Destruktivita a svoboda, jakožto dva fenomény jsou po dlouhou dobu až dodnes velice často řešenou otázkou. Destruktivita, coby ničivá činnost, se nachází všude, na naší planetě i ve vesmíru. V této práci nás bude zajímat zejména specificky lidská destruktivita, která dřímá v nás samotných po několik set let. Zároveň v sobě každý jedinec nese touhu po svobodě. Zdá se, že i přes intenzivní touhu lidé nevědí, jak svobody dosáhnout nebo jak ji správně uchopit. Mnohým z nás pocit svobody chybí. Další část lidské populace se snaží ze svobody uniknout. Svoboda a destruktivita jsou součástí každého člověka, ať už vědomě či nevědomě. Tyto dva úkazy nalezneme i v každé kultuře. Zdají se býti přesahujícími faktory napříč všemi kulturami, subkulturami a národnostmi. To je také jeden z důvodů, proč jsme si zvolili právě téma lidské svobody a destruktivity. Nejen, že je toto téma velice často řešeným problémem, ale také úzce souvisí se studovaným oborem.

Pojem svoboda je ambivalentní, má široký význam, a tudíž je velmi těžce definovatelný. Na svobodu lze nahlížet z různých úhlů pohledů. Můžeme se zaměřit na základní úroveň pouhého jedince, větší společenské celky či celou lidskou společnost. Avšak stále je to pořád jeden pojem svoboda – který si utváříme my lidé. Svoboda je spojena s naším jednáním, které je vytvářeno na základě pudů, emocí, rozumu, prostředí, mezilidských vztahů a dalších sociokulturních jevů. Má kladné i záporné stránky, vše záleží na tom, jak ji uchopíme. Lidské emoce, pudy a touhy, které mnohdy pramení z nevědomí, velmi ovlivňují lidský život, pocit svobody a destruktivní tendence či procesy. Stejně tak omezují svobodu člověka kulturní prostředí, etické normy a nařízení.

Lidská destruktivita je jev, který se vyznačuje nejen nedostatkem svobody, ale také jejím nesprávným pochopením a uchopením. Opět již zmíněné emoce - láska, empatie, nenávist, agrese a s tím související destruktivita jsou vzájemně propojeny se svobodou. Se svobodou a destruktivitou je spojena také odpovědnost. Toto vše dohromady tvoří sociokulturní kontext. Každá osoba by měla být zodpovědná za své činy. Avšak nelze striktně říci, do jaké míry naše činy (i ty destruktivní) vychází ze svobodné vůle. Jedinec tvoří společnost a naopak. Člověk disponuje destruktivními tendencemi i touhou po svobodě. Míru svobody a projevení destrukce ve velké míře určuje společnost. Jsou vzájemně provázány, potřebují se a ovlivňují.

### **1.1. Cíle práce, výzkumné otázky, hypotézy**

Záměrem této práce je představení pohledu na lidskou destruktivitu a svobodu z pera tří výrazných osobností, které se danou tematikou zabývaly. Pokusíme se také porovnat rozdíly v jejich pojetí člověka, původu destruktivních sklonů a chápání svobody. Jak jsme již nastínili výše, definice svobody i destruktivity není jednoznačná. Svoboda je každým jedincem, tedy i vědcem, individuálně chápána, utvářena a prožívána. Otázkou je, do jaké míry je svoboda vůbec možná. Než si položíme základní výzkumné otázky, na které se v práci budeme snažit odpovědět, stanovíme si hypotézu.

Hypotéza: Člověk nemůže být nikdy zcela svobodný. Důležitým omezujícím faktorem svobody je, že se nemůže zcela vymanit z destruktivních tendencí. Jeho svobodu i destruktivitu determinují pudy a sociální vlivy natolik, že se od nich nedokáže beze zbytku oprostit. Mezi svobodou a destruktivitou vládne ambivalentní vztah, který neustále ovlivňuje chování člověka.

Hlavním cílem naší bakalářské práce není snaha hodnotit, zda je názor či teorie jednoho vědce užitečnější či přijatelnější. Bezesporu všechny tři názory jsou velmi významné a značně přispěly k výzkumu tématiky. Tato práce si stanovuje cíl komparace, tedy porovnání aspektů v pojetí svobody a destruktivity u již zmíněných autorů. Chceme se zaměřit nejen na rozdílnosti, ale také podobnosti a návaznost ve vědeckých přístupech. Na základě této komparace se nám naše hypotéza vyvrátí či potvrdí.

Pro dosažení hlavního cíle je potřebné stanovit si dílčí cíle:

- 1) Popsat pohledy na původ lidské destruktivity u třech zmíněných autorů
- 2) Definiovat podstatu pojetí svobody u třech zmíněných autorů
- 3) Reflektovat jejich obraz člověka a z něj vyplývající obraz kultury
- 4) Vypořádat návaznost a rozdílnost jejich teorií

Poté si můžeme položit základní výzkumné otázky, které se vždy pojí s teoriemi třech vědců:

1. „Do jaké míry je člověk opravdu svobodný?“
2. „Je člověk natolik svobodný, aby si v jakémkoli okamžiku mohl zvolit dobro, nebo je determinován pudy či nějakými silami uvnitř sebe i v okolí?“
3. „V jakém jsou vztahu lidská destruktivita a svoboda?“
4. „Do jaké míry je agrese přijatelná?“, „Jakým způsobem ji můžeme ovlivnit?“
5. „Je nějaké východisko, jak se vymanit z destruktivního chování?“
6. „Lze být naprosto autentický a svobodný?“
7. „Lze označit touhu po svobodě jako transkulturní fenomén?“

Na tyto otázky existuje mnoho odpovědí. Tato bakalářská práce se snaží nalézt odpovědi opřené o tři významné autory.

## 1.2. Metodologie

Bakalářská práce je stavěna na základním principu teoretické, komparativní metody. Komparace je výzkum o průběhu a výsledcích porovnání více textů, přístupů, pojetí nebo jiných skutečností. Bez této metody by práce neměla existence, jelikož naším hlavním cílem je porovnat pohledy třech významných vědců na lidskou svobodu a destruktivitu. Komparativní neboli srovnávací metoda se snaží poukázat na rozdílnost, ale také podobnost a návaznost názorů v přístupu jednotlivých vědců a jejich teoretických východisek. Komparace probíhá současně ve všech kapitolách, avšak největší část patří komparativní metodě v druhé polovině práce. První polovina bakalářské práce patří jiným metodám, a sice teoretické analýze a syntéze.

V naší práci nejprve použijeme metodu terminologického vymezení, která plní funkci úvodní. Tato metoda je nedílnou součástí naší práce, neboť nám poslouží k vysvětlení často používaných termínů a klíčových slov. Abychom mohli efektivně srovnávat jednotlivé teorie vědců zabývajících se lidskou destruktivitou a svobodou, musíme si nejdříve vymezit jejich základní termíny.

Ve třech hlavních kapitolách, které kopírují pohledy jednotlivých vědců je zvolena metoda teoretické analýzy. Pomocí této metody se snažíme nejprve stručně analyzovat teorie a pohledy vědců. Dále pomocí užší analýzy vysvětlujeme klíčové úseky, slova a části teorií, čímž se snažíme více přiblížit důležité body teorií vědců, od kterých se dále práce odvíjí. Teoretická analýza nám pomůže oddělit podstatné od nepodstatného, jelikož nám odhalí strukturu teorie. Zaměřujeme se po celou dobu na lidskou svobodu a destruktivitu, tyto dva fenomény, které jsou vpleteny do celých teorií vědců. Naším úkolem je pomocí teoretické analýzy vytáhnout nejrelevantnější části teorií, které se pojí s naším tématem lidské destruktivity a svobody. Tato metoda nám pomáhá zvláště v prvním a druhém dílčím cíli.

Po použití teoretické analýzy je na místě použít teoretickou syntézu. Syntéza je opakem analýzy. Sjednocuje jednotlivé části, vztahy a vlastnosti oddělené prostřednictvím analýzy do jednoho celku. Syntéza doplňuje analýzu a tvoří s ní jeden celek. Proto je také velmi nutná k dosažení našich dalších dílčích cílů. Důležitá je především ke splnění třetího dílčího cíle, který má za úkol reflektovat obraz člověka, a z něj vyplývající obraz kultury. Bez syntézy bychom nemohli tohoto dílčího cíle pouze s pomocí analýzy dosáhnout. Průběžně se syntézou používáme metodu komparace.

V druhé polovině, jak jsme již zmínili, používáme zejména nejdůležitější metodu komparace, která nám slouží ke srovnávání pohledů a teorií vědců na vztah lidské destruktivity a svobody. Tato metoda nám pomáhá splnit hlavní cíl naší práce.

Než se dostaneme k závěru, zaměříme se v šesté kapitole na tzv. transkulturní perspektivu. O lidských fenoménech jako jsou svoboda a destruktivita může být napsána celá řada spisů v různých oborech. V našem studijním oboru hledáme vždy nějaký transcendentní prvek či jev bytí přesahující kulturní omezení. Proto nemůže chybět v naší práci. V této kapitole se tedy pokusíme na vztah lidské svobody a destruktivity nahlížet z transkulturního hlediska.

V závěru stručně shrneme rozdílnosti pohledů třech významných vědců na danou tématiku lidské svobody a destruktivity a zhodnotíme výsledek naší hypotézy.

### 1.3. Terminologické vymezení

Jak již bylo zmíněno v úvodu, na svobodu a destruktivitu má každá osoba a teorie individuální pohled. I přes to bychom se měli na základních aspektech shodnout, než začneme analyzovat hlediska samotná. Nejprve si definujeme obecné znění pojmu. Poté stručně definujeme pojem z pohledu třech vědců.

První nejdůležitější termín *destruktivita* se vyznačuje chováním, které vede k ničení a poškozování určitých předmětů či napadání lidí. Příčiny ničení jsou rozmanité. Způsobeny mohou být z velké části emočními stavy jako je zlost, hněv, vztek a nenávisť. Destruktivní chování lidí tedy můžeme charakterizovat jako zhoubné, ničivé a také rozkladné, rozpadající se. Destruktivita se silně váže s pojmem destrukce, což znamená rozklad, rozpad něčeho (v tomto případě osobnosti).<sup>1</sup>

Sigmund Freud nahlíží na destruktivitu jako na sílu, která je zakořeněná v naší pudové podstatě – v pudu smrti, který rovněž nazývá jako pud destruktivní. Destruktivita se pomocí kulturních omezení může omezit nebo naopak zesílit.<sup>2</sup>

Erich Fromm vnímá lidskou destruktivitu jako existenciální a sociální problém, nikoli jako problém pudový.<sup>3</sup>

René Girard vidí problematiku lidské destruktivity v mimetickém mechanismu kultury. Především v jedné části tohoto mechanismu - v mimetické rivalitě, která je způsobena

---

<sup>1</sup> Srov. HARTL, Pavel a HARTLOVÁ, Helena. *Velký psychologický slovník*. Praha: Portál, 2010, s. 96.

<sup>2</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z pozůstalosti 1892-1938*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1996, s. 76 – 78.

<sup>3</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, s. 178, 272.

stejnou touhou rivalů. Konflikt mezi rivaly ústí do války všech proti všem. V tu chvíli vstupuje do hry další fáze mechanismu kultury, kterou je obětní mechanismus. V této fázi dojde k přesměrování agrese na jednu nevinou oběť, která je zničena. Destruktivní tendence se na nějaký čas utlumí, než se bude opět celý proces destruktivnosti opakovat. Lidská destruktivita má kulturní potenciál, který se rodí a následně narůstá v neustálém napodobování a ritualizování destruktivního chování.<sup>4</sup>

Druhým stěžejním pojmem je pro tuto práci *svoboda*. Můžeme říci, že svobodu vnímá každá osoba subjektivně a tudíž objektivní obecná definice je velmi obtížná. Přesto si stručné vysvětlení tohoto pojmu potřebujeme uvést. Svobodu lze definovat jako pocit jedince, který vychází z předpokladu, že veškeré rozhodování má ve svých rukou a vnější vlivy hrají v jeho chování nepatrnou roli. Svoboda je charakteristická možností jednat, rozhodovat se podle své vlastní vůle či vnitřního rozhodnutí. Otázka je, do jaké míry je svobodná vůle determinována psychickými a sociokulturními jevy. S tím souvisí také otázka odpovědnosti.<sup>5</sup>

Absolutní svoboda člověka je podle Sigmunda Freuda v rámci kulturního omezení nemožná. Svoboda má v jeho pojetí původ také v pudové podstatě jako destruktivita, se kterou člověk přichází na svět, ale vlivem socializace ji ztrácí.<sup>6</sup>

Erich Fromm a jeho pojetí svobody je více optimistické. Podle tohoto vědce má člověk svobodu zvolit si dobro nebo zlo. Problém však vidí v jiné příčině než Freud. Erich Fromm poukazuje na to, že svoboda je podstatným znakem lidské povahy, přesto však svobodu člověk neumí užívat, a mnohdy se z ní snaží unikát.<sup>7</sup>

Podle Reného Girarda jednotlivec ve společnosti nemůže být zcela svobodný a autentický, neustále se točí v mimetickém mechanismu napodobování ostatních. Může si však zvolit, koho bude napodobovat.<sup>8</sup>

Při popisování tematiky destruktivity se dále setkáváme s pojmy: *agrese* a *agresivita*. Agresi i agresivitu chápeme jako útočné jednání vůči určitému předmětu, osobě či jakékoli překážce k uspokojení potřeby. Často je to reakce na frustraci. Osoba, která jedná agresivně, zmenšuje svobodu či genetickou způsobilost druhé osoby.

Agresivita může být přenesena či svedena na vybrané jedince, kteří jsou označováni za

---

<sup>4</sup> Srov. GIRARD, René. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno, CDK 2008, s. 124, 126.

<sup>5</sup> Srov. HARTL, Pavel a HARTLOVÁ, Helena. *Velký psychologický slovník*. Praha: Portál, 2010, s. 562, 667.

<sup>6</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, s. 203, 341.

<sup>7</sup> Srov. FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, s. 176.

<sup>8</sup> Srov. GIRARD, René. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno, CDK 2008, s. 104 – 106.

viníky nastalé krizi nebo hroucení řádu společnosti. Tato agresivita bývá často i kolektivně ritualizována. K přesměrované a rituální agresi má nejbližší francouzský vědec René Girard. Podle tohoto vědce se agresivita ve všech kulturách neustále směřuje na slabé jedince.<sup>9</sup>

V psychoanalýze Sigmunda Freuda se jedná o pud, který je nedílnou součástí biologické podstaty člověka.<sup>10</sup>

Podle zastávce sociálního učení a psychologického základu Ericha Fromma, je agrese vnímána spíše jako naučená odpověď. Fromm vnímal člověka jako tvora, kterému agresivní chování není vrozeno, a ve své podstatě není ani dobrý ani zlý, je v rozporu.<sup>11</sup>

Existuje ještě jeden pojem, který se úzce váže na agresivitu, a to je *násilí*. Násilí lze charakterizovat jako překonávání odporu s uplatněním síly, často provázané hněvem, nenávistí či nepřátelstvím.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK 2008, s. 24, 75.

<sup>10</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007, s. 382 -383.

<sup>11</sup> Srov. FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, s. 140-141.

<sup>12</sup> Srov. HARTL, Pavel a HARTLOVÁ Helena. *Velký psychologický slovník*. Praha: Portál, 2010, s. 333.



## 2. Freud a jeho pohled na lidskou destruktivitu a svobodu

Sigmund Freud je prvním autorem, kterým se budeme v práci zabývat. Freudova teorie rozklíčovala velice důležité a mnohdy nevyřčené fragmenty lidské psychiky související s destruktivním chováním člověka i jeho touze po svobodě. Freud viděl člověka jako uzavřený systém určitých složek, kterými je jednoznačně determinován. Podobně jako na člověka nazíral i na lidské společenství a kulturu. Vývoj člověka je neodmyslitelně spjat s vývojem kulturním. I přes vzájemné a nevyhnutelné vyvíjení a spolupůsobení se mezi jedincem a společností jeví ambivalentní vztah.<sup>13</sup>

Velmi silné napětí nachází mezi pudovou základnou jedince, která je ve své podstatě svobodná i agresivní, a kulturou, která této svobodné přirozenosti brání. Sigmund Freud na lidskou destruktivitu a svobodu nahlíží empiricky a deterministicky. Na jednu stranu jsme determinováni pudy, na straně druhé nás silně ovládá kulturní svět, který spoluutváří část naší osobnosti. Nicméně i přes determinující složky v člověku, které mu nedovolují být naprosto svobodný, Freud nevyklučuje možnou změnu. Ta může nastat ve chvíli, kdy si člověk uvědomí pravdu. Pravdu, která jedinci odkrývá, že se nechává řídit nevědomými silami, které s ním hýbou. Uvědomění je dle Freuda lék na neurózy, které doprovázejí destruktivní tendence, pramenící z pocitu nesvobody.

### 2.1. Pudová teorie

Abychom se mohli přiblížit k pochopení původu destruktivity a svobody člověka, měli bychom se nejdříve zaměřit na pojetí samotné lidské přirozenosti z pohledu významného zakladatele psychoanalýzy Sigmunda Freuda. Freud, jakožto determinista, je znám svou pudovou teorií, podle které je člověk ve své podstatě řízen především pudy, nevědomými procesy, ovládající lidské chování.<sup>14</sup> Freudovou inspirací byl Charles Darwin, který se zabýval tématem vrozených pudů, a z nich vyvstávajícího boje o život, tedy biologickou podstatou nejen zvířete, ale i člověka. V mnohém se Freud shoduje s Konradem Lorenzem, který ve své neinstinktivistické teorii vychází z předpokladu, že agrese je vrozený pud, instinkt u člověka i u zvířete, který je nezbytný k přežití, a tudíž se jí člověk do jisté míry nemůže ubránit.<sup>15</sup> Freud však zkoumá lidskou přirozenost, agresi a pocit svobody mnohem hlouběji po psychologické stránce osobnosti než Lorenz.

Freud je v oboru psychologie zařazen do tzv. Psychodynamické psychologie, která se snaží analyzovat nevědomé aktivity psychického života, považující je za přirozené jádro

<sup>13</sup> FREUD, Sigmund. *Psychologie masy a analýza já* In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, s. 214.

<sup>14</sup> Srov. ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Academia, 1994, s. 192-193.

<sup>15</sup> Srov. LORENZ, Konrad. *Takzvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992.

lidské psychiky.<sup>16</sup> Ve Freudově teorii je tedy člověk zacyklen ve svých pudech, které mu jsou od narození přirozeně dané. Tyto vrozené a iracionální pudy jsou z pohledu Freuda hlavní silou vývoje osobnosti, které řídí i její duševní život a odvozuje se od nich chování jedince.<sup>17</sup>

### 2.1.1. Otázka lidské přirozenosti a svobodné vůle

Podle Freudovy pudové teorie je člověk poháněn pudovými procesy, které jsou primárně nevědomé. Pudových tužeb, přání a procesů probíhá v každém z nás spousta. Tužby je velmi těžké, až nemožné jednotlivě uchopit a zcela oddělit od sebe. Jelikož jsou vzájemně provázené, ale neuspořádané a tvoří jakýsi chaos. Pro lepší orientaci Freud vymezil v rámci své pudové teorie dva hlavní pudy, které v sobě nesou další pudové pohnutky. A sice - pud života, který nazval Eros a pud smrti, známý také jako Thanatos. Tyto dva hlavní pudy podle Freuda tvoří základ lidské přirozenosti.<sup>18</sup> Pud života je podle známého vědce založen na principu uspokojování slasti a sebezáchovy, zatímco pud smrti se vyznačuje agresivitou a tendencí ničit. Toto rozdělení pudů je stěžejním bodem pro porozumění lidské destruktivitě a svobodě v teorii Freuda, a proto si ho přiblížíme a podrobněji rozebereme v samostatné kapitole, která nese název Pud života a pud smrti.

Člověk je z freudovské perspektivy především biologická a iracionální bytost. Tato bytost je zacyklena ve svých sexuálních, libidiozních i agresivních pohnutkách, toužící po dosažení pocitu vlastního uspokojení. Tím ovšem Freud nemyslel, že by člověk byl bytost nemyslicí. Každá lidská bytost bezpochyby disponuje rozumem. Podle Freuda podstatná část našeho chování vzniká na základě pudových, tedy iracionálních pohnutek. Dokonce i lidská tendence k agresi a destruktivitě vychází z pudů.<sup>19</sup> Lidské touhy a přání jsou z velké části biologicky podmíněné a provází osoby po celý jejich život. Zdá se, že je prakticky nemožné se z pudů vymanit, i když se o to snažíme s pomocí dalších částí naší osobnosti, které se formují vlivem sociokulturního prostředí. Všechny části tvořící strukturu lidské osobnosti jsou dalším klíčovým bodem, který je popsán v kapitole Struktury osobnosti.

Můžeme tedy říci, že za základ lidské přirozenosti Freud považuje pudy a s nimi spojené nekončící sexuální i agresivní touhy, snažící se svobodně prosadit. Člověk se rodí ve své přirozenosti jako svobodná entita plná pudových přání, které se snaží ukojit, aby získala pocit štěstí. Freud ovšem neopomenul fakt, že člověk se stává během svého vývoje bytostí společenskou, a tudíž už není jen biologickou entitou. V tomto ohledu člověka determinují

<sup>16</sup> Srov. PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. Praha: Grada, 2006, s. 169.

<sup>17</sup> Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Lexikon psychologie*. Praha: Vodňák, 2013, s. 374 -375.

<sup>18</sup> Srov. HUNT, Morton. *Dějiny psychologie*. Vydání čtvrté, Praha: Portál, 2015, s. 194.

<sup>19</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Přednášky k úvodu do psychoanalýsy: nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýsy*. Praha, 1969, s. 85.

nejen pudy, ale především sociokulturní prostředí natolik, že mu brání v jeho přirozené svobodné vůli. Z toho důvodu je podle Freuda svobodná vůle člověka v kulturním světě iluzí. Jelikož svoboda podle něho vychází z pudové podstaty, které je bráněno projevit se. Člověk je jednoznačně determinován pudově jako jakékoli zvíře. Ale jeho instinkty nejsou na tak dobré úrovni jako u zvířete. Proto mu tuto absenci má za úkol vynahradit kultura.<sup>20</sup> Nabídne člověku pocit bezpečí a moci, ale velmi výrazně ho omezí v jeho přirozených, pudových potřebách.<sup>21</sup>

Lidská osoba se poté může rozhodovat mezi určitým chováním či projevem, ale nikdy se nemůže rozhodovat zcela svobodně. Je omezená vzájemným bojem mezi její přirozenou podstatou a kulturní rolí ve společnosti. Podle Freuda jakožto deterministy, člověk nemá svobodnou vůli, rozhodovat se může pouze na základě determinujících sil, které ho omezují. To ovšem neznamená, že by nemohl o svobodu bojovat.<sup>22</sup>

### **2.1.2. Pojetí svobody a původ destruktivity**

Pojetí svobody je neodmyslitelně spjato s původem destruktivity. Tyto dva jevy navazují na samotnou lidskou přirozenost, která je v této práci hlavním pojítkem. Pokusíme se nejdříve zaměřit na podstatu svobody člověka z freudovské perspektivy a poté navázat na destruktivní tendence, pramenící z pudových pohnutek, ale také z pocitu nedostatku svobody a kulturního omezení. Jak jsme již výše zmínili, hybnou silou přirozenosti člověka je vývoj pudů, kterých se budeme držet i nadále. Nicméně samotná analýza pudové části osobnosti nestačí k pochopení svobody člověka.

Pokud bychom se zaměřili jen na pudovou část osoby, dalo by se říci, že svobodní nejsme již ze své podstaty vrozených pudů. Jelikož ony samy jsou pro nás determinující. Avšak vyvstává zde otázka: Pokud přijmeme fakt, že jsme ovlivňováni ze své biologické podstaty pudy, které jsou na nevědomé úrovni, znamená to, že nejsme svobodní? Freud by na tuto otázku zřejmě odpověděl svou teorií, která říká, že naše pudová podstata a z ní vyvěrající touhy jsou svobodné. Vždyť právě z oné pudové podstaty stále toužíme po svobodě. Pudy jsou naší přirozeností a tzv. primárním procesem. Zdá se, že determinace pudy sama o sobě není největším problémem nesvobody člověka a jeho sklonem k destruktivnímu a sebedestruktivnímu chování, ba naopak. Problematický bod shledává Freud ve vztahu mezi uspokojením pudů člověka a vyrovnáním se s tlakem společenských a kulturních norem, které jsme si paradoxně stanovili my, lidé.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007, s. 90-91, 371.

<sup>21</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998, s. 80 - 81.

<sup>22</sup> FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, s. 66 - 67.

<sup>23</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998, s. 90 - 91.

Společnost a její vliv se tedy jeví jako hlavní příčina pocitu nesvobody. Pokouší se potlačovat lidské základní a velmi dynamické pudové síly. Člověk je tak v rozporu mezi svou přirozenou biologickou podstatou a internalizací sociálně kulturních norem. Přesto je kultura a její omezení svobodné pudové podstaty nutná, jelikož původ destruktivity podle Freuda, vychází také z naší pudové podstaty.

Destruktivní tendence mají stejný základ v pudové podstatě jako touha po svobodě člověka. Obě síly se chtějí projevit. Jejich vztah je vzájemný a jejich cíl stejný - vyrazit ven. To je podle Freuda naprosto přirozené, ale velmi nebezpečné. Pokud by se destruktivní pud mohl neustále svobodně projevovat, ohrožoval by tím nejen člověka samého, ale také celou civilizaci v podobě nezkrotného násilí. Abychom se jako lidstvo vyvarovali nezkrotnému a nekonečnému násilí, musíme zabránit svobodnému projevu našeho destruktivního pudu.<sup>24</sup>

Člověk z freudovské perspektivy je sice ze své podstaty pudovým svobodným i agresivním tvorem, ale během svého vývoje musí plnit i funkci sociální. Stává se tedy společenskou a myslící bytostí. Jeho nová společenská role brání projevu svobodného projevení destruktivních tendencí, přičemž způsobuje úzkosti z neukojení přirozených destruktivních potřeb člověka. Z tohoto důvodu je pro vymezení lidské svobody a destruktivity stěžejní celý Freudův strukturální model lidské osobnosti a její psychiky, který kopíruje všechny tři struktury lidské mysli.

### 2.1.3. Struktury osobnosti

Freudova známá strukturální teorie stojí na třech pilířích ID (Ono), Egu (Já) a Superegu (Nadjá). Tyto tři složky lidské osobnosti Freud vnímal jako převážně trvalé organizace mysli, avšak nevyvracel, že mohou být do určité míry otevřeny změně. Přičemž každá z těchto částí psychiky pracuje na jiné úrovni.<sup>25</sup> Jinými slovy, všechny tři složky mají své místo a charakteristiku, ale nemají ostře stanovené hranice, jelikož se navzájem ovlivňují a často jedna do druhé přechází.

Ono neboli ID - zcela nevědomá část lidské osobnosti, je základním kamenem celé struktury. Hlavním cílem nevědomí je dosažení a bezprostřední uspokojení pudových přání, která se řídí principem slasti. Ono tedy nestojí na logickém základě, vyznačuje se iracionálností a pojímá sexuální a agresivní pudy. Freud tuto část lidské mysli připodobňuje ke kotli, kde se vaří a mísí různé pudové požadavky. *„Ono je naplněno energií, jejímž zdrojem jsou pudy, nemá však žádnou organizaci, nevyvíjí žádnou jednotnou vůli, pouze*

<sup>24</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha: Hynek, 1998, s. 89 -93.

<sup>25</sup> Srov. ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie osobnosti: obor v pohybu*. Praha: Grada, 2010, s. 139-141.

*snahu zajistit ukotvení pudových potřeb v souladu s principem slasti.*“<sup>26</sup> Ono nezná morálku, neví, co je dobré či špatné a ani to vědět nechce. Snaží se pouze vyhnout jakékoli nelibosti a docílit slasti.

Z Freudova popisu nevědomí je zřejmé, že pudová část lidské psychiky se ze samé podstaty snaží bez jakéhokoli řádu svobodně projevit. Nevědomá část osobnosti je tedy sama o sobě svobodná, nýbrž chaotická. Stav naprosté svobody si podle Freuda může zažít novorozenec, do té doby, než ho začne ovlivňovat okolí. Nicméně v člověku jakožto bytosti společenské se postupně utváří další dvě části ego a superego, které korigují a někdy až příliš potlačují nevědomou část ono. Společenský život by byl nemožný, pokud by chování bylo řízeno pouze id. Musí mít strukturu a řád, jinak by v něm vládl chaos a destruktivní tendence, důsledkem naší nevědomé pudové podstaty. Jelikož se chceme chaosu vyhnout, snažíme se nalézat kompromis mezi uspokojením pudových potřeb a touhou být součástí společnosti. K tomu nám pomáhá další část naší osobnosti, kterou Freud nazval Ego (já).<sup>27</sup>

Ego neboli já je částí naší osobnosti, která je především předvědomá a vědomá, na rozdíl od id spolupracuje s rozumem. „*Já představuje v duševním životě rozum a rozvahu, Ono však nezkracené vášně.*“<sup>28</sup> Během vývoje dítěte se část id přizpůsobuje či spíše přeměňuje v ego, které má sebezáchovnou funkci. Já se pokouší vypořádat s pudovými tužbami id, do kterých patří i destruktivita a touha po svobodě, a zároveň s požadavky vnějšího, kulturního světa (Nadjá). Ego tedy nestojí na principu slasti jako id, ale na principu reality. Složka ego je zprostředkovatelem a regulátorem, který drží destruktivní impulzy pramenící z Ono pod kontrolou. Kontrolou má Freud na mysli odkládání usměrnění či převedení pudových tužeb k přijatelnějším aktivitám.<sup>29</sup>

Poslední částí naší osobnosti je tzv. Nadjá neboli superego, které je klíčové pro výklad svobody a destruktivity. Freud popisuje Nadjá jako souhrn zvnitřněných morálních hodnot, které člověk v průběhu vývoje přijal z vnějšího kulturního světa, primárně od rodičů. Superego se na rozdíl od Ega neřídí principem reality, nýbrž principem dokonalosti či také nazývaným principem mravnosti. Tato složka lidské osobnosti prahne po ideálním životě bez destruktivního chování, který představuje sociální sféra a její pravidla, snažící se člověku vnutit tento ideál. Nadjá se rozvíjí jako následek Oidipovského komplexu, který si více

<sup>26</sup> FREUD, Sigmund. *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy: nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969, s. 62.

<sup>27</sup> Srov. DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 1998, s. 21- 24.

<sup>28</sup> FREUD, Sigmund. *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy: nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969, s. 64.

<sup>29</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007, s. 329 – 336.

rozebereme v samostatné kapitole. V rámci této složky se nám formuje naše vlastní svědomí, které funguje na vytěsnění pudových, destruktivních pohnutek. V raném dětství nemáme žádných zábran a věnuje se nám veškerá pozornost od rodičů, později však slábne osobní centralismus a nám nezbývá nic jiného než si osvojit kulturní a etické normy, pokud nechceme zůstat na okraji společnosti nebo z ní být vyloučení.<sup>30</sup>

Již v tuto chvíli je zřejmé, jak moc zasahuje složka Nadjá do naší svobody, která vyvěrá z pudové podstaty. Člověk je závislý na společnosti, která ho usměrňuje, proto si zvnitřňuje její pravidla. Přichází o svobodné projevení sexuálních i destruktivních tužeb. Podle Freuda není jednoduché se s Nadjá plně vyrovnat. Jedinci s plně nevyvinutým Nadjá se často chovají asociálně, vyznačují se destruktivními tendencemi, jelikož se u nich často nedostavuje pocit viny. Naopak i velmi vyvinuté Nadjá má své mínusy. Podle Freuda existují i tzv. zločinci z pocitu viny. Lidé, kteří trpí tíživým pocitem viny jako důsledek velmi vyvinutého Nadjá, se mohou také chovat destruktivně a zločinně, jelikož jakýkoli přestupek jim způsobí úlevu od pocitu viny.<sup>31</sup>

Do jaké míry člověk může svobodně projevit destruktivní tendence, mu určuje souhra tří složek Id, ego a superego. Ego usiluje o to, abychom se cítili co nejvíce svobodní, avšak jen do té míry, kterou nám povoluje sociokulturní prostředí a jeho etické kodexy, vytvářející složku Nadjá. Dalo by se říci, že složka Já (ego) má nejtěžší úlohu, a proto je velmi důležité o ní pečovat, aby co nejméně propadala úzkosti a neměla sklony k destruktivnímu a sebedestruktivnímu chování. „*Ubohému Já se vede ještě hůře, slouží třem přísným pánům a snaží se jejich nároky a požadavky uvést v soulad. Tři despotičtí páni jsou: vnější svět, Nadjá a Ono.*“<sup>32</sup> Já nám tedy umožňuje svobodně se rozhodovat na základě podmiňujících pravidel společnosti. Tudíž je naše svobodná vůle omezená. Poslední složka Nadjá plní funkci našeho svědomí, uplatňuje kontrolu nad id a zabraňuje nám svobodně, a především destruktivně jednat, pokud je naše chování v rozporu s etickými pravidly.

I přesto, že tyto tři složky kopírují základní strukturu naší osobnosti, nelze je jednoznačně oddělovat od sebe. Každému jedinci se složky v průběhu vývoje vytvořily odlišně, a také se v určitých životních situacích přelévají jedna do druhé. Když jsou naše pudové tužby ve srovnání s egem a superegem moc silné, chování člověka je povětšinou

---

<sup>30</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Přednášky k úvodu do psychoanalýsy: nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýsy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969, s. 53.

<sup>31</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Vybrané spisy- svazek II -III: Práce k sexuální teorii a k učení o neurózách*. Praha: Avicenum, s. 373-374.

<sup>32</sup> FREUD, Sigmund. *Přednášky k úvodu do psychoanalýsy: nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýsy*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství, 1969, s. 65.

patologické, projevující se destruktivními tendencemi. I příliš vyvinuté superego může vést přes frustraci, k nezdravému kritizování, obviňování, utlačování či ničení ostatních. Zdravě vyvinuté Ego u člověka je klíčem k pokojnému přežití jedince ve společnosti. Umožňuje dostatečné uspokojení pudových, tedy svobodných potřeb, a zároveň se snaží vyhnout pocitům úzkosti a zkrušující viny, které souvisí s destruktivním chováním. Jenže toto „zdravě“ vyvinuté ego má podle Freuda málokdo, spíše skoro nikdo z nás, a je velmi těžké takového stavu dosáhnout. Jelikož úzkostí, které pramení z neukojených sexuálních a agresivních potřeb, tudíž i z nedostatku svobodného projevu, trpí alespoň z malé části každý jedinec.<sup>33</sup>

#### 2.1.4. Obranné mechanismy

K úzkostem přispívají také podle Freuda obranné mechanismy, které se snaží vytěsnit pudové pohnutky různými metodami, jako popřít, zracionalizovat, přemístit pudy, atp. Prvním obranným mechanismem je vytěsnění, které vytlačuje pudové myšlenky, snaží se je popřít, čímž ale neodstraní libido, naopak ještě zesílí jeho touhu se svobodně projevit a vzniká tak úzkost. Podobně je na tom regrese i fixace na určité vývojové stadium. Freud nám nabízí ještě jeden obranný mechanismus, který je nejvíce šetrný k naší pudové podstatě a současně se snaží vyhovět i našemu svědomí. Za společensky nepřijatelnější a zároveň i nejzdravější obranný mechanismus uznává tzv. sublimaci. „*Pod pojmem sublimace se skrývá proces probíhající na objektovém libidu. Jeho funkce spočívá v zaměření sexuálního pudu na nějaký jiný nesexuální cíl.*“<sup>34</sup> Sublimace přeměňuje instinktivní požadavky ve společenské a kulturní aktivity.<sup>35</sup> Kdy například různé sporty či hry sublimují agresi. Doktoři chirurgie přeměňují ušlechtilé své popudy někomu ubližovat, apod. Sublimace je velice účinná a nejméně škodlivá, protože se vyhýbá přímé srážce s libidem, nepotlačuje ho, ale naopak jeho sexuální a destruktivní energii využívá k tvůrčím a společenským účelům.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z pozůstalosti 1892-1938*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1996, s. 84 – 91.

<sup>34</sup> FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1913-1917*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2002, s. 144.

<sup>35</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, s. 66 - 67.

<sup>36</sup> Srov. PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. Praha: Grada, 2006, s. 170 - 171.

## 2.2. Pud života a pud smrti (ambivalence mezi láskou a nenávistí)

Pudy jsme si zatím nastínili jen obecně pod názvem Ono. Pro tuto práci je důležité blíže popsat pudovou podstatu člověka. Ta se skládá ze dvou základních pudů jdoucích proti sobě, které nám reflektují ambivalenci mezi láskou a nenávistí.

Freud ve své pudové teorii nejdříve vymezoval dva pudy: pud pohlavní (sexuální) a pud sebezáchovný. Postupem času vědec svou teorii přehodnotil a sjednotil tyto dva pudy v jeden jediný, který nazval Pud života. Sexuální pud, který je poháněn libidem, začal Freud vnímat mnohem obsírněji než dříve. Neviděl v tomto pudu už jen touhu po uspokojení lidské sexuální potřeby, ale jakékoli vášně, která je spojena s životní energií. Sexuální pud bychom si mohli představit jako pohánějící energii člověka toužícího po životě. Dokonce i sebezáchovný instinkt, do kterého řadí Freud také agresi, by se dal definovat jako energie toužící po životě, lásce a štěstí. Vždyť právě tento pud má za úkol bojovat o svůj život. Tudíž libidiozní a sebezáchovné pudy nejsou podle Freuda v rozporu, naopak jsou si velmi blízko a vzájemně se doplňují. Když Freud sjednotil sexuální a sebezáchovný pud do jednoho „pudu života“, uvědomil si, že kromě pudu života musí existovat i opačný instinkt u člověka, usilující život ničit. K tomuto názoru došel v průběhu dvacátých let, kdy se začal daleko více zajímat o agresi a destruktivitu člověka po hrůzách, které se staly v první světové válce.<sup>37</sup>

Ve svých dalších spisech už začal popisovat novou dichotomii podstaty člověka. Jednalo se o pud života Eros a pud smrti Thanatos. Podle Freuda každý člověk disponuje oběma pudy. Zatímco již zmíněný pud života prahne po uspokojení svých životních potřeb a tužeb slasti, vytváření větších celků a spojování, pud smrti usiluje život ničit, rozkládat a vracet do tzv. původního anorganického stavu. „*Pud smrti míří proti existenci daného organismu, a je tedy pudem sebezničujícím, nebo je namířen navenek, a v tom případě má tendenci ničit jiné organismy.*“<sup>38</sup> Na první pohled jdou tyto dva pudy proti sobě, a mají tendenci se sebou bojovat. Jejich vztah ale není zdaleka tak jednoduchý, jak se zdá. Freud tyto pudy sice chápe dualisticky, stojící proti sobě, ale také nepopírá, že mezi pudy panuje vzájemné propojení. Pud života a pud smrti nemají ostře vytyčené hranice, ale oboustranně se ovlivňují a navzájem se kombinují, přechází jeden do druhého podle určitých situací ovlivňujících jejich působení.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Srov. DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha, 1998, s. 24 - 25.

<sup>38</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 29.

<sup>39</sup> Srov. STORR, Anthony. *Freud*. Argo 1996, s. 58-64.



### 2.2.1. Agresivita a destruktivita jako součást pudu smrti nebo pudu života?

Agresivní a destruktivní chování může podle Freuda vycházet jak z pudu sexuálního, který je součástí pudu života, tak i z pudu smrti.

V ranějších spisech Freud mluvil o agresivitě a destruktivitě jako o složkách sexuálního pudu. V tomto případě Sigmund popisoval sadismus jako agresivní součást sexuálního pudu, která se později osamostatnila a nabyla na velikosti, tudíž se stala hlavním stimulem člověka. Z toho vyplývá, že sklony k agresivitě a destruktivitě mají kořeny v pudu sexuálním, ze kterého se „zrodil“ pud smrti. Krátce poté Freud tuto teorii přehodnocuje a přichází s předpokladem, že tendence k agresivitě vycházejí z nesexuálního pudu, tedy pudu sebezáchovného. Již v tuto chvíli z freudovské perspektivy existovala dvě pojetí. Agresivita jako součást sexuálního pudu a agresivita jako součást pudu sebezáchovy. Lidská tendence k agresi má tedy dle Freuda sebezáchovnou funkci, která slouží k obraně proti ohrožení člověka, ale na druhé straně může plnit i funkci rozkoše.<sup>40</sup>

V následujících letech Freud přišel s novou teorií, kterou jsme si již výše přiblížili. V této teorii už pudu sexuální a sebezáchovný tvoří jeden – pud života. Naproti němu postavil pud smrti. Tato teorie předpokládá, že v každém z nás jsou současně od prvopočátku dvě prasíly a z nich pramenící tendence. Jejich úkolem je stále růst a zdokonalovat se, a zároveň navracet se do prapůvodního anorganického stavu, čili sebedestrukce. Pud smrti se stal jedním z dvou hlavních pólů lidské existence. V tuto chvíli Freud destruktivitu, agresivitu, sadismus, masochismus a jakékoli jiné projevy ničivé síly jako je nenávisť nebo touha ovládat jiné, přikládal pudu smrti. Freud dokonce pud smrti mnohdy nazývá jako pud destruktivní či pud agresivní. Pud smrti a z něj vyvěrající projevy destruktivity jsou z freudovského pohledu od prvopočátku vnitřní.<sup>41</sup>

První tendence pudu smrti se projevuje sebezničením, tedy sebedestruktivitou. Avšak v boji s Erosem, kde je úkolem libida zničit tento destruktivní pud, vychází ven jedna část pudu smrti a působí jako agresivita nasměrována na objekty vnějšího světa. Vnější svět ovlivněn kulturou ale brání agresi v jejím volném projevení. Poté jí nezbývá nic jiného než vrátit se zpět do nitra a rozmnožit ještě více sebeničivou energii. Agresivita a destruktivita je Freudem chápána jako odvození od vlastní sebedestrukce.<sup>42</sup> Freud zcela jistě netvrdí, že by destruktivní sklony v pudu smrti nebyly do určité míry závislé na pudu života. V některých ze svých spisů se zmiňoval o tom, že část pudu smrti, (který je sám o sobě neerotický), je ve

---

<sup>40</sup> Srov. Tamtéž., s. 56 -64.

<sup>41</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z pozůstalosti 1892-1938*. Praha: psychoanalytické nakladatelství, 1996, s. 76-78.

<sup>42</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Přednášky k úvodu do psychoanalýsy: nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýsy*. Praha, 1969, s. 86.

službách sexuální funkce. Eros i Thanatos jsou dvě hlavní síly člověka. Jedna pohánějící vpřed k životu, druhá usilující o smrt. Pud života a pud smrti jsou v neustálém boji, který končí až smrtí člověka (navrácení do anorganického stavu), přičemž vyhrává pud smrti.<sup>43</sup>

Boj mezi těmito dvěma pudy neustále zaručuje jejich vzájemné ovlivnění. Část pudu smrti, která je definována jako sebeničivá, připisuje Freud masochismu. Masochismus se může projevat nejen neeroticky, svoje ukotvení může nalézt i v sexuální sféře, tudíž může být libidózně podmíněný, ale i naopak. Masochista se nechává týrat, ničit, ponižovat, ale to vše může zahrnovat sexuální uspokojení. Naopak část, která se dere navenek, je Freudem připisována sadismu. Tedy touha člověka cítit sexuální uspokojení, tentokrát v týrání či ponižování druhého. To už nejsou jen důsledky boje a zároveň neostře stanovených hranic mezi pudem smrti a pudem života. Ale propojením a ovlivněním pudů determinujícími složkami Já, Nadjá, a také psychosexuálním vývojem, ze kterých vyvstávají možné neurózy.<sup>44</sup>

Podle Freuda tedy sebedestruktivní, a z ní pramenící destruktivní tendence v člověku je zakořeněna v samotném pudu smrti, který determinuje každého z nás. Avšak destruktivita nachází své místo i v pudu života, jelikož se stává součástí sebezáchovného pudu, v případě ohrožení. Člověk raději zničí někoho jiného, než aby zničil sám sebe. A nejen to, destruktivita se může projevit v sexuálních touhách. Máme tendence po někom sexuálně toužit a přitom ho nenávidět, v tu chvíli se pud života a pud smrti pojí. Jednotlivé destruktivní popudy tedy nelze od sebe jednoznačně odlišit. Nemůžeme striktně rozdělit lásku a nenávisť, jelikož je mezi nimi velmi tenká hranice, přesně tak jako mezi životem a smrtí. Tyto dva pudy spolu neustále spolupracují. Pud života a pud destrukce teoreticky vyjasňují protiklad mezi láskou a nenávisť. Pokud není ukojen pud života, vyvstává na povrch pud smrti v podobě agrese. Pokud není ukojena agrese nebo je potlačena, přesouvá se pud smrti většinou zpět proti sobě, což způsobuje úzkosti vedoucí k ničení sebe samých. Nebo naopak namíří ven na okolí, protože chce zachránit sebe sama.<sup>45</sup>

K tomu všemu hrají důležitou roli další složky lidské osobnosti – Já a Nadjá, které jsme popsali v předchozí kapitole. Tyto složky oba pudy velmi silně ovlivňují a korigují. Ačkoli se složka Nadjá snaží neřízenému, destruktivnímu zabránit, ne vždy se jí to dobře daří. Záleží na každém jedinci, jak úspěšně projde jednotlivými stadii svého vývoje. Pokud se zafixuje v určitém stadiu (orálním, análním či v oidipovském komplexu), bude pro něho velmi

---

<sup>43</sup> Srov. MITCHELL, Stephen A. a BLACK, J. Margaret. *Freud a po Freudovi: dějiny moderního psychoanalytického myšlení*. Praha: Triton, 1999, s. 39- 41.

<sup>44</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Vybrané spisy- svazek II -III: Práce k sexuální teorii a k učení o neurózách*. Praha: Avicenum, 1971, s. 331-342.

<sup>45</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha, 2007, s. 368 - 371.

problematické zkorigovat agresivní, ničivé a sebeničivé tendence. Pokud se dostatečně nesocializoval, jeho destruktivní tendence se mají možnost svobodně projevit, i přes to, že jsou ve společnosti tabu. Cítí, že do společnosti a kultury nepatří, a proto bojuje proti ní za své svobodné projevení pudu.<sup>46</sup>

Boj není jediná varianta. Je tu ještě druhá, a sice snažit se společnost přesvědčit, že naše svobodné, avšak agresivní či patologické chování je více než správné a nastavit nová pravidla. Jako tomu bylo a je u mnoha despotických vůdců. Můžeme milovat, uctívat, ale zároveň i nenávidět. Jediné možné řešení, jak destruktivní tendence zkorigovat a žít v souladu se společností, je podle Freuda zdravá socializace a plné vyvinutí Nadjá. Zároveň se snažíme o co nejšetrnější a nejpříjemnější uspokojení našich pudů a jejich zvědomění. Tedy projít psychosexuálním vývojem pokud možno bez jakékoli fixace. Nejdůležitějším obdobím je fáze Oidipovského komplexu, ve kterém se pud smrti i pud života zásadně ovlivní.<sup>47</sup>

### **2.2.2. Eros a Thanatos jako popudy života a smrti jednotlivce i společnosti**

Z pohledu Freuda je člověk pudem života i pudem smrti ovlivňován celý život a je nemožné se jich zbavit. Jejich míra může být pouze korigována kulturou, naším egem a svědomím. Freud boj mezi Erosem a Thanatem nevidí jen jako boj mezi pudy v jednotlivci, ale také jako charakteristiku kulturního procesu probíhající v lidstvu. Kulturní proces stojí na stejných základech jako vývoj jednotlivce. Pud života popohání člověka žít a spojovat lidi do jednoho celku. Cílem pudu života je tvořit život a společnost, což je také základním kamenem pro kulturu. Zároveň kulturu ovlivňuje pud smrti, který se snaží lidi rozpojit a ničit. Pud smrti kultura zkoriguje ve svědomí pocitem viny. Pokud pocit viny není překonán a nejsme s ním ztotožnění, destruktivní pud se opět vrací ke své moci. Pak nastává destruktivita, která je ještě více zesílena. Může se projevit v podobě menších individuálních, agresivních impulsů, ale také ve společném násilí v podobě válek.<sup>48</sup> Tomu se však snaží Eros a kultura stále bránit. Je to neustálý boj mezi životem a smrtí. Mezi projevením svobody, sebezničením, zničením ostatních a pospolitosti, kulturním společenstvím, které bojuje proti destrukci na úkor omezení svobody jednotlivce.<sup>49</sup>

Z velké části je destruktivita u člověka připisována Freudem právě pudu smrti. Jen z malé části pak destruktivitu připisuje pudu života, do kterého se může destrukce dostat působením sociálních vlivů. Jak bylo již výše zmíněno, pudy se neustále ovlivňují a právě

<sup>46</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha, 2007, s. 378 - 382.

<sup>47</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998. ISBN 80-86202-13-5, s. 106 – 119.

<sup>48</sup> FREUD, Sigmund. *Psychologie masy a analýza já* In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, s. 180-182.

<sup>49</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1932-1939*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998, s. 17- 26.

napětí mezi nimi samo o sobě ovlivňuje chování člověka i společnosti. Pud smrti Freud nazývá přímo také pudem destruktivním. Destruktivní pud může ničit nás samotné, ostatní lidi a věci okolo nás, jeho úloha je vracet vše do neživé formy. Vymanit se z pudů nelze, avšak nějaké možné řešení jak nejlépe zkorigovat destruktivní pud existovat musí. Je zapotřebí korigovat i pud života, abychom mohli ve společnosti jako lidé fungovat. Nejméně škodlivým východiskem pro potlačení sexuálních tendencí Freud shledává v jednom ze zmíněných ochranných mechanismů – sublimaci. Čili v přesunutí Erosu na něco kulturně užitečného, jako je práce, věda, umění či sport, apod. To samé platí i u Thanatu, který je nutné přesunout na užitečnou aktivitu nebo vytěsnit. Přílišné vytěsňování či zadržování agrese je velmi nezdravé, protože působí vznik nemoci v podobě sebedestrukce. „*Přechod od zamezení agrese k sebeničení tím, že se agrese obrátí proti vlastní osobě, často demonstruje osoba v záchvatu zuřivosti, když si rve vlasy a mlátí pěstmi do obličeje, přičemž je zřejmé, že by raději zacházela tímto způsobem s někým jiným.*“<sup>50</sup>

Důležitým východiskem je již zmíněná sublimace, která slouží nejen Erosu, ale i Thanatu. Základem korekce pudů je přeměnění sexuální a destruktivní tendence ve svědomí, které má za úkol tlumit pudy na základě morálních a mravních argumentů.<sup>51</sup>

### **2.3. Svědomí jako regulátor svobody a destruktivity**

Podle Freuda je svědomí hlavním regulátorem svobodného pudového, tedy i destruktivního jednání. Svědomí, je vytvářeno naším kulturním prostředím, které zahrnuje mravnost, a je zvnitřněné v nás samotných složkou Nadjá. Nadjá a jeho autoritativní působení je především nevědomé, svědomí je ale částí Nadjá, které si uvědomuje vinu. Právě vina zakořeněná ve svědomí spoutává destruktivní projevy tak, aby se nemohly svobodně projevovat. Svědomí je část našeho vlastního já, které na sebe samo pohlíží jako na objekt a hodnotí, co je správné či nesprávné.<sup>52</sup>

Prostřednictvím svědomí si sami zakazujeme svobodně projevit sexuální i destruktivní tendence, které v nás dřímají, i přesto, že po tomto projevení toužíme. Destruktivita se v našem pohledu mění z ukojení libosti při dosahování svých cílů na něco nepatřičného a špatného. Svědomí se neustále vyvíjí. Čím více se agresivní pudy redukují, tím více je naše svědomí vyvinuto. Den co den se podle Freuda v každém z nás odehrává boj mezi sexuálním a destruktivním pudem usilující o svobodné uspokojení a kulturními zákony zvnitřněné

<sup>50</sup> FREUD, Sigmund. *Spisy z pozůstalosti 1892-1938*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1996, s. 77-78.

<sup>51</sup> Srov. STORR, Anthony. *Freud*. Argo 1996, s. 58-64.

<sup>52</sup> Srov. ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Academia, 1994, s. 197 - 198.

v našem svědomí, které se snaží naše přirozené pudy omezovat.<sup>53</sup>

Nicméně svědomí v nás není od prvopočátku jako sexualita a agresivita, jeho role přichází na scénu až v období tzv. Oidipovského komplexu.

### 2.3.1. Oidipovský komplex

V předešlých kapitolách jsme se lehce dotkli psychosexuálního vývoje, během kterého se vyvíjejí naše části osobnosti a charakter. Všemi částmi vývoje musí každý z nás projít. Během tohoto vývoje se naše bytost mění z pouhé pudové podstaty na osobu společenskou a charakterní. Různé podoby charakteru, jako orální či anální, způsobené fixací na určitém vývojovém stadiu podle Freuda ovlivňují destruktivní potenciál jedince. Stěžejním stadiem je pro tuto práci stadium falické, které tvoří hlavní přechod z člověka pudového na člověka kulturního. V předchozí kapitole jsme se zmínili o svědomí člověka, které je zásadním regulátorem lidské svobody a destruktivity. Právě svědomí pramenící ze složky Nadjá se vytváří v období Oidipovského komplexu.

O Oidipovském komplexu je nám známo, že si dítě v této tzv. latenční či sexuální fázi vývoje vytváří velkou a specificky citovou vazbu na rodiče opačného pohlaví. Tato vazba se projevuje pudovou sexuální touhou syna po jeho matce. Přičemž syn pudově a bezmezně miluje svou matku a touží po její nekonečné lásce. V případě dcery je to naopak, touží po svém otci (známo jako Elektřin komplex).<sup>54</sup> V cestě synovy touhy stojí jeho otec a stává se tedy jeho rivalem. V oidipovském komplexu Freud shledává problematický bod destruktivity v konfliktu dítěte a rodiče stejného pohlaví, a erotickými city dítěte vůči rodiči opačného pohlaví. Pokud se stane někdo naším rivalem, stává se naším nepřítelem a začínáme k němu cítit nenávisť. Ze své pudové podstaty, za kterou stojí pud smrti, má syn nutkání zbavit se svého rivala -otce, aby se stal pro svou matku jediným milovaným mužem on sám. Zároveň syn otce miluje jako rodiče. Otec však synovi brání svobodnému projevu přirozeného sexuálního pudu Erosu, což v synovi vyvolá agresi, kterou zastupuje pud smrti. Tato agrese je opět potlačena a mění se v pocit viny. Právě v této fázi se vyvíjí složka Nadjá, přičemž je agrese obrácená proti nám samotným, z čehož vzniká svědomí a pocit viny.<sup>55</sup>

Kultura (a z ní vyvěrající složka Nadjá) brání prosadit se Erosu i Thanatu, nenávidět otce a sexuálně toužit po své matce. Dítě se tak musí vyrovnat s vnějším tlakem společnosti, ukazujíc mu, že nemůže jednat jen na základě svobodně projevujících se pudů, které jsou

---

<sup>53</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Přednášky k úvodu do psychoanalýsy: nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýsy*. Praha, 1969, s. 53.

<sup>54</sup> DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha, 1998, s. 26.

<sup>55</sup> Srov. Freud, Sigmund. *Neurózy a sexualita*. Európa, 2016, s. 86 – 93.

nepřípustné. V tu chvíli převezme příkazy, zákazy a pravidla svých rodičů a jiných autorit za své. Jinými slovy v Oidipovské fázi se dítě podle Freuda setkává s řadou citových a mravních výzev a musí se s nimi vypořádat, aby ve vývoji postoupil vpřed, a mohl se plně socializovat.<sup>56</sup> Společnost tedy zavádí tabu incestu<sup>57</sup> jako jediné možné řešení, jak zabránit destruktivním a sexuálním tendencím, které vychází z pudů a ohrožují nás samotné. S tím souvisí obranný mechanismus vytěsnění našich pudových tužeb. Ačkoli by se mohlo zdát, že vytěsněním se vyřeší problém s naším nevědomím, zdá se, že tomu zcela tak není. Žádný člověk podle Freuda nemůže Oidipovský komplex opustit, jelikož je v nás zakořeněný. Dítě, a postupem času i dospělý jedinec, se snaží tuto skutečnost v sobě absolutně potlačit a zapomenout na ni, protože se chce zbavit pocitu viny. Freud říká: „*Skutečně každý jednotlivec touto fází prošel, její obsah však potom s energickým úsilím vytěsnil a přivedl k zapomnění.*“<sup>58</sup> Oidipovský komplex je původce našeho svědomí a pocitu viny. Náš úkol je tuto vinu přijmout, uvědomit si ji a ztotožnit se s ní, k čemu slouží naše ego. To se ovšem mnohým z nás nedaří, jelikož tato skutečnost jde proti naší svobodné pudové podstatě. Problematický je i opačný případ, pokud se viníme až moc, nezdravě, a proto s vinou vlastně paradoxně ztotožnění nejsme, i když se to na první pohled může zdát. A tudíž právě naše svědomí z velké části způsobuje neurózy, různé úzkosti, pocit nesvobody a z toho pramenící další možné sebedestruktivní, destruktivní a násilné chování.<sup>59</sup>

Stručně řečeno, podle Freuda máme jako lidé sklony k incestnímu a agresivnímu chování z naší přirozené pudové podstaty, které je nutné limitovat kulturními zákazy. Paradoxní je fakt, že kultura, která chce zabránit destruktivnímu a násilnému chování člověka z pudové přirozenosti, musí nastavovat nesvobodná, omezující a někdy až násilná pravidla, která mnohokrát způsobují právě destrukci či sebedestrukci, které se snaží zabránit.<sup>60</sup>

Zároveň Freud poukazuje na to, že ač nás kultura omezuje v naší svobodné biologické podstatě, zdá se, že je to jediné možné řešení našeho sociálního života. Snaha zastavit svobodně projevující se destruktivní chování stojí na počátku každé kultury. Tento fakt nám rozuzluje mimo jiné právě mýtus o Oidipovi a prvotní vražda otce, kterou se Freud inspiroval, když ve své teorii odkryl oidipovský komplex, a z něj vyvěrající pocit viny, bez kterého by člověk v kultuře nemohl existovat. Freud toto reflektuje na prehistorickém konfliktu mezi

<sup>56</sup> Srov. ČERNOUŠEK, Michal. *Sigmund Freud, dobyvatel nevědomí*. Litomyšl: Paseka, 1996, s. 70-71.

<sup>57</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika*. Praha, 2017, s. 33.

<sup>58</sup> FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007, s. 91.

<sup>59</sup> Srov. MITCHELL, Stephen A. a Margaret J. BLACK. *Freud a po Freudovi: dějiny moderního psychoanalytického myšlení*. Praha: Triton, 1999, s. 35-37.

<sup>60</sup> FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998, s. 7.

patriarchálním otcem a jeho syny a tzv. prvotní vraždě otce ve své knize *Totem a tabu*<sup>61</sup>. Podle Freuda je individuální vývoj svědomí úzce spjatý s vývojem kulturního svědomí. Je to ten stejný proces. Nezáleží na tom, zda je otec zabit či se vražda neuskuteční, důležitý je moment uvědomění si pocitu viny, ve které je zobrazen ambivalentní vztah nenávisti a lásky k otci. „*Pocit viny by jednou měl být důsledkem neuskutečněných agresí, ale jindy a právě u svého historického počátku důsledkem otcovraždy, následkem uskutečněné agrese.*“<sup>62</sup>

## 2.4. Kulturní přesah pudové podstaty člověka

V předchozích kapitolách jsme se pokusili reflektovat obraz člověka z Freudova pohledu, ze kterého vyplývá také obraz kultury. Snažili jsme se popsat lidskou svobodnou přirozenost, a poukázat na psychologické aspekty člověka, bytosti biologické a individuální. Člověka usilujícího o vlastní štěstí v podobě slasti. Posléze jsme se jen povrchově dostali k aspektům kulturním, které nám odhalují, že z freudovského pohledu nejsou naše části Já a Nadjá (svědomí) pouze projevem individuálním, nýbrž především výdobytkem společenským a kulturním. Bez kultury by naše svědomí nemělo významu ani existence. Kultura je ta, která „instaluje“ v každém jedinci Nadjá. Podle Freuda: „*Lidská kultura spočívá na dvou pilířích, jedním je ovládnutí přírodních sil, druhým omezení našich pudů.*“<sup>63</sup>

Freud se dívá na člověka primárně jako na antisociální bytost, sekundárně jako na člověka, který potřebuje ukojit své pudové potřeby prostřednictvím ostatních lidí. Apeluje na jednotlivce a jeho pudy. Svědomí by sice nemohlo existovat bez kultury, ale také kultura by neměla existence bez člověka. Proto mají kulturní jevy pudové kořeny, ačkoli se jim snaží sama kultura protimyslně zabránit. Freud vnímá osoby od dětství jako protivníky kultury. Změnu vidí ve chvíli, kdy je u jedince plně vyvinuté svědomí, to se pak protivník mění na tzv. „nositel kultury“. Čímž ve své podstatě ztrácí svobodu, ale naopak se mu dostává bezpečí. Dá se říci, že ve Freudově teorii platí heslo: „něco za něco“. Ztratíme svobodu, ale dostaneme za tuto ztrátu pocit bezpečí. Pojetím bezpečí má Freud namysli fakt, že pokud nepůjdeme proti kultuře a budeme jednat v souladu s jejími normami a pravidly, nebudeme ohroženi jakýmkoli sankcemi. Zároveň nás kultura chrání před námi samotnými, jakožto projevením našich destruktivních tendencí, čímž nám nabízí pocit jistoty, moci a kontroly nad naším nevědomím a přežití na tomto světě.<sup>64</sup>

Kultura v nás nahrazuje naše ne zcela dobře vyvinuté instinkty a je zásadní pro

<sup>61</sup> FREUD, Sigmund. *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divoča a neurotika*. Praha: Portál, 2017.

<sup>62</sup> FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007, s. 381.

<sup>63</sup> FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha, 2007, s. 90.

<sup>64</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998, s. 123 - 125.

společenský život. Třebaže nám do jisté míry ubližuje. Z Freudova pohledu vznikla kultura jako jakási nadstavba člověka, která jde proti vši jeho přirozenosti a svobodě svým autoritářským charakterem. Přesto umožňuje lidem regulovat společenské vztahy, zabraňovat násilným a destruktivním tendencím, nicméně ne dokonale.<sup>65</sup>

#### **2.4.1. Svědomí jako základ nesvobodné kultury a důsledek zkrocení destruktivních pudů**

Oidipův komplex, a z něj vyvstávající pocit viny, je základním kamenem nejen individuálního, ale i kulturního svědomí. Podle Freuda každá kultura vyvěrá z násilí, destruktivního, pudového chování lidí, které se snaží potlačit. V již zmíněné knize *Totem a tabu*, kterou bychom ze všech jeho děl mohli označit jako nejvíce univerzální, Freud analyzuje tzv. primitivní národy. V této knize se snaží poukázat na to, že jeho teorii lze nalézt i v mimoevropské kultuře a mohla by být univerzálně uplatitelná na všechny kultury. Přesto se tato kniha a teorie Freuda nevyhnula kritice několika vědců, antropologů a psychologů, kteří především vytykají přehnaný důraz na rodinný akcent, a zejména postavu otce. Jedním z nich je René Girard, kterému bude věnována jedna samostatná kapitola v této práci. Girard není jen kritikem, nýbrž i obdivovatelem Freuda. Pro Girarda, stejně jako pro Freuda je stěžejním bodem tzv. prvotní tragická vražda, čili vražda jako začátek kultury.<sup>66</sup> „Podle obou to tragické v kultuře re-prezentuje mýtickou událost, která se kdysi stala a je skrývána.“<sup>67</sup>

#### **2.4.2. Prvotní vražda**

Kultura podle Freuda začíná prvotní praudalostí – vraždou tyranského otce jeho syny. Pudová touha synů po své matce, ženách a po moci, na které si nárokoval právo jen jejich otec, syny donutila otce zabít. Nevyhnutelný pudový spor byl vraždou vyřešen, avšak jen dočasně. Hned poté nastává u synů pocit viny, výčitky a strach. Synové po otcovraždě přestali otce nenávidět, jelikož ukojili svou agresi, začali cítit lítost pramenící z lásky a potřebu se s ním nějakým způsobem ztotožnit, aby se zbavili pocitu viny, ale zároveň nezapomněli na svého otce. Rozhodli se jeho tělo sníst, a právě jeho pozřením, se s ním ztotožnili. „Nenáviděli otce, který tak neústupně stál v cestě jejich touze po moci a sexuální žádostem, ale také ho milovali a obdivovali. Když ho odstranili, uspokojili svou nenávist a prosadili přání ztotožnit se s ním, přišla nutně ke slovu potlačená něžná hnutí.“<sup>68</sup>

Z otce, který byl pro své syny tyranem, se po smrti stal hrdina. Aby se tato vražda otce

<sup>65</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014, s. 218 – 222.

<sup>66</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 66-70.

<sup>67</sup> BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013, s. 29 – 30.

<sup>68</sup> FREUD, Sigmund. *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika*. Praha: Portál, 2017, s. 122 – 123.



již nikdy neopakovala, ale přesto byla stále na paměti všem ostatním, zavedli totem. Totem jako symbol rodu (náhradu za otce), a zároveň jako oběť v podobě zvířete připomínající prvotní vraždu otce, která v sobě zahrnovala zákaz zabíjení otců a totemických zvířat.<sup>69</sup> Přičemž jednou za rok rituálně pořádali hostinu, kde pojídali právě toto posvátné zvíře, připomínající otcovraždu. Stálé opakování uctívání, zabíjení a pojídání zvířete, bylo jakési přesunutí pudových agresivních tendencí na kulturně přijatelné chování. Což by René Girard nazval jako ritualizované zabíjení zástupné oběti.<sup>70</sup> Jako další pravidlo zavedli incestní tabu, které je opět spojeno s Oidipovským komplexem, jelikož zakazuje pohlavní styk se svým příbuzenstvem. Zákazy a jejich neustálé zesilování v podobě ritualizování, jsou zásadní pro sdružování lidí a jejich vzájemné žití. Příkazy nejsou nic jiného než zříkání se pudu: zákaz vraždy, exogamie a omezení rivality mezi členy klanu. Začátek morálky a společenského pořádku jde proti naší podstatě. Stáváme se kulturními nesvobodnými tvory se svědomím.<sup>71</sup>

Nově utvořená psychologická konstelace se pojí se zrodem náboženství. Vyznačuje se ambivalencí nenávisti a lásky k otci, k Bohu. Náboženství je součástí ambivalence pudu života a pudu smrti, ambivalence pudů a kulturních zákazů, které v nás spouštějí kolektivní vinu. „Čemu dřív zabraňoval svou existencí otec, to si nyní zakazovali synové sami v psychické situaci „dodatečné poslušnosti“, kterou z psychoanalýzy dobře známe.“<sup>72</sup> Ačkoli máme nastavená pravidla tabu, touha po slasti podle Freuda nepolevuje, jelikož je nám přirozeně dána. Tabu a naše vytvořené kolektivní svědomí jen dosáhlo vytěsnění či zřeknutí se svobodného pudu. Avšak tento pud je v nás stále, jen je z vědomí odsunut do nevědomí. Vědomým se tudíž stává naše svědomí, které neustále koriguje naše svobodné projevení, a tudíž se snaží zabránit agresivním a destruktivním tendencím.

Otcovraždu, kolektivní nevědomí a následné svědomí Freud považuje za začátek kultury, společenského pořádku, morálky a náboženství, které jsou podmínkou pro společenský život člověka. Nejen totemické, ale i magické, animistické, židovské, křesťanské či jakékoli jiné náboženství vzniklo podle Freuda z pocitu viny, který nutně předpovídá zvnitřnění autority v nás. „Přesunutí lidské vůle na boha je plně oprávněno. Lidé přece věděli, že otce odstranili násilím, a v reakci na svůj rouhačský zločin si uložili od toho času dbát jeho vůle.“<sup>73</sup> Praotec byl povýšen na posvátného za dlouhou dobu po násilném zabití, Mojžiš byl

<sup>69</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika*. Praha: Portál, 2017, s. 126-129.

<sup>70</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, 2008, s. 68.

<sup>71</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Mojžiš a monoteizmus*. Európa, 2017, s. 118 -137.

<sup>72</sup> FREUD, Sigmund. *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika*. Praha: Portál, 2017, s. 123.

<sup>73</sup> FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998, s. 42.

zabit Izraelity i Ježíš Kristus byl za svého života pronásledován, násilně ukřižován, a poté prohlášen za svatého. Až po smrti autorit, a tedy jejich zbožštění a ztotožnění s nimi, si mohli lidé iluzorně zvnitřnit autoritu v sobě. Právě toto ztotožnění je podle Freuda základním procesem v nás, abychom vraždu či jakékoli brutální násilí už nikdy neopakovali.<sup>74</sup>

Člověk tedy podle Freuda stvořil kulturu i Boha, jakožto základ společného žití v jednotě a relativním míru. Všechna náboženství jsou ale z Freudova pohledu jen iluzorní. Snaží se vyřešit stejný problém Oidipovského komplexu, jen se odlišují úrovní určité kultury a její cesty. Vina a zřeknutí se pudu jsou však spojující pro všechny kultury i náboženství, které utvářejí řád našeho bytí v civilizovaném světě. Náboženské představy, stejně jako kultura podle Freuda vzešly z nezbytnosti bránit se utlačujícím agresivním, sexuálním pudům a přesile přírody. Životní nejistota člověka ve světě trýzní natolik, že svojí svobodu raději vymění za pocit bezpečí, který mu kultura nabízí. Strach z vlastních pudových přání, za něž cítí vinu, spojuje lidi ve společnost, která zakazuje násilí. Ale zároveň si paradoxně vyhrazuje právo na násilí na tom, kdo zákaz poruší.<sup>75</sup>

### **2.4.3. Nesvobodná kultura a jedinec jako její součást**

Vznik kultury vedl k celé řadě omezení původní biologické přirozenosti člověka, z čehož pramení přinejmenším neurotické příznaky, vrcholící často až v psychických neurózách. Každé dítě se rodí znovu jako „nekulturní“, biologická bytost bez svědomí a pocitu viny. Kultura činí člověka nešťastným, protože mu bere pocit naprosté svobody, svazuje v jedinci jeho přirozené pudy a z nich vyvěrající touhy. I přesto, že pocitem viny a vytvořením svědomí v nás, které má za úkol potlačovat sexualitu a agresi, se kultura snaží zabránit násilí, nelze opomíjet, že pudové touhy nemůžeme z člověka absolutně „vymazat“.

Pokud podle Freuda dostatečně nevyventilujeme agresivní pudové jednání, projeví se takzvané chorobné či patologické projevy lidské destruktivity, které jsou již podmíněné právě zásahem kultury. To se pak projevuje v podobě válek, jelikož každý jedinec má tendence využívat či ničit druhého. Když kultura nepřekoná stav, kdy uspokojení jedněch vyžaduje utlačení druhých, utlačovaní se budou snažit kulturu ničit. Ve větším měřítku se tatáž stejná situace může stát mezi celými kulturami či národy ve velkých válečných konfliktech.<sup>76</sup>

Ambivalentní vztah, který můžeme vypožorovat u pudu smrti a pudu života, spatřujeme i u samotného vývoje kultury a kulturních norem, které se odráží od obrazu

<sup>74</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Psychologie masy a analýza já* In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, s. 240-244.

<sup>75</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika*. Praha, 2017, s. 121-138.

<sup>76</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1932-1939*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998, s. 17-26.

jednotlivce. Tedy u autorit v podobě vůdců či Bohů (prodlužující autoritu otce), které obdivujeme za pocit bezpečí a zároveň nenávidíme za omezování a trestání. Z tohoto neustálého rozporu vznikají neurózy, které jsou také jednou z příčin lidské destruktivity. „*Tak jako je uspokojování pudů štěstím, stává se příčinou těžkého utrpení, jestliže nás vnější svět nechá strádat, odepírá nám nasycení našich potřeb.*“<sup>77</sup> Podle Freuda je nezdravé, když se nahromaděná agrese i sexualita nemůže dostatečně vybit, což se stává takřka u každého z nás. V tomto případě se zvyšuje pocit, který Freud definuje jako nespokojenost v kultuře<sup>78</sup>. Což znamená, že civilizace je zodpovědná za tzv. kolektivní neurózu, kterou si prochází každá kulturní společnost. Ale současně je nutná pro zachování lidského druhu. Čím větší je nespokojenost a úzkost, tím větší tendence k ničení sebe samotných mohou být. A jelikož my samy se ničit podle Freuda nechceme, nezbyvá nám nic jiného než přesunout agresi ven. Kulturní proces nám v tom opět zabrání. Zdá se, že je to jeden dlouhý a nikdy nekončící boj mezi Erosem, jakožto hlavní silou kultury a Thanatem, ničícím pudem. Konflikt, u kterého jsou výsledky nejisté. Boj mezi prosazením pudové svobody v podobě nespokojenosti lidí v kultuře a kulturou jako hlavním zachovatelem lidského společenství.

Člověk jako individuální jedinec je součástí společenství a kultury, bez které by nemohl existovat. Kdyby nebylo kulturních opatření, které jsou neustále utvářeny a zesilovány vinou, došlo by zřejmě podle Freuda k Hobbesově předpovědi války všech proti všem. Ani svoboda by neměla bez kultury pro člověka velkého významu. „*Individuální svoboda není žádným kulturním statkem. Byla největší před veškerou kulturou, tehdy ovšem většinou bez ceny, protože individuum bylo sotva schopno tuto svobodu hájit.*“<sup>79</sup>

#### **2.4.4. Psychoanalýza jako východisko**

Z Freudova pohledu člověk jednoznačně nemůže dosáhnout absolutní svobody nikdy. Je svazován kulturně - autoritativními příkazy a jejich zvnitřněním v podobě Nadjá. Příkazům se sám dobrovolně podvoluje, aby nemusel být ze společnosti vyloučen. Člověk si nutnost omezení uvědomuje, ale současně hledá jakékoli možné řešení, jak se tomuto omezení vyhnout alespoň částečně. Podle Freuda je kulturní vývoj nezbytnou součástí spolužití, ale také ví, že nevede nikam jinam než do stavu nesnesitelnosti či nespokojenosti jednotlivce. Zároveň se člověk nemůže zcela oprostít od destruktivních tendencí, jelikož Thanatos nepřestává bojovat s Erosem a kulturou. Ego stojící na principu reality je nejdůležitější částí lidské osoby, která může ve velké míře ale ne zcela vyřešit konflikty, bráníci člověku cítit se

<sup>77</sup> FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007, s. 340.

<sup>78</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998, s. 37.38.

<sup>79</sup> FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha: Hyněk, 1998, s. 90.

svobodně. Stejně tak se Ego snaží o to, aby člověka neovládl destruktivní pud či úzkosti z nesvobody a neničil sebe i ostatní. Na složku Ega je toho příliš a často nezvládá tlak biodeterministické touhy a kulturního omezování. Což se projevuje v podobě úzkostí a neuróz. Podle Freuda se z tohoto ne zcela příznivého stavu lze částečně vymanit pomocí různých metod.<sup>80</sup>

Nejpoutavější metodou pro každého jedince je podle Freuda neomezené uspokojování všech tužeb a potřeb. Tato varianta je sice nejpřirozenější naší podstatě, ale také nejriskantnější. Člověk by nemohl být součástí sociálního života, ztratil by pocit bezpečí, a ačkoli by se cítil svobodný, netrvalo by dlouho, než by pud smrti zahubil jeho i ostatní lidi. Proto je tato metoda v praxi zcela nemožná.

Dalšími metodami jsou všechny druhy obranných mechanismů. U obranných mechanismů již převažuje snaha zamezit nelibosti a zkorigovat libost. Bohužel i tyto metody nemají zcela příznivý dopad na člověka. Člověk se stává úzkostným, depresivním, v nejhorším případě končí jeho úzkost sebevraždou, aby unikl úzkosti z nedostatku svobody. V tomto případě se stává sebedestruktivním. Nebo destruktivní pud namíří navenek a ubližuje ostatním v podobě násilí a válek. Možnost sublimace je nejrelevantnějším obranným mechanismem, jelikož nám nejméně škodí, přičemž přesouvá sexuální i agresivní touhy na něco kulturně užitečného.<sup>81</sup>

Náboženství a víra samotná jsou dalšími východisky, nýbrž jsou iluzorní, a nakonec podle Freuda také ztroskotají. Jelikož i přes víru jsou lidé nespokojení a úzkosti přetrvávají.<sup>82</sup>

Nejúčinnější a nejzdravější východisko viděl Freud v psychoanalýze, jakožto psychoanalytické terapii, která pomáhá lidskému egu zvládat neústupný tlak a léčit neurózy. Podle Freuda je klíčem k částečné svobodě myslí. Psychoanalýza se snaží osvobodit člověka pomocí terapie, která odhaluje vnitřní konflikty. Základem terapie je zvědomění potlačených a vytěsněných obsahů, snů, libidiózních i agresivních tužeb. Psychoanalýza je podle Freuda konečné možné řešení všech nezdařených a nesprávných způsobů zkrocení pudů, které jen dopomáhaly k tomu, aby pudy vyrazily opět ven v ještě větší míře. „*Psychoanalýza odhaluje slabiny tohoto systému a radí jej změnit. Navrhuje zmírnit přísnost vytěsnění pudů a místo toho dát více prostoru pravdivosti.*“<sup>83</sup> Tím, že jakékoli vytěsněné obsahy psychoanalytická terapie pozdvihuje do vědomí, neutralizuje je. Zvědomění či uvědomění si své situace, jakožto

<sup>80</sup> Srov. HUNT, Morton M. *Dějiny psychologie*. Praha: Portál, 2015, s. 194 -196.

<sup>81</sup> Srov. FONAGY, Peter a TARGET, Mary. *Psychoanalytické teorie: perspektivy z pohledu vývojové psychopatologie*. Praha, 2005, s. 59 – 61.

<sup>82</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998, s. 37.

<sup>83</sup> FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha, 2007, s. 91.

člověka pudového a nesvobodného v sociálním světě je našim částečným vysvobozením. K přijetí tohoto faktu nám pomůže psychoanalýza, díky které si uvědomíme, jak naše struktura osobnosti funguje, jaké jsou její limity, a jak ji můžeme ovlivnit, i přesto, že už jsme determinováni pudy a kulturním prostředím. Tím, že přijmeme úděl naší nesvobody, se paradoxně osvobozujeme.

Freud se prostřednictvím psychoanalýzy snažil vyléčit nemocnou mysl člověka, a pokládal tuto terapii za nejvhodnější východisko z pocitu nespokojenosti, nesvobody, zlosti a destruktivnosti. Při psychoanalytické terapii dochází z pohledu jejího zakladatele k relativní svobodě člověka, oproštěné od kontrolujícího působení viny a strachu.<sup>84</sup> Relativní svoboda spočívá díky psychoanalýze ve zdravém Egu a uvědomění si nevědomého.<sup>85</sup> Podle Freuda je psychoanalýza lehce aplikovatelná na jednotlivce, hůře se však dá užít u masové sociální neurózy, jelikož nikdo nemá autoritu, kdo by mase terapii „vnutil“.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Srov. BAKAN, David. *Sigmund Freud a židovská mystická tradice*. Přeložil Daniel MICKA. Praha: Volvox Globator, 2017, s. 116.

<sup>85</sup> Srov. MITCHELL, Stephen A. a J. BLACK, Margaret. *Freud a po Freudovi: dějiny moderního psychoanalytického myšlení*. Praha, 1999, s. 21 – 28.

<sup>86</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998, s. 140.

### 3. Fromm a jeho pohled na lidskou destruktivitu a svobodu

S pojetím teorie pudů, jinými slovy s freudovým biologickým determinismem, zásadním způsobem nesouhlasí Freudův žák Erich Fromm. Ačkoli z Freudovy psychoanalýzy vychází, odchyluje se v určitých částech teorie a snaží se proniknout hlouběji do lidské existence. Na rozdíl od Sigmunda Freuda se Erich Fromm věnuje daleko více sociologické sféře života člověka. Fromm vnímal životy jedinců, jejich touhu po svobodě i destruktivitu v celkové perspektivě kulturní společnosti. Frommova teorie bývá tudíž označována za sociální, humanistickou či existenciální. Sociální psychologii tedy Fromm vstupuje kriticky do polemiky s klasickou freudovou koncepcí pudů. Fromm nahlížel na lidskou destruktivitu a svobodu jako na fenomény existenciální, plně lidské. Vycházel z předpokladu, že klíčem problému svobody a destruktivity je specificky lidská vztažnost ke světu, nikoli jen pudové potřeby.<sup>87</sup>

#### 3.1. Humanistická, sociální a existenciální teorie

Erich Fromm je znám svou psychosociální teorií, která odkrývá kořeny lidské destruktivity a svobody s pomocí tzv. kulturní analýzy. Nespokojil se s pouhým psychologickým výkladem postavení člověka ve společnosti, ale snažil se psychologické hledisko spojit s filozofickou antropologií. Spojení psychologie, sociologie, historie a antropologie poskytoval Frommovi ucelený pohled na lidskou destruktivitu a svobodu. Fromm vnímal člověka jako existenciální a sociální bytost, nikoli jako primárně pudovou entitu. Zároveň nepodceňoval biologickou podstatu člověka. Humanistická teorie Ericha Fromma nám odkrývá fakt, že je lidská existence v rozporu.<sup>88</sup>

Svoboda a destruktivita jednotlivce závisí méně na biologické podstatě, daleko více potom na jeho charakteru a zaměření v životě. Podle Ericha Fromma člověk disponuje obecně lidskými potřebami jako je např. hlad a žízeň, ale zároveň i vášněmi, které jsou vyprodukovány vlivem společenského procesu a jsou součástí charakteru, tudíž specificky lidské. Mezi tyto vášně patří např. láska a svoboda, ale také nenávisť a destruktivita. Naše vášně v podobě destruktivity i svobody jsou především podle Fromma determinovány naším charakterem a kulturou.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Srov. DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 1998, s. 63-64.

<sup>88</sup> Srov. FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, s. 140.

<sup>89</sup> Srov. NAKONEČNÝ, Milan. *Lexikon psychologie*. Praha, 2013, s. 423.

### 3.1.1. Otázka lidské přirozenosti a svobodné vůle

Podstatu přirozenosti člověka Fromm nedefinuje jako nějakou vlastnost či substanci, ale jako rozpor, který je obsažený v lidské existenci. Tento rozpor je utvořen dvěma faktory. První faktor odkrývá skutečnost, že člověk je živočich, který je ovšem nedostatečně vybaven instinkty. S málo vyvinutými instinkty by sám o sobě nemohl přežít, a proto si člověk vytváří prostředky, jimiž uspokojí své materiální potřeby, vyvine řeč a různé nástroje k přežití. Druhý faktor lidské existence se vyznačuje inteligencí a sebeuvědoměním člověka. Člověk jako ostatní živočichové oplývá inteligencí, ale oproti zvířatům má jinou mentální vlastnost. Člověk si je vědom sám sebe. Uvědomuje si svou minulost, přítomnost, budoucnost, lásku, apod. Uvědomuje si nejen sebe, ale i druhé lidi. Vnímá, kdo jsou jeho přátelé či nepřátelé. Zásadou jedinečného uvědomění si sebe sama, člověk překračuje ostatní život, přírodu, i když jí je do určité míry podroben. Zároveň se vlivem existenciálního uvědomování člověk cítí bezmocný.<sup>90</sup>

Člověk tedy očima Fromma stojí ve své podstatě tváří v tvář velmi nepříjemnému konfliktu. Lidská bytost je sociální i přírodní, je si vědoma své rozporné existence, osamělosti a omezenosti, žije v protikladech mezi rozumem a citem, životem a smrtí, přírodou a civilizací. Podle Freuda se člověk rodí jako živočišná bytost a teprve posléze se dostává do vnitřní rozporuplné situace, kdežto podle Fromma se v rozporuplné situaci člověk již rodí. Podle Frommovy teorie se člověk rodí v konfliktu, je věznem přírody a zároveň svobodnou bytostí ve svých myšlenkách, čímž přírodu překračuje.<sup>91</sup>

Člověk tak patří podle Fromma neustále ke dvěma světům a zároveň je s oběma v konfliktu. Lidské sebeuvědomí, které je zakořeněno v charakteru a je druhým pólem naší podstaty, udělalo z člověka na světě bytost osamělou a úzkostnou. Tento konflikt mezi živočišnou stránkou člověka a jeho vědomím se svobodnou myslí si žádá řešení. Člověk má za úkol ve svém životě nalézt řešení mezi tímto rozporem, nalézt odpověď na to, co může udělat pro to, aby se necítil osamocen, aby se vypořádal se strachem, obsaženém v jeho existenci, který může vyústit v destruktivní chování. Překonání odloučenosti je nejhlubší lidskou potřebou, právě proto, aby člověk zabránil destruktivnímu chování z pocitu osamělosti. Pokud člověk tuto potřebu neuskutečňuje, dostává se do stavu šílenství, snaží se utéci od vnějšího světa či ho zničit s pocitem, že zmizí jeho izolace i vnější svět.<sup>92</sup>

Fromm apeloval na dvě podmínky pro nalezení odpovědi. Aby člověk dospěl

<sup>90</sup> Srov. FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, s. 135.

<sup>91</sup> Srov. FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, s. 133 – 136.

<sup>92</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Portál, 2015, s. 22 – 23.

k harmonii, která by ho osvobodila od utrpení samoty, nesmí být jeho odpověď pouze teoretická, nýbrž bytostná, ve které je zapotřebí lidské cítění a jednání. Právě prostřednictvím jednání a cítění si lidé uvědomují, že žijí. Druhou podmínkou, která je nedílnou součástí odpovědi, je fakt, že musí pomoci člověku překonat pocit osamělosti a naopak získat pocit jednoty. „*Člověk je sám, současně však neexistuje mimo vztahy.*“<sup>93</sup>

Fromm nabízí dvě možná řešení odpovědi, jak překročit oddělenost, která vyvolává pramen úzkosti. První odpověď je progresivní, charakteristická postupem kupředu. Progresivní odpověď se snaží o nalezení harmonie rozvojem všech lidských sil a lidskosti v sobě. Snaží se vyhybat destruktivnímu chování člověka, ale ne vždy se jí to podaří. Popohání člověka k životu, společenství a svobodě. Pokud však člověk nedostává dostatečný prostor na progresivní tvořivost, nabízí se druhá odpověď. Druhá odpověď je tzv. regresivní, ve které se člověk pokouší vrátit k přírodě, skončit s tím, co ho činí lidským, tedy s rozumem a sebevědomím. Snaží se utéci od toho, co je specificky lidské. Podle Fromma se o regresivní pokusil člověk již před statisíci lety v podobě primitivních náboženství, avšak tato tendence stále u některých jedinců přetrvává a velice často ústí do patologického chování, šílenství, dehumanizace a destrukce. Regrese vyznačuje stupně lidské špatnosti. Největším zlem jsou orientace namířeny proti životu, což je láska ke smrti, láska k ničení. Člověk si tak dle Fromma může svobodně vybrat mezi dvěma možnostmi: regres nebo progres. Problematický bod Fromm nachází ve střetnutí progresivní kultury a regresivních příslušníků. Regresivní síly jsou pak v průběhu života člověka potlačeny, z čehož může vznikat úzkost a destrukce. Regresivní síly v progresivní kultuře vychází na povrch jen ve zvláštních podmínkách, jako je např. válka.<sup>94</sup>

Lidé jsou podle Fromma z biologické stránky stejní. To, co je činí individuálními, je jejich charakter, který se utváří prostřednictvím vědomí sebe sama. Charakter je zásadní složkou lidské destruktivity a svobody, kterému budeme věnovat samostatnou kapitolu v naší práci. Existenciální rozpor není jediným, který ovlivňuje svobodu a destruktivitu člověka. Fromm nahlížel na člověka nejen jako na bytost existenciální, ale také jako na bytost historickou. Nejen, že člověka determinují dvě části lidské existence - biologická a charakterní, ale také jeho role v dějinách. Historické rozpory pak nejsou podle Fromma nutnou součástí lidské existence, nýbrž byly vytvořeny právě člověkem. Lidský vývoj rozhodování, utváření různých společenství a ideologií v průběhu dějin zásadně ovlivňují svobodu a destruktivní chování jednotlivce ve společnosti. Záleží na člověku, v jaké době

<sup>93</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997, s. 39.

<sup>94</sup> Srov. FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, s. 132 – 143.



žije, a zda lze tento rozpor vyřešit v téže době či v pozdějších obdobích. „Člověk může reagovat na historické rozpory tím, že je odstraní vlastním jednáním, existenciální rozpory naproti tomu nemůže odstranit, ale může na ně různým způsobem reagovat.“<sup>95</sup>

Podle Fromma záleží na člověku, jakým směrem se ve svém životě vydá, zda se rozhodne správně či špatně, zda si vybere dobro nebo zlo. Svobodnou vůli má, ale může jí v průběhu svých životních rozhodování vedoucích do destruktivního chování ztrácet. Člověk pak musí přijmout odpovědnost sám za sebe a smířit se s tím, že smysl života může utvořit jen svými vlastními silami.<sup>96</sup>

### 3.1.2. Charakter

Důležitou oblastí, která se podle Fromma k tématu lidské destruktivity a svobody váže je otázka lidského charakteru. Charakter tvoří část lidské osobnosti, ze které pramení touha po svobodě i destruktivitě. Mezi Freudovým a Frommovým pojetím charakteru je značný rozdíl, zatímco Fromm staví charakter v poměru člověka ke světu, tak Freud staví charakter jako důsledek působení kultury na libido.

Podle Fromma je charakter jakási specifická struktura, v níž je organizovaná lidská energie, umožňující člověku sledovat určité cíle, motivující chování jedince. Charakterová struktura nahrazuje nedokonalé instinktivní vybavení člověka. Fromm považoval za podstatu charakteru specifické způsoby, kterými se člověk vztahuje k okolnímu světu.<sup>97</sup>

Vztahování se ke světu probíhá v procesu socializace a asimilace. Pokud procesy socializace a asimilace probíhají produktivní cestou, vedou člověka ke svobodě, tvořivosti, lásce, stává se tak aktivním tvůrcem svých pozitivních vášní. V procesu socializace i asimilace však mohou nastat i problémy, a tak se tento proces stává neproduktivním. Poruchy socializace mohou mít formy sadismu, masochismu a destruktivity, poruchy asimilace se vyznačují tzv. neproduktivními charaktery, které se velmi často projevují destruktivním chováním.<sup>98</sup>

Charakter se tedy vždy orientuje určitým směrem. Fromm rozlišuje dva směry orientace: produktivní a neproduktivní.

Produktivní charakter se vyznačuje láskou, prací, rozumem, odpovědností i svobodou. Člověk tak může svobodně realizovat sám sebe. Aktivně využívá vlastních sil ke svému rozvoji a k svobodnému životu. Naproti tomu neproduktivní charakter či orientace se vždy

---

<sup>95</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997, s. 40

<sup>96</sup> Srov. Tamtéž.

<sup>97</sup> Srov. FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997, s. 47 – 51.

<sup>98</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 251- 252.

vyznačuje nezdravým chováním, které je často doprovázeno úzkostí, nenávistí a destruktivitou. Neproduktivní orientaci charakteru Fromm dělí do čtyř typů: receptivní, vykořisťovatelský, křečkovský a tržní. Každý z těchto typů přibližuje specifický sklon jedince k destruktivnímu chování.

Při receptivní orientaci má člověk pocit, že pramen všeho dobra leží vně. Tato orientace nezávisí na jedinci, ale je závislá na druhých lidech, kteří jsou nesamostatní a stále závislí na ostatních. Tímto způsobem ztrácí svou svobodu a často podléhají nátlaku druhých lidí, kteří je nutí k destruktivnímu chování.<sup>99</sup>

Také vykořisťovatelská orientace předpokládá, že všechno dobré leží vně. Od receptivní orientace se liší tím, že pasivně nečeká, až mu někdo něco nařídí či dá, ale aktivně se všeho zmocňuje sám. Jedinec netvoří, raději si bere. Vše se stává předmětem jeho vykořisťovatelské orientace. Často si od druhých bere věci, myšlenky nebo lásku násilím. Svým destruktivním chováním tak druhým odebírá jejich svobodu.<sup>100</sup>

Ke křečkovskému typu orientace patří lidé, kteří svou vnitřní jistotu získávají na základě vlastnictví. Chtějí jen brát, ale ze svého nedávají nic. Jsou lakomí a mají smysl pro pořádek. Nemají rádi změny, které by je mohly ohrozit. Kontakt se světem, který se jim zdá být nebezpečný by raději omezili nebo zrušili. Tento typ orientace ústí velmi často do úzkosti. Bojí se všeho i své svobody, a tak často utíkají k destruktivní tendenci, jejímž prostřednictvím brání svůj majetek.<sup>101</sup>

Tržní typ vidí život pouze z hlediska nakupování a prodávání. Tato orientace začala převládat v novějších dobách v souvislosti s nabývajícím významem trhu. Tržní orientace se vyznačuje chápáním druhých i sebe samého jako určitého druhu zboží. Člověk se snaží sám sebe co nejlépe prodat. Ztrácí svobodu osobnosti a stává se sám sobě něčím vnějším. Jeho pocit identity je nestálý, jeho osobnost je jenom sumou rolí, které ve společnosti hraje. V této orientaci se člověk stává prázdným, nešťastným a často sebedestruktivním.<sup>102</sup>

Typová různorodost charakterových orientací zakládá odlišné podoby vztahu lidské destruktivity a svobody. Produktivní charakter cestu ke svobodě otevírá, neproduktivní jí uzavírá, čímž dává prostor destruktivním tendencím. Možnost změny vlastního charakteru podle Fromma vyloučená není. U každého člověka je změna možná, i když není jednoduchá.

---

<sup>99</sup> Srov. FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997, s. 53-54, 90-91.

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 55-56.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 56, 94.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 53-69.

Čím déle je člověk v určité charakterové struktuře zakořeněn, tím obtížněji může svůj postoj k destruktivitě a svobodě změnit.

### 3.1.3. Pojetí svobody a původ destruktivity

Svoboda i destruktivita ve své podstatě vychází z lidského existenciálního rozporu. Především ale z charakteru, který je druhou přirozeností člověka a tvoří součást rozporu. Ve Frommově pojetí právě z něj vyvěrají naše touhy a vášně, nikoli z pudové podstaty jako u Freuda.

Podle Fromma je svoboda typicky lidskou vlastností společně s láskou i rozumem. Pokud člověk tyto vlastnosti zavrhuje nebo se je snaží popírat, stává se špatným, zlým, destruktivním a vyznává protilidské hodnoty. Destruktivitu pak Fromm chápe jako odklon od života, útěk ze svobody, což tvoří druhý pól lidské existence. Pozice svobody a destruktivity však záleží nejen v rozporu mezi biologickou a lidskou podstatou člověka, nýbrž i v rozporu historickém. Záleží tak na podmínkách společnosti a na rozhodnutí jedince, které se v průběhu dějin měnilo a mění. Vztah mezi svobodou a destruktivitou se projevuje v neustálém sledu událostí, v rozhodnutí mezi progresivní a regresivní cestou, mezi dobrem a zlem, mezi životem a smrtí.<sup>103</sup>

#### 3.1.3.1. Pojetí svobody

Svoboda je pro člověka podle Fromma jednou z nejvýznamnějších existenciálních potřeb. Bez svobody by nemohl plně existovat a realizovat svá přání a cíle, které jsou pro něho důležité. I přesto se podle Fromma plno lidí svobody obává a snaží ze svobody uniknout pomocí nezdravých, destruktivních tendencí. Úniku před svobodou v podobě destruktivity se Fromm věnuje hlavně ve svém díle *Strach ze svobody*.<sup>104</sup> Fromm se velmi často odkazuje na mýtus o vyhnání Evy a Adama z ráje, jelikož ho považuje za symbolické vyjádření zrodu lidské svobody. Jednota s přírodou byla tímto aktem zrušena a člověk, který ví, co je dobré a zlé, musí také mezi tím volit. Právě jeho volba, vlastní zodpovědnost, odcizenost přírodě i ostatním bytostem se mu stává utrpením.<sup>105</sup> Svoboda vyvolává v člověku strach a obavy ze špatného rozhodnutí, z následků jednání apod. Člověk se tak z předlidského stadia vyděluje osvobozováním se od nátlakových instinktů, což tvoří první část naší svobody. Poté následuje druhá část svobody, která plní úlohu plně lidské svobody. Erich Fromm rozlišuje dvě pojetí svobody.

---

<sup>103</sup> Srov. DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 1998, s. 64 - 65.

<sup>104</sup> FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014.

<sup>105</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014, s. 39-40.

V jednom případě svobodu charakterizuje jako orientaci, zakořeněnou v charakteru produktivní, milující osoby, která je svobodná již svou produktivní odpovědí k životu. V tomto smyslu je osoba zcela svobodná svou produktivitou, jelikož si volí dobro a „*nemá svobodu si volit zlo*“.<sup>106</sup> V druhém se svoboda vyznačuje schopností volit mezi dvěma protiklady. Člověk si tak může vždy vybrat mezi dobrem a zlem, životem a smrtí, mezi láskou a nenávisť. Sám si musí určit podle své vlastní vůle, jakou cestu si zvolí. Svoboda volby si však vždy žádá konkrétní akt v každém případě. Jelikož každé rozhodnutí stojí v konfrontaci lidských vášní a rozumu. Svobodná volba člověka je vždy podmíněna kulturou a vědomím každého člověka. Záleží na tom, co člověk považuje vědomě za dobré či špatné.<sup>107</sup>

Svoboda není konstantní, kterou buď máme, nebo nemáme. O svobodu musíme stále usilovat každým rozhodnutím. Fromm tento proces nazývá jako akt osvobozování se v průběhu ustavičné volby.<sup>108</sup> „*Svoboda není nic jiného než schopnost následovat hlas rozumu, zdraví, dobrotivosti, svědomí proti hlasům iracionálních vášní.*“<sup>109</sup> Člověk si tak vždy může zvolit lepší oproti horšímu, může se rozhodnout, zda bude konat dobro nebo zlo v podobě destrukce, i přesto, že rozhodnutí není zcela jednoduché. Ovlivňují ho totiž nejen iracionální vášně, ale také situace, ve které se nachází, reálné možnosti a vědomí toho, kdy dojde ke skutečné volbě. Schopnost svobodné volby se mění životní praxí každého člověka. Erich Fromm to zobrazuje na lidském srdci ve stejnojmenné knize *Lidské srdce*<sup>110</sup>. Přičemž nejen v této knize uvádí fakt, který nám ukazuje, že čím déle špatně volíme na základě svobodného rozhodnutí, tím více se nám zatvrzuje srdce. A čím více máme zatvrzené srdce, uzavíráme si cestu ke svobodě volby a otvíráme ho destruktivnímu chování. Jelikož v tomto aktu podléháme zbabělosti či jakékoli vášni, která není produktivní, akt nás oslabuje, otevírá cestu k dalším aktům, které mají destruktivní charakter, až nakonec ztratíme svobodu úplně.<sup>111</sup>

---

<sup>106</sup> FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. ISBN 80-85637-28-6, s. 155.

<sup>107</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014, s. 38-39.

<sup>108</sup> Srov. FROMM, Erich. *Lidské srdce*, 1996, s. 154 -155.

<sup>109</sup> FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, s. 153.

<sup>110</sup> FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha, 1996.

<sup>111</sup> Srov. FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha, 1996, s. 158 -159.

### 3.1.3.2. Původ destruktivity

Fromm destruktivitu chápe jako plně lidskou a existenciální vlastnost. Destruktivita coby ničivá síla v člověku z Frommova pohledu nemůže vycházet z biologické podstaty. Naopak její původ lze nalézt v charakteru osobnosti. Destruktivita se ve většině případů pojí s agresivitou. Fromm rozlišuje dva typy agrese. Toto rozlišení mu slouží k rozpoznání mezi biologickou agresí a lidskou destruktivitou. První typ agrese je tedy biologické podstaty, tudíž vrozený, pro život potřebný a zdravý. Druhý vychází z charakteru, který se vyvíjí v průběhu života člověka. Tento typ agrese je nezdravý, ničivý, destruktivní a podle Fromma „specificky lidský“.<sup>112</sup> Tyto dva typy agrese si blíže rozvedeme v samostatné kapitole. Destruktivita se nemusí projevovat jen agresí, ale také útekem. Útěk i agresi Fromm popisuje jako reakci na ohrožení, přičemž tato reakce je biologicky podmíněná. Co je však specificky lidské, je právě destruktivní chování, které následuje po útěku, útěk nahradí či je spojeno přímo s útekem. Destruktivita se velmi často projevuje právě útekem z existenciálního modu bytí, ve kterém je zakódován nedostatek svobody vedoucí do ztráty smyslu života. Vždy záleží na konkrétní sociokulturní i dějinné situaci jedince, jeho charakteru a jeho rozhodnutí v jeho životní cestě.<sup>113</sup>

Původ svobody i destruktivity vždy vychází z naší odpovědi na rozpor lidské existence. Stejně tak jako svoboda, která se vyznačuje progresivní odpovědí k životu i destruktivita a krutost jsou v základu plně lidské vášně, které se snaží nalézt smysl života. I přesto, že destruktivní chování považujeme za „špatné“, vychází pouze z nás samotných, z naší lidské existence. Destruktivita se vyznačuje podle Fromma zvolením špatné cesty člověka, svoboda pak té správné. Destruktivita je zlá, ničivá, ale přitom lidská. Je to jakýsi paradox. Destruktivita je vášně jdoucí s životem a jeho smyslem a přitom se v konečném důsledku proti životu obrací. Přesto, že člověk zvolí destruktivní odpověď k životu, nelze mu odepírat lidství. I ten nejhorší akt proti vší humánnosti je bohužel výhradně lidské povahy. Člověk je podle Fromma jediný „zabiják“ na světě. Liší se od všech živočichů tím, že je vrahem. Je jediným primátem, který zabíjí a týrá své příslušníky a pociťuje přitom uspokojení a úlevu. „*I ten nejsadističtější a nejdestruktivnější člověk je stejně tak lidskou bytostí jako světec.*“<sup>114</sup>

<sup>112</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 16.

<sup>113</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 104-106.

<sup>114</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 21.

### 3.1.3.3. Vztah ke světu a ostatním lidem jako zrcadlo svobody a destrukce v nás

Ambivalence mezi svobodou a destruktivitou se podle Fromma zrcadlí v mezilidských vztazích. Záleží na postoji, který má člověk k sobě samému. Od něj se pak zrcadlí vztah ke světu a k druhým lidem. Produktivní aktivita je základním kamenem pro svobodu a spokojenost jednotlivce, který nemá potřebu šířit destruktivní chování. Produktivní odpověď je podle Fromma možná jen tehdy, pokud člověk dokáže být sám se sebou v souladu. Jestliže člověk nebude vnímat sebe sama, nedostane se do zdravého vztahu s jinými lidmi. Lidé si na své cestě vytváří vztahy, které jsou nedílnou součástí jejich života. Některý vztah usnadňuje lidské svobodě dýchat, jiný v člověku vytváří strach ze svobody a touhu po destruktivním chování. Fromm tyto vztahy rozlišuje ve čtyřech podobách.<sup>115</sup>

Prvním vztahem je láska. Láska mezi lidmi je nejproduktivnějším vztahem k sobě samému i druhým lidem, která se pojí se svobodou. Pokud však láska není čistá a svobodná, začíná být omezována, může se proměnit ve vlastnictví člověka nebo opět v destruktivní chování.

Druhý vztah je symbiotický, ve kterém se snaží člověk přimknout k někomu jinému, ztrácí tak nezávislost a svobodu. Člověk v tomto vztahu může být ovládán nebo se může snažit ovládat druhé. Je to vztah mezi masochistou a sadistou. Přičemž masochista se nechává ovládat a sadista ovládá. Symbiotický vztah člověku odebírá svobodu.

Nemůže-li si člověk vybrat ani lásku ani symbiózu, může problém vyřešit vybudováním vztahu k vlastní osobě. Tento vztah Fromm popisuje jako narcistický. Člověk se tak stává svým světem. Je to častý způsob, jak se lidé vypořádávají s potřebou mít nějaký vztah a necítit se osamoceni. Podle Fromma je tento vztah obvykle smíšen se sadismem a je velmi nebezpečný, jelikož vede k šílenství a destruktivnímu chování.<sup>116</sup>

Poslední vztah Fromm nazývá odtažitě destruktivní, který je obvykle spojen s již zmíněným narcismem. Tento vztah je podle Fromma zhoubný, jelikož se u člověka projevují destruktivní vášně ničit všechny ostatní. Člověk se v tomto vztahu odvrací od ostatních, chce zničit svět, aby se zachránil před tím, než svět zničí jeho. „*Energie neprožitého života se proměňuje v energii, která směřuje ke zničení života.*“<sup>117</sup>

<sup>115</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha: Portál, 2015, s. 33-34.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 29 -31.

<sup>117</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997, s. 90.

### 3.1.3.4. Individualizace člověka jako součást svobody i destruktivity

Podle Fromma součástí lidské existence není jen zakořeněná vlastnost svobody, ale také její ztráta. Proto je zapotřebí za svobodu bojovat. Forma svobody se podle Fromma proměňuje s procesem individualizace člověka. Jinými slovy, význam svobody se mění podle stupně uvědomění člověka a pojetím sebe samého jako nezávislé osobnosti. Procesem individualizace se člověk vyčleňuje z jeho původních vazeb, stává se svobodným, zároveň se naprosté svobody společně s odpovědností bojí. Vývoj individua a jeho svobody zrcadlí vývoj historický. Nejmenší svobodou člověk disponuje v prvních rocích života. Podle Fromma jako malé děti nemůžeme být svobodní, jelikož jsme velmi silně spjati s naší matkou.<sup>118</sup> Přesto, že jako děti nejsme svobodní, cítíme bezpečí, máme pocit, že k někomu patříme, necítíme se izolovaní. Postupným opuštěním této vazby člověk začne více poznávat vnější svět a vynoří se v něm potřeba opět někam patřit, ale zároveň nalézt sám sebe, orientovat se, najít bezpečí jinými způsoby. Proces individualizace podporuje výchova, která přináší zákazy, zklamání měnící matčinu roli v roli osoby, která má odlišná přání a cíle než dítě. V tomto bodě dochází k důležitému rozlišení mezi „já a ty“<sup>119</sup>.

Svoboda má pro člověka v tomto stadiu už jiný význam, stává se individuem, ale přibývá trýznivý pocit osamělosti. Stejně tak funguje vývoj oddělenosti společnosti od přírody. *„Dějiny lidské společnosti mají svůj počátek ve vyčlenění člověka ze stavu jednoty s přírodním světem a uvědomění si sebe jako jsoucna odděleného od ostatních lidí a od přírody, která ho obklopuje.“*<sup>120</sup> Celá civilizační historie člověka nám zrcadlí proces individualizace - od starověku, přes středověk a novověk až po moderní dobu a současnost. Podle Fromma člověk dosáhl nejvyšší formy individualizace mezi reformací a současností.<sup>121</sup>

Vývoj člověka byl a je podmíněn kulturou, která ho nutí přemýšlet a vytvářet struktury, společenské celky, aby se necítil izolován. Ne vždy jsou struktury a společenské vztahy šťastně zvolené a svoboda se pak může vytrácet či se změnit v destruktivní chování. Fromm proto rozlišuje svobodu „od“ a svobodu „k“.<sup>122</sup>

Prvním pojetím svobody „od“ neboli „osvobozením od“, má Fromm namysli již zmíněné odklonění od přírody, od instinktů. Osvobozením člověk udělal první krok k lidskosti, stal se individuem a dopustil se prvního aktu svobody. *„Je svobodný od sladkého*

<sup>118</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha, 2015, s. 45-49.

<sup>119</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 234.

<sup>120</sup> FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 32.

<sup>121</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 36-40.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 40-41.

*nevolnictví ráje, není však svobodný k sebeovládání, k realizaci své individuality.*<sup>123</sup> Člověku toto osvobození k naprosté svobodě nestačí. Vyčlenil se sice z přírody, ale ne zcela. Ve značné míře zůstává stále součástí světa, přírody a skupin lidí. Osvobození se „od“ lze vypořádat v průběhu dějin, kdy se lidé stále snažili a snaží osvobodit od náboženských, politických či jakýchkoli jiných pout. Svobodu „od“ Fromm nazývá také jako svobodu negativní. Neustálé osvobozování s sebou nutně přináší i destruktivní chování. Osvobozování často probíhá v procesu boje za svobodu. Boj, který má v základu dobrý úmysl, se může velmi rychle zvrhnout v lidskou destruktivitu. Svoboda „od“ není naší konečnou svobodou, otevírá nám novou cestu k pozitivní svobodě „k“.<sup>124</sup>

Naproti tomu svoboda „k“ je podle Fromma pozitivní svobodou. K této svobodě by se měl člověk dopracovat jako ke konečnému cíli. Jen svoboda „k“ umožní člověku plně realizovat sebe samého, své názory, individualitu a svobodnou vůli. Za tuto svobodu je třeba bojovat a nevzdávat se jí, jelikož se skrze ni můžeme stát celistvým člověkem. Vždyť právě svobodná vůle nás činí lidskými bytostmi. Pro člověka je velmi náročné dojít k pozitivní svobodě, přestože má možnost svobodné volby.<sup>125</sup>

Člověk se osvobodil od mnohých pout a systémů, přesto se nedokázal s novým stavem osvobození vypořádat a stal se tak bezmocným, úzkostným a izolovaným. Realita světa a systémů je velice náporná a nutí člověka od svobody utíkat. Neví co si počít s touto svobodou, je plný obav. Není schopen uchopit tak obrovskou zodpovědnost jako je vzít život do vlastních rukou. Proto si vytváří různé únikové cesty, jen aby se necítil osamocen. Zároveň však stále zůstává v negativní svobodě osvobozování. Společenské podmínky člověku ve většině případů neumožňují realizovat pozitivní svobodu. Člověku pak zbývají dvě možnosti: útěk do jiných struktur či boj za svobodu. Člověk se bojí být zodpovědný a nezávislý, vytváří si různé formy autorit – vůdců, bohů, kterým odevzdává svoji svobodu. Přitom po odevzdání této svobody se opět snaží osvobodit se, vzít si svou svobodu zpět.<sup>126</sup>

Člověk má v procesu růstu svobody na výběr. Buď se stane přirozeně svobodným, tvořivým, láskyplným individuem, nebo se upne k jistotám, které ho odvedou od své jedinečnosti a plné svobody. První varianta je podle Fromma správná a zdravá pro lidskou svobodu. Jedinou možnou cestou k pozitivní svobodě je uvědomění si a přijetí plné svobody a odpovědnosti. Člověk se musí spoléhat sám na sebe, rozhodovat se podle své svobodné vůle, musí pochopit, že ke svobodě patří i nepříjemné rozhodování. Pokud toto lidská osoba

<sup>123</sup> FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 40.

<sup>124</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 36-37.

<sup>125</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 36-41.

<sup>126</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 202, 228.



nepochopí, bude neustále odmítat svoji svobodu, přirozenost a životní sílu, otočí se to vždy proti ní v podobě ztráty svobody a převahy destruktivního chování.<sup>127</sup>

Ačkoli je svoboda podle Fromma významným smyslem lidského života, mnozí lidé volí druhou variantu, tedy odevzdání své svobody do rukou autorit. Nedokáží se svobodou naložit tak, aby se necítili osamoceni, když však vloží část svobody do rukou jiného člověka, jemuž věří, pocit osamocení zmizí. Tím bohužel o svou pozitivní svobodu přicházejí a uvolňují cestu diktátorským režimům, které mají v důsledku destruktivní dopad na člověka.<sup>128</sup> Autority v podobě vůdců, kteří vezmou cizí svobodu do svých rukou, lidskou svobodou neustále manipulují ke svým destruktivním a válečným účelům. V celé naší historii se tento proces neustále opakuje. Vůdci vždy přesvědčili obyvatelstvo, že je ve stavu nebezpečí či napadení, a tak se v obyvatelích vytvářely nenávistné reakce vůči ostatním národům. Obyvatelé si mysleli, že bojovali za svoji svobodu. Bojovali v domněnání, že jejich agrese je pouze obranná, ale vůdci jejich obranné agrese využili ve prospěch ničivé destruktivity.<sup>129</sup> Člověk v tomto případě přestává být cílem sobě samotnému, ale stává se prostředkem k uskutečnění destruktivního cíle jiného člověka. Ztratí svou nezávislost v podobě pozitivní svobody a začne se uchýlovat k „*mechanismům útěku*“<sup>130</sup>.

### 3.2. Svoboda a mechanismy úniku

Mechanismy úniku jsou pro člověka druhou variantou, možností jít jiným směrem, který si volí namísto pozitivní svobody. Cesta úniku vyplývá z nejistoty osamělého jedince. Tato cesta vede člověka k tomu, aby se vzdal své svobody. Je to jen nepovedená náhrada za pocit svobody, jelikož je to stále únik. Únik před sebou, před svou přirozeností a svobodou. Únik před sebou samým nikdy nevyřeší příčinu nespokojenosti. Cesta úniku člověka nikdy nesjednotí se světem tak, jak s ním byl spřízněný předtím, než se stal individuem. Pro cestu úniku je příznačný nutkavý tlak, který člověka odlučuje od své pravé identity a integrity. Únik není řešením vedoucím ke štěstí a pozitivní svobodě. Je to řešení, se kterým se setkáváme u neurotických jevů, snižuje nesnesitelnou úzkost, ale neřeší problém, který leží pod povrchem. Za to platí způsobem života, který se skládá především z automatických a nutkavých činností.<sup>131</sup>

<sup>127</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha, 2015, s. 30-31, 33.

<sup>128</sup> Srov. DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha, 1998, s. 64.

<sup>129</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 201 -202.

<sup>130</sup> FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 110 – 160.

<sup>131</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 110 -114.

### 3.2.1. Autoritářství

*„Prvním mechanismem úniku je tendence vzdát se nezávislosti svého vlastního individuálního já, sloučit je s někým nebo s něčím mimo sebe sama a tak získat sílu, která vlastnímu já chybí.“<sup>132</sup>*

V tomto případě hledá člověk nové vazby jako náhradu za ty, které ztratil. Výraznější formy autoritářství nacházíme v pokusech o podřízení a ovládní, v masochistických a sadistických snahách. Masochismus se projevuje pocitem bezmocnosti, podřízenosti, méněcennosti až úplné bezvýznamnosti. Lidé trpícím masochismem mají tendence podceňovat se, stávat se neschopnými, nezvládat své životní úkoly. Stávají se tak závislými na autoritách - ostatních lidech, přírodě či institucích. Tito lidé jsou sami proti sobě, proti svému individuálnímu já. Jejich stav je nutí sebekritice, sebeobžalobám, často i bolesti apod. Vzdávají se sami sebe, podřizování se jiným se stává jejich jediným cílem. Tomuto cíli předchází snaha zbavit se břemene své vlastní svobody a osamocení. I přesto, že je masochismus patologický únik, lidé si jeho projevy v tomto mechanismu úniku racionalizují. Závislost na jiných prezentují jako lásku, loajalitu, skromnost. Uniknutí od vlastního já je jen jedna stránka masochismu. Druhou stránkou masochismu je úsilí stát se částí většího, mocného celku mimo sebe sama, ale podílet se na něm. Mocí může být jakákoli osoba, Bůh, národ, ale i naše svědomí. Člověk se vydá této moci, zřekne se své síly a svobody, na oplátku však získá pocit nové hrdosti svou účastí na moci, které se podřizuje. Masochistický člověk je tak zachráněn před vlastním rozhodováním, zodpovědností, pochybováním a nejistotou. Jedinec se konečně cítí být součástí nějakého celku, myslí si, že ví, kam patří, že našel smysl života. Člověk může pociťovat jistou sounáležitost, ale v podstatě stále zůstává bezmocnou částíčkou, která trpí, jelikož je v mimoosobní moci.<sup>133</sup>

Opakem masochistických sklonnů je sadismus. Sadistické sklony jsou úzce spjaty se sklony masochistickými, jak jsme již výše naznačili. Jde o tzv. symbiotický vztah, který byl popsán už v předešlé kapitole. Sadista by nemohl žít bez masochisty a naopak. Navzájem se potřebují. Sadismus, jakožto mechanismus úniku, se vyznačuje opačnými vlastnostmi než masochismus. Na rozdíl od masochisty, který svou svobodu vkládá do rukou ostatních, sadista operuje se svobodou druhých. Sadistické osoby mají sklony k nadřazenosti, poroučení, chtějí vládnout ostatním. Jejich cílem je mít nad nimi neomezenou moc. Je pro ně velmi důležité využívat ostatní jako prostředky ke splnění svých cílů. Sadismus se může projevovat nejen touhou ovládat druhé, ale také je vykořisťovat, okrádat a přisvojovat si věci ostatních.

<sup>132</sup> FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 114.

<sup>133</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 118-121.

Nejzávažnějším projevením sadismu je však touha způsobit někomu utrpení. Sadismus si lidé také racionalizují stejně jako masochismus. Přičemž si myslí, že jsou natolik obdivuhodní, že je ostatní musí poslouchat nebo že ví, co je pro ostatní dobré apod. Důležitým faktorem sadismu je závislost na objektu svého sadismu, tedy na člověku, který je zacyklen v mechanismu masochismu. Sadismus však může přerůst až ve zhoubnou destruktivitu. V tuto chvíli už nestačí sadistickému člověku objekt ponižovat a škodit mu, je zapotřebí ho zničit.<sup>134</sup>

### 3.2.2. Destruktivita

*„Destruktivita je únik z neprožitého života.“<sup>135</sup>*

Únik v podobě destruktivity je pro tuto práci nejdůležitější, jelikož nám objasňuje vztah svobody a destruktivity. Destruktivita se vyznačuje únikem, který je spojený s ničením světa, sebe samého i ostatních lidí a bytostí. Cílem destruktivity není aktivní nebo pasivní symbióza jako u sadomasochistického mechanismu, nýbrž odstranění jejího objektu. Stejně tak jako autoritářství, i destruktivita je zakořeněna v nesnesitelné osamělosti, která je spojena s úzkostí. Člověk s destruktivními tendencemi má pocit, že může uniknout osamocenosti, úzkosti a okolnímu světu tím, že je zničí, nadobro odstraní. Strach z mocného světa, jeho nepřekonatelné síly nahrazuje snahou o destrukci. I přesto, že bude po zničení světa osamocen, získá osamělost, v níž nemůže být rozdrcen mocí objektů mimo něj. Destruktivita usiluje o posílení individua nepřítomností jakéhokoli ohrožení zvenčí. V mezilidských vztazích se nachází mnoho destruktivity, většinou je nevědomá a také velmi často racionalizovaná, jako všechny mechanismy úniku. Pro zamaskování destruktivity se užívá mnoho argumentů, jako je např. láska, povinnost, svědomí, vlastenectví, apod. Člověk s destruktivním chováním si vždy najde nějaký objekt ke zničení, pokud tím nejsou ostatní lidé, často se jím stává on sám. Pak nedochází k poškozování druhých, ale k sebepoškození, v nejhorším případě k sebevraždě.<sup>136</sup>

V lidských životech hrají destruktivní tendence ohromnou roli, nejen izolace a bezmocnost jsou zdroje destruktivity, také úzkost a zmaření životních plánů člověka. Pokud se jedná o úzkost, destruktivní tendence jsou nejobvyklejší reakcí. Pokud však člověk dojde do bodu zmaření životních plánů, stane se osobou s nedostatkem vnitřní jistoty, spontaneity, a naopak se mu dostává ještě větší osamělosti. Toto vnitřní blokování posilují podle Fromma kulturní tabu. Míra destruktivity se liší u každého člověka. Záleží na okolnostech, zda se snaží bránit svůj život a nevědomky jeho agresivní obrana spadá do destruktivity, zda trpí úzkostí,

<sup>134</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 281.

<sup>135</sup> FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 144

<sup>136</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 269-275.

která hledá únik v destruktivitě či ho k destruktivitě dovedlo zmaření jeho životních cílů.<sup>137</sup>

Na problém životně zmařených plánů a destruktivity poukázal již Freud ve své teorii pudu života a pudu smrti. Pud života a pud smrti jsou podle Freuda dvě motivace lidského chování. Předpoklad pudu smrti je podle Fromma do jisté míry uspokojující, jelikož bere v úvahu závažnost destruktivních tendencí. V čem se však s Freudem rozchází, je biologická podstata destruktivních tendencí. Biologické vysvětlení Freuda nedostatečně vysvětluje skutečnost, že se množství destruktivity výrazně liší mezi jednotlivci i ve společenských skupinách. Pokud by měl Freud pravdu, pak bychom podle Fromma mohli předpokládat, že míra destruktivity proti sobě i jiným lidem bude víceméně stejná. Fromm však poukazuje na to, že je to právě naopak. Závažnost destruktivity je rozmanitá nejen mezi jednotlivci, také v naší kultuře, ale i po celém světě u různých společenských skupin a kultur.<sup>138</sup> Destruktivitu proto podle Fromma nemůžeme připisovat biologickému rázu, vychází z charakteru každého člověka. Je jedním z projevů uspokojení existenciálních potřeb. I přesto, že je toto uspokojení patologické a značí únik a ničení, stále je to vášně vyvěrající z charakteru. Charakter je podle Fromma relativně stálý systém všech neinstinktivních pohnutek, kterými se člověk vztahuje ke světu. Zakořeněnou vášní v charakteru člověka je vždy jednota. Jen abychom se necítili osamoceni, ale v jednotě, můžeme si zvolit cestu destruktivity, stejně tak cestu pro moc (v případě autoritářství), majetek, slávu apod. Destruktivitou však nikdy jednoty nedosáhneme. Cílem této snahy obnovit jednotu je uspat svůj rozum – zapomenout sám na sebe.<sup>139</sup>

Únik v podobě destruktivity je tragický, protože má úspěch buď jen na chvíli, anebo sice trvale, ale za cenu toho, že člověk zničí ostatní nebo sebe. Člověk se nemusí chovat destruktivně jen kvůli touze po jednotě. Existuje mnoho dalších zakořeněných vášní, které člověka vedou k destruktivnímu chování. Ať už je to výkonnost, vzrušení, stimulace, apod. Všechny charakterové vlastnosti a vášně se vzájemně mísí a vytváří zázemí pro únik do destruktivního chování každého jedince. „*Zdá se, že stupeň destruktivity u jednotlivých lidí je úměrný míře, v jaké je omezována jejich životní rozpínavost.*“<sup>140</sup> Fromm zde poukazuje na fakt, dle kterého nejde o frustraci instinktivních přání, ale o zmaření celého života, zablokování růstu i vyjadřování lidských emocionálních, rozumových a smyslových schopností. Přírozeností člověka je růst v podobě lásky a svobody, pokud je však jeho růst zmařen, energie zaměřená na život se podřizuje procesu rozkladu ničení a tím se mění v energii zaměřenou na destrukci. Princip v energiích jdoucí proti sobě – tzn. energie života a

<sup>137</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 144.

<sup>138</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 144-145.

<sup>139</sup> Srov. FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studie*. Praha, 2009, s. 22, 38, 64.

<sup>140</sup> FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014, s. 144.

energie smrti je podle Fromma stejný jako u Freuda, liší se jen tím, že pud života a smrti je ve Freudově teorii biologické povahy, kdežto ve Frommově teorii se jedná o charakterovou zakořeněnost. Oba se shodují na zásadní věci - čím více je ohrožena životní energie, tím silnější je energie ničení a naopak, čím více se uskutečňuje život, tím menší sílu má destruktivita. Podle Fromma jsou příčinami vzniku destruktivních vášní sociálně-kulturní podmínky, které umožňují potlačování života a charakteru člověka.<sup>141</sup>

### 3.2.3. Konformita automatů

Posledním mechanismem úniku je tzv. konformita automatů. Tento mechanismus podle Fromma vyhledává především většina lidí v moderní společnosti. Člověk se stává „*automatem totožným s miliony jiných automatů*“<sup>142</sup> kolem něho, jelikož se vzdává své individuality.

Člověk se tak spodobní s velikým počtem lidí, kteří se rozhodli stejně jako on – zřeknutí se svého já. Jedinec přestane být sám sebou. Osvojí si model osobnosti podle jeho kulturních vzorců. Stává se takovým, jako jsou ostatní, jak to od něj očekávají. Při podřízení se většině zmizí rozpor mezi já a okolním světem, strach z osamělosti. Avšak ani tento únik ze svobody nemůže zůstat bez daně. Cena, kterou za to člověk platí je vysoká, přičemž je to ztráta vlastního já. Tento typ úniku tak znehodnocuje jeho svobodu i povahu vlastního já. Přičemž jeho chování připomíná naprogramovaný automat.<sup>143</sup> I tento únik ze svobody se dle Fromma snažíme racionalizovat. V podobě argumentů, že jednáme podle svého uvážení, rozhodujeme se sami za sebe apod. Je velmi složité rozeznat, zda jsme se podřídili většině nebo ne. Konformita působí silně na člověka, a on má pak představu sebe samotného jako svobodného subjektu. Ve skutečnosti převzal názory od jiné osoby. Člověk ztrácí své já a nahrazuje ho pak tzv. pseudojá, kterým prožívá život někoho jiného a ne svůj. Lidé v tomto stavu pak přestávají kriticky myslet, zvažovat situace podle svého já, raději přemýšlí pseudomyšlením.<sup>144</sup>

Pseudomyšlení se projevuje tím, že pokud nad něčím přemýšlíme, máme se rozhodnout mezi určitými věcmi, současně přemýšlíme nad tím, co by na to řekli ostatní, zda by se jim naše rozhodnutí líbilo. Člověk pak ztrácí svojí identitu, neví kdo je a spoléhá se na to, že to vědí druzí, proto neustále hledá svou totožnost v přitakávání ostatním lidem. Automatizací člověka v moderní společnosti vznikla jeho bezmocnost a nejistota. Z toho

<sup>141</sup> Srov. FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha, 1997, s. 167-170.

<sup>142</sup> FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014, s. 146

<sup>143</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 146-147.

<sup>144</sup> Srov. FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997, s. 63., Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014, s. 149.

důvodu je připraven podrobit se novým autoritám, které mu nabídnou pocit jistoty. I tento únik je velmi nebezpečný. Z automatu konformity velmi často vzniká destruktivní až nekrofilní chování člověka, které se odráží v tzv. nekrofilní kultuře. Záleží, k jakému člověku se daná osoba přimkne, koho bude napodobovat. Pokud se bude jednat o autoritu s destruktivními tendencemi, bude se šířit destruktivita v podobě lidských automatů jako epidemie.<sup>145</sup>

Pokud člověk nenalezne svobodnou produktivní cestu životem, volí si v podobě mechanismů úniku neproduktivní cestu vedoucí do rozličných destruktivních tendencí. Záleží však na tom, jaký typ mechanismu člověk zvolí. Může se stát zmanipulovatelnou ovčí či manipulativním vlkem.

### 3.3. Vlk nebo ovce?

Je mnoho lidí, kteří tvrdí, že jsou ovce, jiní se zase označují za vlky. Těm, kdo předpokládají, že lidé jsou ovce, stačí jen poukázat na skutečnost, že se lidé nechají snadno zmanipulovat, přimět k tomu, aby svou svobodu odevzdali do rukou vládců a vykonávaly, co se jim říká. I v případě, že jim to mnohdy škodí, když následují své vůdce do válek, krutosti, boje, destruktivity, jež jim nepřináší nic jiného než ztrátu svobody a zkázu. Na předpokladu, že jsou lidé ovce, vystavěli své systémy diktátoři. Často víra vedla destruktivně sadistické vůdce k upřímnému přesvědčení, že jen splnili morální povinnost – i když třeba tragickou. Věřili, že lidé (ovce) potřebují vůdce (vlky) jako jsou oni. Vůdci věřili, že tu jsou pro ovce, aby za ně rozhodovali, aby z nich sňali břemeno odpovědnosti a svobody. Fromm však zdůrazňuje, že život člověka se od ovce liší. Lidské dějiny byly psány krví, Hitler sám nevyhladil miliony Židů, Stalin také nevyhladil miliony svých politických nepřátel sám. Měli kolem sebe statisíce jiných lidí, kteří pro ně zabíjeli a někteří dokonce s potěšením. Z tohoto pohledu můžeme zastávat stanovisko, že je člověk vlk, ničivý zabiják. I přesto, že Fromm označuje člověka za zabijáka, netvrdí, že se takto musí nutně projevit každý jedinec. Ano, podle Fromma se v člověku mohou probudit destruktivní vášně zabijáka v podobě vlka, ale stejně tak poslušnost a oddanost ovce.<sup>146</sup>

Nelze striktně oddělit vlky od ovčí. V každém člověku jsou predispozice vlka i ovce. Je na každém z nás, zda si svobodně vybere orientaci zaměřenou na dobro v podobě lásky nebo na zlo v podobě destruktivity. Naše svobodné rozhodnutí ovládá náš charakter, který může být produktivní nebo neproduktivní - destruktivní. Produktivní i destruktivní charakter

<sup>145</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014, s. 145-160.

<sup>146</sup> FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha, 1996, s. 12-15.

vzniká následkem souhry individuálních a společenských faktorů. Ten destruktivní vychází většinou z neláskyplného dětství a dalších špatných sociokulturních podmínek. Destruktivní chování se odvíjí z této souhry, a poté z rozhodování jedince. I přesto, že člověk má predispozice stát se sadistickým vlkem či masochistickou ovčí kvůli nešťastnému dětství či jiné trýznivé zkušenosti, vždy se může svobodně rozhodnout, změnit neproduktivní cestu vedoucí do destruktivního chování na produktivní cestu života. Pokud se však člověk rozhoduje stále dokola pro destruktivní chování, vytváří si ve svém charakteru obraz vlka či ovce, ztrácí svobodu a snaží se ji nešťastně nahradit patologickým únikem v podobě destrukce.<sup>147</sup> „*Stane-li se člověk lhostejným k životu, pak ztrácí naději, že by si mohl zvolit dobro.*“<sup>148</sup> Pokud se člověk cítí osamocen, bez síly dojít k produktivní svobodě, často dá přednost poslušnosti v podobě ovce vůči těm, kteří to s ním údajně myslí dobře, než aby si sám připustil, že jedná ze strachu a neschopnosti.<sup>149</sup>

Fromm poukazuje na tři jevy, které vytvářejí bázi pro nejnebezpečnější formu lidské orientace. Je to láska ke smrti, zhoubný narcismus a symbioticky incestuální fixace.<sup>150</sup> Spojení těchto tří orientací tvoří syndrom rozpadu neboli destrukce, nutkající lidi ničit a nenávidět. Naproti tomu syndrom růstu se skládá z lásky k životu, k člověku a nezávislosti. Dobro i zlo je lidské. Člověk se může stát ovčí i vlkem, v obou případech ztrácí svobodu a uniká do destruktivních vazeb. Cesta ke svobodě je možná tehdy, jsou-li oba sklony v rovnováze. Vyvážení mezi produktivní a neproduktivní orientací vede k možnosti svobodné volby stát se svobodným člověkem milující život, který se nechová ani jako ovce, ani jako vlk.

### 3.3.1. Agrese jako součást svobody a začátek destruktivity

Svoboda jakožto velmi významná existenciální potřeba spokojeného života člověka je také jednou z nejohroženějších lidských potřeb. Ohrožení svobody, ať už individuální nebo společenské, v člověku probouzí buď útěk v podobě mechanismů úniku, nebo obrannou agresi jako každého jiného ohrožení životních potřeb a zájmů. Obranná agrese je zdravá a chrání svobodu. Fromm však upozorňuje na důsledek této nejprve obranné agrese. Mezi obrannou agresí a lidskou potřebou ničit ostatní či sebe samého je velmi tenká hranice. Obranná agrese se častokrát může změnit v agresi zhoubnou čili destruktivní. „*Skutečnost, že pravá revoluční agrese – jako každá agrese, která vzniká z potřeby bránit svůj život, svobodu nebo důstojnost - je biologicky odůvodněná a patří k normálnímu lidskému fungování, nás*

<sup>147</sup> Srov. FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Aurora, 1997, s. 166-169.

<sup>148</sup> FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha, 1996, s. 177.

<sup>149</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Portál, 2016, s. 75 -76.

<sup>150</sup> Srov. FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha, 1996, s. 176,177.

*nesmí oklamat v tom, že zničení života vždycky zůstává jeho zničením, i když je biologicky oprávněné.*“<sup>151</sup> Pro člověka je těžké, ale zároveň velmi důležité uvědomovat si, jak snadno se může obranná agrese smísit s destruktivitou a touhou ovládat druhé. V případě, že se to stane, obranná agrese se zvrátí ve zlo. Abychom se dostali k problematickému bodu, ve kterém dochází k přeměně boje za svobodu v destrukci, rozdělíme agresi na benigní a maligní jak ji chápal Fromm.<sup>152</sup>

### **3.3.2. Benigní agrese (nezhoubná)**

Benigní agrese je prospěšná, zdravá a biologicky adaptivní. Fromm ji nazývá často agresí obrannou, jelikož se projevuje jako druh ochranného chování, které je v člověku přirozeně zakódováno v jeho instinktech. Benigní agrese je reakce na ohrožení života i životních zájmů- tedy i svobody, je společná zvířatům i lidem, nehromadí se, nestupňuje. Vyznačuje se reakcí na určitý podnět, má obranný charakter, směřuje k odstranění ohrožení zničením nebo odstraněním jeho příčiny. Tato agrese slouží životu, k přežití jedince, jeho druhu a jeho zájmům, nemůže být proto destruktivní. I přesto, že benigní agrese je společná zvířatům i lidem, neurofyzilogický základ není zcela identický, je však velmi podobný. Rozdíl mezi zvířecí a lidskou obrannou agresí spočívá ve faktu, že lidská obranná agrese je častější. Důvod častější agrese spočívá ve specifických podmínkách lidské existence. První rys se vyznačuje tím, že člověk disponuje díky rozumu možností předpokládat a odhadnout budoucí ohrožení.<sup>153</sup>

Druhou vlastností člověka je sklon nechat se přesvědčit či zmanipulovat svými vůdci, kteří usilují o to, aby jedinec viděl nebezpečí, která ve skutečnosti neexistují. V tomto případě se jedná o velmi nebezpečný rys benigní agrese, o kterém jsme se zmínili hned na začátku kapitoly. Benigní agrese může být zneužitá destruktivitou vůdců. I přesto, že je ve svém základu prospěšná k životu, její zneužití ji může proměnit v nevědomé destruktivní ničení ostatních. Většina moderních válek byla připravena propagandou, která manipulaci podporovala. Obyvatelstvo bylo svými vůdci přesvědčeno, že mu hrozí nebezpečí a zničení, a proto se v něm vytvářely nenávistné reakce vůči ostatním národům, od kterých údajně nebezpečí pocházelo. Lidé si myslí, že bojují za svoji ohroženou svobodu, přitom jen plní destruktivní přání patologického vůdce.<sup>154</sup>

Třetím prvkem obranné agrese je podle Fromma chránění oblasti ohrožení životních

---

<sup>151</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 202.

<sup>152</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 16-17.

<sup>153</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 198.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 200.



zájmů. Lidská oblast životních zájmů je daleko širší než zvířecí, člověk nechrání jen svou tělesnou schránku, ale i psychickou. Člověk potřebuje psychickou rovnováhu více než fyzickou, jelikož psychická rovina ho činí plně lidským a dává jeho životu smysl. Zdravá psychika tvoří tzv. základní orientační rámec člověka, který nutně potřebuje k životu. Pokud je jeho orientační rámec ohrožený, člověk v rámci své obrany odpoví útokem.

Mezi další faktory, které v člověku vyvolávají agresivní obranu, patří jednoznačně pocit strachu a beznaděje. Agrese v tomto případě funguje jako jedno z nejeftivnějších východisek. „*Když se člověk dostane z pasivního stavu strachu a přejde do útoku, mučivý pocit obav zmizí.*“<sup>155</sup>

### 3.3.3. Boj za svobodu a skrytá destruktivita

Jedním z nejohroženějších zájmů člověka je omezení jeho svobody. Pokud je svoboda, která je předpokladem pro plné rozvinutí osobnosti a duševního zdraví ohrožena, člověk ji je schopen nekompromisně bránit agresí. Při ohrožení svobody se tedy v každém člověku automaticky spouští obranný agresivní útok ze strachu o svobodu a přežití. I přesto, že touha po svobodě je zakořeněna v charakterové rovině, člověk svobodu brání z biologické podstaty, jelikož by bez svobody nemohl žít. Brání svůj svobodný život. Fromm apeluje na fakt, že v celém průběhu dějin národy bojovaly proti utlačovatelům jejich svobody.<sup>156</sup> Fromm boj za svobodu řadí do agrese revoluční, ve které má člověk potřebu bránit, co mu náleží. Svobodu pak člověk brání především díky biologické oprávněnosti, jelikož ji považuje za život potřebnou. To si však můžeme mnohdy plést s nedefenzivní destruktivitou a sadistickou potřebou ovládat druhé, ze strachu že bude manipulováno s námi. Pokud podlehneme destruktivním sklonům revoluční agrese, náš život se promění v ničivé zlo. V tomto případě si paradoxně obnovíme pocit nesvobody, za kterou jsme chtěli bojovat.<sup>157</sup>

Obrannou agresi dává Fromm do souvislosti také s narcismem, kterého si většina lidí není vědoma. Člověk v narcistickém stavu si myslí, že je nejúžasnější na světě, vyvolený, lepší než všichni ostatní a jeho svoboda také. Pokud je ohrožen narcismus člověka, je ohrožen v životně důležité oblasti i on sám. Člověk tak reaguje obrannou agresi na jakoukoli urážku či útok proti němu a jeho blízkým. Narcismus je však oproti jiným faktorům obranné agrese napůl patologickým jevem. Je velmi jednoduše zmanipulovatelný. Mnoho politických vůdců trpí vysoce vystupňovaným narcismem, který používají k manipulaci ostatních lidí, kteří jim věří. Lidé pod svými vůdci většinou disponují i skupinovým narcismem, který podporuje

<sup>155</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 201.

<sup>156</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 17-20.

<sup>157</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 201-203.

solidaritě a soudržnosti skupiny, ale i její manipulovatelnost. Skupinový narcismus je jedním z nejdůležitějších zdrojů lidské obranné agrese, týká se každého z nás, i když často nevědomě. Prostřednictvím narcismu si bráníme svou rodinu, vlast i svobodu. Právě tento skupinový narcismus se mnohým vládcům podaří zmanipulovat do válek, bojů a destrukce.<sup>158</sup>

#### 3.3.4. Maligní agrese (zhoubná)

Maligní agrese se projevuje opačným způsobem než agrese benigní. Maligní agresi lze přímo označit také jako destruktivitu a krutost. Maligní neboli zhoubná agrese je specificky lidská, neslouží biologickému přizpůsobení a tedy ani k lidskému přežití, ale přesto je důležitou součástí lidských, duševních funkcí. Člověk se podle Fromma od zvířat liší tím, že je vrahem a k tomuto rozlišení mu slouží právě lidská, maligní agrese. Tato destruktivní agrese představuje skutečný problém a nebezpečí pro přežití lidského druhu. Maligní agrese tedy není součástí fyziologických potřeb, naopak vychází z lidského charakteru, ve kterém jsou zakořeněny specificky lidské vášně plnící existenciální potřeby člověka. Existenciální potřeby jsou pro každého člověka stejné, ale jednotliví lidé se liší tím, které vášně jsou pro ně dominantní.<sup>159</sup>

Původ maligní agrese tedy Fromm spatřuje v nedostatečném naplnění psychických potřeb člověka, které jsou obsahem jeho existence. Destruktivita je dle něj výsledkem „interakce daných sociálních podmínek s existenciálními potřebami člověka“<sup>160</sup>. Pokud člověk kráčí neproduktivní cestou, vytváří si neproduktivní charakter, pak otevírá cestu destruktivitě. Maligní agrese podle Fromma souvisí s orientačním rámcem, oddaností, výkonností, vzrušením a chybějícími podmínkami pro růst. Pro každého člověka je důležitý orientační rámec, ke kterému se vztahuje. Takovým rámcem je povětšinou ideologie, ale také osoby a různé předměty, k nimž se člověk upíná a uctívá je. Uctívání ideologií, osob a předmětů člověka vedou buď k oddanosti k životu, nebo k jeho ničení. Člověk může oddaně uctívat nějaký idol, který po něm bude chtít, aby zabil své děti, nebo naopak ideál, který ho přijme, aby jej chránil. Pokud ho vedou k ničení, jedná se o destruktivitu. Velmi často jedinec uznává idol či ideologii, která ho nutí bojovat za ohrožení jeho svobody. On této ideologii slepě věří, i přesto, že mu ve skutečnosti žádné ohrožení jeho svobody nehrozí.<sup>161</sup>

Stejně tak jako orientační rámec, je pro člověka důležitá výkonnost. Pokud nemůže dosáhnout svým výkonem produktivního cíle, volí neproduktivní výkonnost v podobě moci

---

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 202- 2017.

<sup>159</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, s. 221-226.

<sup>160</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 221.

<sup>161</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 233.

nad jinými, týrání a ničení druhých. Vzrušení a stimulace jen doprovázejí zhoubnou agresi. Nejen láska a tvořivá práce, i neštěstí, vražda, týrání a sadomasochistický sex jsou zdroji vzrušení. Mezi další faktory maligní agrese patří nedostatečně kompenzovaná nuda a chronická deprese.<sup>162</sup>

Podle Fromma se destruktivita vyskytuje ve dvou různých formách: spontánní a vázané na charakterovou strukturu. Jeden ze spontánních projevů destruktivity je pomstychtivost. Pomstychtivá destruktivita se vyznačuje reakcí na intenzivní a neodůvodněné utrpení, působené nějaké osobě, se kterou se daný člověk ztotožňuje. Tato agrese je velice častá, jednou z jejích podob je krevní msta. Destruktivita, která je zakořeněna v charakterových formách, je však trvalá, a o to víc nebezpečná. Do této destruktivity Fromm řadí sadismus a nekrofilní destruktivitu.<sup>163</sup>

Sadismus podle Fromma nemusí mít vždy zcela destruktivní dopad, ale velmi často tomu tak je, proto je také řazen k maligní agresi. Záleží na tom, o jaký druh sadismu se jedná a jakého stadia dosahuje. Fromm označuje sadismus za druh sexuální deviace, založený na vlastnění druhé osoby a jejímu ubližování. Pro sadistického člověka je násilí a agrese pevně daným charakterovým rysem a je velice časté, že se tato touha ovládat druhého v průběhu života přesune i do jiných oblastí než je ta sexuální.<sup>164</sup>

Kromě sexuálního sadismu se podle Fromma můžeme setkat i se sadismem, ve kterém sexualita nehraje roli. Tento typ sadismu je o to více nebezpečný a destruktivní. Potěšením z dominance nad druhou osobou je typickým znakem, stejně jako u sexuálního sadismu. Liší se však v psychické rovině a míře ponížení druhé osoby. Podle Fromma je jádrem sadismu vášeň mít absolutní a neomezenou moc nad nějakým živým tvorem. U nesexuálního, zhoubného sadismu se sadista snaží druhého člověka naprosto ponížit, zlomit ho, odeprít mu lidskou důstojnost, svobodu, lidství, dokonce i život, a zároveň mít z toho počínu neskutečné potěšení. Fromm uvádí příklady destruktivního sadismu v podobě chování dozorců v koncentračních táborech, mučení zajatých vězňů vojáky, mučení zvířat a dětí. Také stojí za zmínku staré Římské Koloseum, které je dle Fromma jedním z největších pomníků lidského sadismu. Nesexuální sadista si vždy najde oslabeného, poddajného jedince či skupinu lidí. Zaměřuje se na bezmocné tvory, které může jednoduše fyzicky i psychicky týrat, mučit i usmrтит. Chová se k nim, jakoby nebyli lidé či živé bytosti, ale věci.<sup>165</sup>

Jako prototyp nesexuálního sadistického charakteru Fromm uvádí Josefa Stalina.

---

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 247 – 250.

<sup>163</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 272.

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 281-283.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 280 – 284.

Tento vůdce používal především duševní sadismus, který může být mnohdy destruktivnější než fyzický, ale často používal kombinaci duševního i fyzického sadismu. Během jeho vlády bylo nařízeno nespočet mučení. Stalin byl velmi nevypočitatelný, radoval se z toho, když svou oběť ujišťoval o tom, že je v naprostém bezpečí a den na to ji dal zatknout. Často dal zatknout či mučit spousty lidí a po několika měsících je nechal propustit a dosadil je do vysokých míst, bez jakéhokoli vysvětlení. Ve Stalinově chování se objevuje výrazný prvek, který je charakteristický pro nesexuální sadismus – přání ukázat lidem, že má nad nimi a jejich svobodou absolutní moc a vládu. „*Stačilo slůvko a mohl je zabít, zničit a opět zachránit a odměnit.*“<sup>166</sup>

Fromm upozorňuje také na sadomasochistický charakter, který nelze plně pochopit, pokud nevezmeme v úvahu Freudovu koncepci análního charakteru. Podle Freuda se anální charakter projevuje charakterovými rysy, jakou jsou: svéhlavost, pedantismus, puntičkářství, úzkostná čistota a podobně. Věřil, že tento syndrom je zakořeněn v análním libidu a jeho charakterové rysy vysvětloval jako vytváření reakce nebo sublimaci cílů, ke kterým anální libido směřuje. Fromm s charakterovými rysy souhlasí, avšak Freudovu teorii libida nahradil teorií druhem vztahu. Různé charakterové rysy tohoto syndromu jsou podle Fromma projevy odstupu udržujícího, kontrolujícího, odmítajícího a hromadícího vztahu - hromadícího charakteru. Análně hromadící charakter se může cítit bezpečný ve svém poměru ke světu pouze tak, že ho bude vlastnit a mít pod kontrolou, protože si nedokáže vytvořit vztahy lásky a produktivity.<sup>167</sup> Análně hromadící charakter se podle Fromma často pojí s byrokratickým charakterem, přičemž byrokratický charakter pohrdá podřízenými a k nadřízeným cítí obdiv. Jako klinický případ sadomasochistického, análního charakteru Fromm uvádí Heinricha Himmlera. Charakteristiky Himmlera v podobě jeho neživotnosti, banality, touhy ovládat jiné, bezvýznamnosti, slabosti, poníženosti, submisivně vůči Hitlerovi a fanatismu nám odhalují povahové rysy análně hromadícího charakteru. Sám svoji svobodu odevzdával do rukou silných vůdců, jelikož byl slabý. Svou slabost však maskoval zabíjením a týráním ostatních, kterým tímto krutě odepíral právo na svobodný život. Análně hromadící charakter se vyvíjí postupným zvyšováním narcismu, bezohlednosti vůči ostatním a destruktivity, nejvyšší stupeň análního charakteru Fromm nazývá jako nekrofilii, také známá jako „*láska k mrtvému*“.<sup>168</sup>

<sup>166</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 287.

<sup>167</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 344-345.

<sup>168</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 324.

### 3.3.5. Nekrofilie

Nekrofilie je nejzhooubnější forma destruktivity. Dělí se opět na sexuální a nesexuální jako sadismus. Nesexuální nekrofilie se podle Fromma vyznačuje touhou dotýkat se mrtvol, zdržovat se v jejich blízkosti, pozorovat je a nutkáním rozřezávat je na kusy. Při koncipování nekrofilie Fromm navázal na Freuda a jeho pojetí pudu smrti. Zatímco Freud považoval pud smrti za vrozený, Fromm chápe nekrofilii jako patologický fenomén, který se rozvíjí tehdy, je-li z různých důvodů narušena biofilie. Nekrofilní člověk miluje vše, co neroste, je mechanické a neživé. Je hnán touhou proměnit organické v anorganické. Typicky nekrofilní charakter Fromm připisuje Adolfu Hitlerovi, který se přes sadisticko-masochistickou destruktivitu dostal až k nekrofilii. Hitlerova vášeň už nespočívala v mučení a týrání jako u sadismu, jeho vášeň se vyznačovala ničivostí a vyhlazováním všeho živého. Hitler si vybíral objekty ke zničení, které byly v jeho očích postiženy nějakým defektem. Nestačila mu pouhá izolace „defektivních objektů“, nechal usmrtit několik milionů lidí. Svým nepřátelům odepíral lidskou důstojnost, aby s nimi mohl „nakládat“ jako s neživými věcmi.<sup>169</sup> Fromm poukazuje na důležitý fakt, který odkrývá, že oběť není rozeznávána jako plně lidská. Hitler splňoval všechny rysy nekrofilní destruktivity, ovšem nejnápadnějším rysem byl jeho narcismus. Zajímal se jen o sebe, o své myšlenky a touhy, měl chladný odstup od všech lidí, neměl zájem o nikoho a o nic, pokud mu to nepřinášelo nějaký užitek. Jeho silná stránka byla v nadání a talentu. Jeho největším nadáním byla schopnost ovlivňovat jiné lidi, k čemuž mu pomohl opět jeho narcismus.<sup>170</sup> Ovládal gesta, uměl řečnit, byl výborným hercem, a to vše vědomě používal ve prospěch své nekrofilie. Hitler tak na ostatní působil mocně, pravdomluvně, jelikož on sám věřil tomu, že jen jeho myšlenky jsou pravdivé a správné. Hitler je typickým příkladem zneužití nejistoty lidí, zneužití jejich víry v autoritu, jejich víry boje za svobodu. Je to příznačný příklad vlka, který chce přimět ovce k boji.<sup>171</sup>

Mimo jiné Fromm nekrofilii pojí s konformitou automatů a technikou. Nekrofilie uctívá vše neživé, tedy i mechanické věci, technické stroje a vymoženosti a s nimi související rychlost. Lidská závislost na výkonu a rychlosti strojů člověka mění z živé bytosti na „neživý automat“ či stroj. Právě uctívání rychlosti a výkonnosti je velmi destruktivní a nekrofilní.<sup>172</sup> V kapitole o nekrofilii a nekrofilní kultuře si tuto problematiku více přiblížíme.

---

<sup>169</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 128.

<sup>170</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 389-408.

<sup>171</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014, s. 162-163.

<sup>172</sup> Srov. PONĚŠICKÝ, Jan. *Agrese, násilí a psychologie moci: v životě i v procesu psychoterapie*. Praha, 2010, s. 33.

### 3.4. Sociokulturní, humanistická teorie kultury

Jak jsme již výše zmínili, člověk je podle Fromma od počátku sociální bytost. Charakter, ze kterého vychází převážně chování jedince je tvořen kulturou, společností a jejími faktory. Vztah svobody a destruktivity, jejichž kořeny nalezneme v charakteru, je tedy jevem lidským a kulturním. Lidský charakter se ve společenství stává součástí společenského charakteru. Společenský charakter Fromm popisuje jako soubor postojů a hodnot jedince, který je založený na zkušenosti kultury, v níž žije. Lidství se vyznačuje myšlením, vůlí a vášněmi, které jsou neodmyslitelně spjaté s existenciálním a kulturním světem.<sup>173</sup> Člověk, jeho touha po svobodě a destruktivitě se v průběhu několika tisíciletí měnila podle daných situací v určité kultuře. I přesto základní tendence ve všech kulturách i dějinných obdobích přetrvávají. Touha po svobodě jde napříč všemi kulturami, nikdy neustává, pouze se mění její uchopení, prožití, nedostatek a strach v konkrétní sociokulturní situaci. Destruktivita, jakožto jeden z úniků před svobodou, ale i její zneužití, nás také stále pronásleduje a nejen to, destruktivních tendencí v průběhu vývoje kultury stále přibývá. Abychom lépe pochopili vývoj vztahu svobody a destruktivity ve společnosti, je důležité zaměřit se alespoň stručně na jejich historický vývoj a základní faktory.

#### 3.4.1. Historická perspektiva svobody a destruktivity

Podle Fromma nedostatek svobody a rozmáhající vliv destruktivního chování souvisí s civilizačním rozvojem člověka. Počet válečných konfliktů trvale narůstá až v posledních staletích. Dějiny války jsou kronikou nemilosrdného vraždění a týrání. Války, boje, mučení a týrání téměř vždy souvisely a souvisejí se svobodou a jejím nedostatkem. V jenom případě se za chybějící svobodu vedla válka či reformace, v druhém případě lidem byla odepřena svoboda, jelikož se stali utlačovanými, otroky, mučenými lidmi bez lidské důstojnosti. „*Dějiny lidstva jsou ve skutečnosti dějinami zápasů o svobodu, dějinami revolucí, od osvobozovací války Izraelitů proti Egypťanům, od národních povstání proti Římské říši a německých selských vzpour v šestnáctém století až po americkou, francouzskou, německou, ruskou, čínskou, alžírskou a vietnamskou revoluci.*“<sup>174</sup>

Fromm míru destruktivity a svobody rozlišoval u prehistorických a civilizovaných společností. Z Frommova pohledu byly prehistorické společnosti oproti civilizovaným společnostem nedestruktivní. Zaměřil se především na lovecko- sběračskou kulturu. Lidé v lovecko- sběračské kultuře spolu svobodně spolupracovali, cítili pocit vzájemnosti a dělili

<sup>173</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 209-217.

<sup>174</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 201.

se o úlovek. Lov nemohl být považován za projev destruktivity, nýbrž za získání potravy. Motivem prvního lovce nebylo potěšení, ale vývoj člověka, jeho dovednost ulovit potravu a zahnat hlad. Produkce byla omezována pouze na uspokojení dané potřeby, tím byla z chování vytlačena závist, která naopak v moderních společnostech destruktivní chování velmi silně podněcuje. Další problém moderní doby spočívá v nedostatku spolupráce, který fungoval u prehistorických lidí a funguje dodnes u některých primitivních národů, které se nevyznačují destruktivním chováním. Moderní kultury podporují egoismus, nikoli spolupráci. To je jedna z příčin, proč destruktivní chování vrcholí válkami. Jako bychom válku potřebovali k tomu, abychom zase spolupracovali. „*Zatímco většina lidí v běžném životě nenasazuje svůj život za jiného člověka, ani se s ním nedělí o potravu, ve válce je to na denním pořádku.*“<sup>175</sup>

Fromm zdůrazňoval rozvoj civilizovaného člověka společně s přeměnou malých vesnic na města, která se zaměřovala na rozvoj obchodu, průmyslu a zemědělství. K vybudování orné půdy až po honosné stavby bylo zapotřebí využití lidské síly. Aby nevládl chaos, byla potřeba organizace, a tudíž i její vedení. Tímto se podle Fromma začaly budovat první elity, které dohlížely na řemeslníky. S jejich postavením začal elitám vzrůstat narcismus a na řemeslníky bylo pohlíženo jako na určitý nástroj nebo prostředek sloužící k výrobě. Vznik hierarchie v podobě tříd či vrstev způsobilo rozdělení individuální svobody a moci jednotlivce. Privilegované a vyšší třídy měly k dispozici životní standart, který byl nižším třídám v podobě většiny obyvatelstva odepřen. Zásadním faktorem bylo vlastnictví, které v civilizované společnosti rozdělovalo právo na svobodu. Naproti tomu v prehistorické a primitivní společnosti byly všechny zdroje kolektivní, společné, nikdo si nedělal nárok na dělení vlastnictví a svobody.<sup>176</sup> Do životního standardu privilegovaných vrstev civilizovaných kultur patřila vysoká míra individuální svobody a neomezené moci, která často ústila a dodnes ústí do destruktivního chování. Naopak v nižších vrstvách byla svoboda velmi omezená. Sociální rozdíly vytvořené novou společností vedly k velkému nárůstu agresivity. Dále Fromm poukazuje na vývoj kapitalismu, za kterým stojí náboženské povstání středních a nižších tříd v podobě protestantismu a kalvinismu, které přinášejí člověku nový druh svobody. Reformní proudy darují člověku náboženskou svobodu, která je bohužel doprovázena úzkostí a bezmocností. Člověk už je svobodný, ale nejistý, neomezují ho sice žádná politická či ekonomická pravidla, ale ztratil vazby, které mu přinášely pocit sounáležitosti a bezpečnosti, stejně tak jako dítě, které odchází od své matky.<sup>177</sup>

<sup>175</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 141.

<sup>176</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 142-143.

<sup>177</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 31- 33.

Nová ekonomická situace stála při vzniku kapitalismu. Nový přístup ke svobodě, který se objevil v předchozím období reformací, se v kapitalistické době ještě více umocňuje, stále více dochází k procesu růstu svobody. Kapitalistické řízení státu sice podporuje svobodu, ale také konkurenční boje a soutěživost mezi lidmi na úkor základních lidských hodnot, paradoxně tedy i oné svobody. Je to již zmíněná svoboda „od“, odpoutání se od starých forem autorit a útlaku, ale pozitivní svoboda „k“ je pro lidi v kapitalistické společnosti obtížná. Slabší a méně schopní jedinci jsou odsouváni na okraj společnosti, protože v zájmu prosperity státu jsou zohledňováni především ti schopní, tak se opět jejich svoboda stává omezenou. V kontextu dějin se nám dle Fromma jeví nejvhodnější hájit každou svobodu, kterou jsme si ukořistili, a zapomínáme při tom na to, že problém svobody nemá kvantitativní ekvivalent, nýbrž kvalitativní. Chováme se způsobem, který se od nás očekává. Ze společnosti se vytrácí víra, zatímco věda a především technika vytváří novou podobu svobody. Další skutečností, která způsobuje větší míru nikoli pozitivní, ale negativní svobody, ústící do mechanismů útěku především v podobě agresivity a destrukce je míra, s jakou je s jedinci v systému manipulováno. Lidé jsou systémem stále více přetvářeni k požadavkům společnosti, přičemž největším požadavkem je uplatnění na pracovním trhu.<sup>178</sup>

Tato tendence stále přetrvává v moderní společnosti. Z člověka se stal tzv. automat, ztratil svou osobní identitu a s ní i možnost produktivní svobody. Člověk podle Fromma může být otrokem, aniž by mu byla nasazena pouta. Vnější pouta byla jednoduše vsazena do nitra člověka v podobě jeho myšlenek. U lidí se pak objevuje velké množství poruch osobnosti vycházející z frustrace citového neukojení. City jsou u moderního člověka odsouvány do pozadí. Důležitý je výkon a jeho rychlost. Na první pohled se zdá, že lidé v moderní společnosti mají naprostou svobodu, ale není tomu tak. Mají svobodu trhu, ale nápor na jejich výkon a čas je tak velký, že ztrácí prostor pro svou vlastní pozitivní svobodu. Lidé v moderní společnosti jsou uvěznění v negativní svobodě nemocné společnosti, proto z této svobody čím dál častěji utíkají v podobě destruktivního chování. Stále více chtějí vlastnit, obchodovat, rychleji komunikovat, jezdit z místa na místo neuvěřitelnou rychlostí. Jsou závislí na technice, moderních technologiích, které jim umožňují ještě větší míru a rychlost ničivosti. Lidskou kulturu civilizované společnosti ovládla neživá technika, která je velmi úzce spojena s nekrofilii.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 69.

<sup>179</sup> Srov. FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studie*. Praha: Earth Save, 2009, s. 318, 331.



### 3.4.2. Základní faktory skupinové destruktivity

Mezi základní faktory ovlivňující destruktivní chování a svobodu jednotlivce i společnosti patří nepochybně individuální a skupinový charakter a vnější kulturní atmosféra, které probouzí destruktivní chování lidí. Subjektivní charakter se mění na kolektivní, který ovlivňuje kulturní atmosféru. Fromm uvádí příklady fenoménů vysvětlující problematiku mezi svobodou a destruktivitou v podobě válek, náboženských a politických konfliktů, chudoby, nedostatku nebo nadbytku zdrojů v prostředí, pocitu individuální bezmoci, a také nedostatku pozitivní svobody a nadbytku svobody negativní.

#### 3.4.2.1 Skupinový narcismus

Jedním z faktorů nedostatku společenské svobody a propuknutí kolektivní destruktivity je skupinový narcismus. Jedná se o typ narcismu, v němž je jedinec nahrazen skupinou, členem zájmu už není on sám, ale jeho klan, národ, náboženství, rasa, jakákoli politická ideologie, apod. Skupinový narcismus je důležitý pro přežití jakékoli skupiny lidí v podobě solidarity a soudržnosti, avšak také velmi lehce zmanipulovatelný. Vystupňovaný individuální narcismus přispívá k destruktivnímu chování a ztrátě svobody jednotlivce. Skupinový narcismus je o to nebezpečnější, jelikož postihuje skupiny, mnohdy i masy lidí. Lidé, kteří jsou součástí skupinového narcismu, jsou právě tak citliví jako individuální narcisté a zuřivě reagují na každou urážku, která se týká jejich skupiny. Jde o nutný narcistický pocit nadřazenosti, převahy nad ostatními skupinami. Cítí se lepší než všechny ostatní skupiny.<sup>180</sup>

Skoro v každé válce byl skupinový narcismus zmanipulován svými vůdci. Čím větší je narcismus vůdce skupiny, tím větší je i sklon k destruktivitě. Například Hitler díky němu uměl velmi dobře přesvědčit německý národ o jeho nadřazenosti. Pokud bylo skupině řečeno, že jiná skupina ohrožuje a uráží jejich právo na svobodu, nelítostně se vrhla do války. „*Urážka symbolu skupinového narcismu – například vlajky nebo osoby císaře, presidenta nebo velvyslance – vyvolá u národa reakci tak intenzivní zlosti a agrese, že je dokonce připraven jít za svými vůdci do války.*“<sup>181</sup> Všechny faktory vystupňovaného skupinového narcismu vedly a vedou k boji mezi skupinami, národy a státy.

---

<sup>180</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, 204-205.

<sup>181</sup> FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 209-210.

### 3.4.2.2. Války

Za konflikty a válkami Fromm nacházel logické opodstatnění. Jedním z nich je pomstychtivá agrese, která se nejčastěji projevuje skrze krevní mstu. Krevní msta je rozšířena prakticky v každé kultuře. Je to jedna z nejčastějších destruktivních agresí, která se projevuje u jednotlivců i ve skupinách. Toto násilí nemá ochrannou funkci, nýbrž iracionální. Cílem člověka i skupiny lidí se stává pomsta. Pokud nebude realizována, hrozí, že jednotlivec, kultura či národ ztratí vědomí totožnosti. U pomstychtivé agrese hrají hlavní roli dva faktory, je to atmosféra psychické nedostatečnosti a narcismus. Krevní msta je svatou povinností členů rodiny, klanu či národa. Krevní msta se vyznačuje naučenou odpovědí v podobě agrese. Člověk tak odpovídá na násilí násilím. Je to destruktivní, často nekončící proces. Jelikož odpověď na vraždu vraždou představuje pro druhou skupinu další impuls ke stejné destruktivní odpovědi. Teoreticky je krevní msta nekonečným řetězcem, který příležitostně vede až k vyhlazení celých rodin či společenských skupin. Krevní mstu podle Fromma nacházíme dokonce i u velmi mírumilovných národů, jako jsou např. obyvatelé Grónska, kteří neznají válku. Pomstychtivost nezpůsobuje jen urážka nějakého symbolu či osoby, ale také závist či žárlivost. Fromm poukazuje také na to, že krutost porušuje minimální požadavky svědomí, které jsou všem lidem společné, a přesto je síla msty silnější, jelikož člověk věří, že bojuje za spravedlnost. Fromm si pak klade otázku, zda se nebráníme tomu uvědomit si vlastní destruktivitu tím, že si ji promítneme do jiných lidí. Přičemž viníme ostatní, že jsou destruktivní a nikoliv my. Pomstychtivost je jeden z nejrozšířenějších faktorů lidské destruktivity vrcholící v bojích a válkách.<sup>182</sup>

Dalšími faktory války jsou podle Fromma hospodářské zájmy, ctižádost, narcismus, sadismus a patologická nekrofilie autorit či vůdců skupin, kmenů a národů. Pohnutkami mnoha válek (především pak u první světové války), byly hospodářské zájmy, ctižádost politických a vojenských vůdců na obou stranách. Nešlo o nahromaděnou agresivitu, nýbrž o prosazení narcistických zájmů vůdců. Obě strany se však dovolávaly toho, že je nutné bránit své ohrožení svobody, přičemž destruktivitu zahalovaly do obranné agrese. V druhé světové válce bylo německé obyvatelstvo zmanipulováno Hitlerem a jeho proslovy o tom, že Německu hrozí pokoření a napadení. Podle Fromma jsou důvody k válce především taktické, vyvěrající z charakterových vášní než z přirozeného instinktu či pudu.<sup>183</sup>

Charakterově destruktivní příčiny války vysvětlují skutečnost, že dřívější předchůdci člověka byli výrazně méně agresivní než my, počet a míra válečných konfliktů a formy

<sup>182</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 272-275.

<sup>183</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 211-215.

použitého násilí jako je týrání a nekrofilní krutost má vzestupnou tendenci. Podle Fromma a jeho historické analýzy se nám odhaluje fakt, dle kterého se s růstem civilizace zvyšovala a zvyšuje frekvence krutosti, válek, destruktivity a nekrofilie. Potřeba válčit není v člověku zakódována biologicky, lidé mají přirozený odpor k zabíjení, pokud nejsou v ohrožení. Potěšení z válčení může mít jen patologický nekrofil, pro kterého je válka jedním z jeho cílů. V druhém případě mohou mít potěšení z boje zmanipulované ovce, které bojují v domnění, že se brání. K tomu všemu zde hraje roli již zmíněná krevní msta. Německému obyvatelstvu se v druhé světové válce bojovat nechtělo. Hitler musel zinscenovat předstíraný útok na slezskou rozhlasovou stanici, který údajně provedli polští vojáci (ve skutečnosti převlečení nacisté). Musel tak v lidech vyvolat pocit, že je nutno se bránit, aby šli do boje. Fromm poukazuje na to, že většina lidí projevuje nadšení pro boj jen krátce před a po vypuknutí války. To, co lidé ve válce neustávají, je podle Fromma již zmíněná cílená systematická manipulace, která má za úkol v lidech vyvolat obrannou agresi.<sup>184</sup>

Války v moderní společnosti i většina válek starověku nebyly způsobeny nahromaděním agrese, nýbrž instrumentální agresí vojenských a politických elit. Dále se podle Fromma s rozvojem technické civilizace intenzita a počet válek zvětšují. Nejvíce válek bylo u mocných států se silnou vládou, nejméně pak v prehistorických společnostech a u primitivních kmenů. Technologie a rychlost moderní doby jen přispívají větší míře a rychlosti krutosti, jako tomu bylo v druhé světové válce v podobě nasazení letadel k hromadnému zabíjení a použití jaderné zbraně. Dokonce i hromadné vraždy páchané na Židech, byly organizovány jako výrobní proces. Lidstvo je podle Fromma především kvůli technice, která je úzce spojena s nekrofilii čím dál tím více agresivnější.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 211-215.

<sup>185</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 338-343.

### 3.5. Biofilie (být) X nekrofilie (mít)

Biofilii a nekrofilii Fromm označuje za životní orientace. Zatímco biofilie je orientace zaměřena na plné bytí, lásku, pozitivní svobodu, progresivní růst, sjednocení a rozvoj lidského života, nekrofilie orientuje svůj život na vlastnění, majetek, odosobnění, závislosti, manipulaci a destruktivitu. Fromm rozděluje životní orientace podobně jako Freud. Rozdíl mezi pudem života/pudem smrti a biofilii/nekrofilii stojí v základě pochopení lidských tužeb a vášní. Freud pud života a pud smrti přikládá pudové struktuře osobnosti, ze které vycházejí touhy po životě i smrti. Naproti tomu u Fromma jsou tyto orientace ovlivněny především charakterovou strukturou člověka a jeho lidskými vášněmi. Avšak biofilie na rozdíl od nekrofilie vychází také ze samé biologické podstaty. Biofilie je podle Fromma normální, zdravý stav, kterým disponuje každý jedinec od narození, zatímco nekrofilie je stav patologický, který vychází z životních událostí tvořících charakter člověka. Podle Fromma však právě charakter, ať už je láskyplný v podobě biofilie či destruktivní u nekrofilie, žene člověka, aby se choval určitým způsobem.<sup>186</sup>

Důležité je vědět, že mezi orientacemi neexistuje pevná hranice, nelze tedy říci, že nějaký člověk je biofil a zůstane jím navždy. Biofilní člověk se může lehce změnit na nekrofila, a stejně tak i naopak. I když z nekrofilní orientace je o dost více obtížné navrátit se k biofilii.

#### 3.5.1. Biofilie

Podle Fromma by měla být biofilie životní cestou a zároveň i cílem každého zdravě orientovaného člověka. Biofilie je láska k životu, ke všemu živému a vyznačuje se touhou po růstu. Podstata této orientace člověka spočívá v prožívání lásky ke všemu co je živé, co se zaměřuje na jakýkoli růst či rozvoj. Jedná se o celkový způsob bytí, vyjadřuje se v postoji člověka k jeho životu a lidské důstojnosti. Biofilní orientace se snaží vše živé sjednocovat, tudíž je potřebná pro život člověka, který nesnese být osamělou bytostí. Stejně tak jako sjednocuje muže a ženu, tak i velké společenství lidí. Na základě biofilie vzkvétá i biofilní, zdravá kultura. Biofilní kultura roste opět sjednocováním v lásce, pomáháním si navzájem, soudržností, nevraživostí, laskavostí, produktivitou a pracovitostí. Vyznačuje se láskou, rozumem a svobodou, které nelze kupovat a vlastnit, lze je pouze realizovat. Na rozdíl od nekrofilních majetkových předmětů, které se užíváním spotřebovávají, láska a rozum sdílením a užíváním rostou a znásobují se.<sup>187</sup>

<sup>186</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Portál, 2016, s. 19.

<sup>187</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 358, 359, 364.

Do biofilně orientované kultury můžeme řadit také agresi, avšak pouze benigní, tedy obrannou, která slouží k životu, nikoli k destrukci. Protože biofilní orientace slouží k plnému a svobodnému bytí v životě člověka, Fromm tuto orientace nazývá také orientace na bytí – tedy „být“. Biofilie člověku dává možnost svobodného bytí, zatímco nekrofilie se vyznačuje nedostatkem a upíráním svobody.<sup>188</sup>

I přesto, že většinu orientace ovlivňuje náš charakter, biofilní orientace je z velké části ovlivněná i biologickou podstatou. Člověk se narodil proto, aby byl, sjednocoval, svobodně tvořil něco nového, záleží pak také na něm, do jaké míry si biofilii udrží svým charakterem a kritickým myšlením. Biofilie je tedy zakořeněna jak v biologické části, tak charakterové. Naproti tomu nekrofilním se člověk stává především v důsledku výchovy, atmosféry okolního prostředí apod. Člověku je tedy biologicky dána biofilie, psychicky má možnost změnit biofilii v nekrofilii.

### 3.5.2. Nekrofilie

Nekrofilie se orientuje na vše, co je spojené s neživotností, destruktivitou a smrtí, ale i s technikou a vlastněním. Fromm tedy chápe nekrofilii jako stav, jehož podstatu tvoří tendence směřující proti životu. Stejně tak jako Fromm nazýval biofilii jako orientaci na „být“, nekrofilii pojmenoval jako orientaci na „mít“. Nekrofilní člověk neurčuje svůj život podle toho, jak moc miluje druhé, ale podle toho, co má, co může mít a z čeho může mít víc. V horším případě, co nebo koho může zničit. „*Předmětem vlastnění nebo přání mít se mohou stát i lidé.*“<sup>189</sup> Tímto chce Fromm upozornit na to, že i živého člověka nekrofilně orientovaná osoba přetváří na něco neživého, hmotného, co může vlastnit, za koho může rozhodovat. Nekrofilně orientovaní lidé chtějí mít často nad někým převahu a moc. Jako příklad jsme již výše uvedli např. Stalina, Hitlera či Himmlera. Také je třeba zmínit, že nekrofilové nezpředměťují jen ostatní lidi, ale také často i sami sebe. Nekrofilní osoba si sebe ve skutečnosti neváží a používá vnější předmět k tomu, aby existovala, aby byla sama tím, kým si přeje. Je sama sebou, jen pokud něco nebo někoho vlastní. Zároveň Fromm poukazuje na to, že dokonce i orientace na „nic nemít“ je také vlastnická. Nejde o to, co člověk má, ale o to, jak je posedlý tím co má nebo co by chtěl mít, i když to nemá. Podle Fromma může být orientace vlastnění spojena i s různými ideologiemi či politickými přesvědčeními. I ideologii můžeme vlastnit a také jsme za ni schopni v nekrofilní orientaci válčit a prolívat krev.<sup>190</sup>

<sup>188</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 336.

<sup>189</sup> FROMM, Erich. *Umění být*. Praha: Portál, 2016, s. 8.

<sup>190</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 336, 340.

### 3.5.3. Nekrofilní kultura

Stejně tak jako vzniká biofilní kultura, pokud člověk a jeho ideologie směřuje k produktivnímu životu, vzniká i kultura nekrofilní, která uctívá nekrofilní ideologie, ale také neživé stroje, techniku, výkonnost a rychlost. Nekrofilní kultura se podle Fromma vyvíjí zároveň s civilizací. Čím dál větší a rychlejší destruktivita je toho důkazem. Jako nejvíce nekrofilní kulturu označuje kulturu moderní doby. Lidé žijící v nekrofilní kultuře uctívají neživé stroje, roste jejich zájem o vše, co je umělé, dobře ovladatelné a vyznačující se značnou rychlostí. Potřebují si udržovat kontrolu nad něčím výkonným a rychlým, a tím si upevňují své přesvědčení o vlastní síle a moci.<sup>191</sup>

Lidé tak v nekrofilní kultuře tuší, že přežívají, aniž by skutečně žili a že jim život protéká mezi prsty. Současný člověk vůbec neví, jak by měl naplnit život smyslem, cítí se puzen k práci, jen aby unikl nesnesitelné nudě. Každý den se chová jako robot, používá pasivně mechanické stroje, zapomíná tak na biofilní aktivitu a sám se strojem stává, protože ho systém nekrofilní kultury tímto směrem žene. Je také odcizen, zakouší sebe samého jako věc, jakou může manipulovat on sám nebo druzí. Ztrácí svoje pravé já, chybí mu pocit zdravého sebevědomí, chová se jako automat, který plní úkoly, i přesto že jdou proti životu. Pro kybernetického člověka se vše stává pouhou věcí, prostředkem, výkonem a technickou záležitostí, od práce, přes nakupování jídla a oblečení, až po sexualitu. Člověk v nekrofilní kultuře pohlcen její strukturou není schopen milovat, užívat vlastního rozumu a svobodně se rozhodovat. Ztrácí tedy svou svobodu, je neschopný poznat hodnotu života, a proto je ochotný a schopný všechno zničit, třeba i pouhým stisknutím tlačítka technického stroje. Pilot bombardéru zmáčkne jeden knoflík a zabije statisíce lidí, miliony zvířat umírají na jatkách jako na běžícím pásu. Svět techniky se stal světem neživého. Lidé se stali „nelidmi“ a v civilizovaných kulturách tak převládá smrt.<sup>192</sup>

Fromm nekrofilii připodobňuje k válce, nazývá ji moderní vzdušnou válkou<sup>193</sup>. Vzdušná válka, která se řídí principem moderní výrobní techniky, kdy jsou dělníci, prodáváci i inženýři produktu své práce odcizeni. Plní požadavky podle výrobního plánu co nejefektivněji a nejrychleji, v konečném důsledku však za výrobek neodpovídají. Za výrobek odpovídá vedení, pro které je užitečný především jako budoucí zisk, nikoli jeho užitečnost. Tímto odevzdávají svou svobodu do rukou vůdců a jejich strojů. Stejně tak jako v každé válce je užitečné všechno co slouží k porážce nepřítele i v nekrofilní kultuře v podobě konformity

<sup>191</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 340 - 344.

<sup>192</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění být*. Praha, 2016, s. 106 - 111.

<sup>193</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 342.

automatů je tomu tak. Zaměstnanec pouze správně obsluhuje svůj stroj, jak mu bylo nařízeno, stejně tak jako pilot, který letí letadlem a u toho svrhne vodíkovou bombu. Člověk se stává rezignujícím nebo manipulujícím, stejně tak jako v dobách, kdy se lidé podřídil z rezignace nacistickému, komunistickému či jinému režimu.<sup>194</sup>

I v současné době, v demokratických zemích se člověk stále podřizuje a vzdává se svojí svobody – technickým strojům a těm, kteří ty stroje vlastní. Žijí v iluzi, že technika, vlastnění a peníze, jakožto zprostředkovatel vlastnění jim přináší pocity štěstí. Je to však jen útek od své vlastní svobody. Podle Fromma jsme kulturou spotřebitelů, hltáme technikou zábavu, přitom nedochází k žádnému společenskému sjednocujícímu zážitku, ke smysluplnému využití života.<sup>195</sup>

Pokud je vyvinuta nekrofilně destruktivní kultura, je pro člověka velmi těžké udržet si od nekrofilie odstup. Naopak většina lidí v kultuře se přizpůsobí určitému typu patologie a nachází si prostředky k uspokojování těchto nekrofilních patologií. Nekrofilně orientovaní lidé se v nekrofilní kultuře cítí ve své iluzi spokojeně, jelikož vidí, že většina trpí stejným defektem. Naproti tomu zdravý člověk se cítí v nekrofilní společnosti izolovaně a může tím natolik trpět, že sám začne trpět psychózou. Nakonec nekrofilní kultura pohltí jedince, kteří se jí podrobí, nalhávají si, že jsou šťastní, přitom utíkají do neuróz. Pokud je zdravých, kriticky myslících, biofilně orientovaných lidí málo a nepřesvědčí většinu o opaku, často podlehnou i oni této nekrofilní kultuře nebo se snaží uniknout z takovéto nemocné společnosti. Lidstvo je tedy podle Fromma v důsledku pěstování nekrofilního charakteru v průběhu dějin čím dál tím více agresivnější.<sup>196</sup>

#### **3.5.4. Svoboda v kultuře jako východisko omezující destruktivitu**

Fromm jako řešení biofilní svobodné kultury vidí v individuální svobodě člověka ve společnosti. Podle Fromma je možná realizace svobody pouze ve společnosti, kde bude primárním cílem i účelem kultury jedinec, jeho štěstí a růst. Život tak přestane být honbou za úspěchem, mocí, touhou ovládat jiné a v nejhorším případě ničit jiné v podobě destruktivity. Člověk tak nebude muset odolávat nezdravým, destruktivně nekrofilním, manipulativním silám a bude mít prostor pro zdravé lidské a svobodné žití ve společnosti. Skrze svou individualitu se můžeme snažit sjednotit s ostatními prostřednictvím lásky a ne skrze podřízenost a moc. Čím více bude jedinců, kteří budou zaměřeni na biofilní orientaci, tím

---

<sup>194</sup> Srov. FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997, s. 345-351.

<sup>195</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha, 2015, s. 14.

<sup>196</sup> Srov. FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014, s. 76., Srov. FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studie*. Praha: Earth Save, 2009, s. 178.

narůstá větší možnost biofilní kultury.<sup>197</sup> Biofilní kultura pak dává křídla pozitivní svobodě, lásce a lidské důstojnosti. Kde je láska, svoboda a lidská důstojnost, tam není místo pro závislosti, manipulace, nenávisť a destruktivitu.<sup>198</sup> Záleží jen na nás, jakým směrem půjdeme. Zda budeme místo lidí nadále falešně „milovat“ věci, a lidi budeme neustále vlastnit jako neživé předměty nebo si uvědomíme, že chceme žít v lásce, soudržnosti a nevraživosti a tím se osvobodíme.

---

<sup>197</sup> Srov. FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studie*. Praha, 2009, s. 65, 186.

<sup>198</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění být*. Praha, 2016, 99-115.



## 4. René Girard a jeho pohled na lidskou svobodu a destruktivitu

Francouzský historik, antropolog a filozof sociálních věd, jakožto nejmladší ze všech třech autorů v mnohém navazuje na předešlé teorie vědců, v určitých částech i pojetích se od nich liší či je dále rozvíjí. Jedním z významných inspiračních zdrojů byla Girardovi Freudova teorie prvotní vraždy. Podle Girardova přesvědčení je násilí a destruktivní chování pramenem, z něhož vyvstává kultura. Právě kvůli tomuto přesvědčení Girarda fascinovala na Freudově teorii především teorie prvotní vraždy, jakožto základ každé kultury či společnosti. Na rozdíl od Freuda jde však Girard ve své mimetické teorii<sup>199</sup>, do které zahrnuje i teorii obětního beránka<sup>200</sup>; ještě mnohem dále, poukazuje na neustálé opakování oné prvotní vraždy, ale také na zásadní rozdíl v chápání touhy, která vede člověka k destruktivnímu chování a ovlivňuje jeho svobodu. V Girardovské mimetické teorii můžeme nalézt také podobné faktory lidské svobody a destruktivity jako u Ericha Fromma, autoři velmi podobně přistupují k dnešní době a technice, která ústí do silných destruktivních tendencí.

### 4.1. Mimetická teorie

René Girard nazírá na svobodu a destruktivitu prostřednictvím teorie mezilidských vztahů, kterou nazývá mimetickou teorií. Podle mimetické teorie je člověk, jakožto společenská bytost, zacyklen v kulturním mimetickém mechanismu. Hybnou silou kultury a každého člověka je mimeze neboli nápodoba, která je nevědomá. Všichni lidé jsou součástí kultury a v jejím procesu se navzájem ovlivňují nápodobou různorodých tužeb ostatních. Touha je Girardem chápána jako kulturní fenomén, je primárním pilířem mimetické teorie, od které začíná veškeré lidské chování a jednání, do kterého spadá i lidská destruktivita a možnost osvobození. Záleží na člověku, podle koho touží, tedy koho napodobuje, zda napodobuje touhy lidí, kteří touží po dobru či po zlu. Bez mimeze by podle Girarda nemohla

---

<sup>199</sup> Mimetická teorie je teorie mezilidských vztahů, která odkrývá nevědomý proces mimitismu, šířící se každým lidským společenstvím. Mimetická teorie funguje na základě nevědomého mimitismu – neustálého napodobování vzájemných tužeb všech lidí ve společnosti. Mimetismus je základní síla mimetické teorie a každé lidské kultury, která lidi skrze své mimetické tužby spojuje, ale stejně tak má tendence je oddělovat v podobě konfliktů a násilí. Mimetická teorie se tak snaží vysvětlit veškeré kulturní jevy, které vyvěrají z mimitismu, ale především se zaměřuje na jeden jev, a tím je problematika násilí. Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 19 – 28, Srov. REDEEMING, Got. *A teory of everything – René Girard's Mimetic Theory*. Youtube [online], 2016-08-15. Dostupné z: [https://www.youtube.com/watch?v=oa3T5\\_Wsjf4](https://www.youtube.com/watch?v=oa3T5_Wsjf4)

<sup>200</sup> Teorie obětního beránka je založena na mechanismu obětního beránka, nazývaného také jako perzekuční mechanismus, který je součástí mimetického mechanismu, a stojí na počátku každé kultury. Teorie obětního beránka odhaluje mechanismus perzekuce a obětování, který Girard vysvětluje jako jakýsi nástroj ke zvládnutí stupňující destruktivity a násilí vycházející z mimetické touhy. V rámci perzekučního mechanismu dochází k přesměrování skupinového násilí na konkrétní objekt či jedince. Na určitého jedince, který je ve skutečnosti neviný, je pak převedena zodpovědnost za destruktivní krizi ve společnosti. Vybraného jedince, na kterého byla svalena veškerá vina, skupina obětuje a vyřeší tak společenskou krizi. Mechanismus vyhledávání obětního beránka zodpovědného za krizi se stále ukotvuje a ritualizuje z důvodu opakujících se společenských krizí. Bez mechanismu obětního beránka by společnosti hrozila totální destrukce, proto se stává strukturou, ve které mají původ společenské normy, instituce, rituály, apod. Srov. GIRARD, René: *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, 2001, Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, 45-57.

existovat lidská kultura, zároveň se ale sama často stává i svým katem. Mimetismus lidi spojuje, ale i rozděluje v podobě konfliktů, násilí a destruktivního chování. Mimetická teorie se tedy snaží vysvětlit násilí jako kulturní jev od prvopočátků lidské kultury.<sup>201</sup>

Násilí a destruktivní chování podle Girarda vychází z mimetické touhy, a její nevědomosti. Jelikož každý člověk touží nevědomky po touze jiného člověka, nevyhnutelně se stane, že se jejich tužby střetnou. Tento střet nutně eskaluje do tzv. mimetické rivality, jelikož si každý z nich myslí, že jeho touha je autentická. Konflikt doprovází destruktivní chování, až vygraduje do mimetické krize připodobněné válce všech proti všem. Mimetickou krizi vyřeší další fáze mimetické teorie, kterou Girard nazývá perzekuční mechanismus. Lidé se snaží najít viníka, jakéhosi obětního beránka, na kterého svalí všechnu vinu krize a destruktivního chování.<sup>202</sup> Lidé tak uvěří prostřednictvím mimetismu ve vinu jediné oběti, která je ve skutečnosti nevinná a veškeré destruktivní chování si vybijí na ní. Oběť je většinou usmrcena či vyhnána. Krize se tímto na čas vyřeší, než vygraduje další konflikt a následná krize. Poté se opět opakuje volba obětního beránka. Tento mechanismus funguje stále dokola od prvopočátku každé kultury. Oběť a násilí na ní je sjednocujícím základem každého lidského společenství či kultury.<sup>203</sup> Destruktivní chování a násilí je tedy opět řešeno násilím. Nás v této práci bude zajímat - zda a jak se z destruktivního chování lze v procesu nevědomého mimetismu osvobodit.

#### 4.1.1. Otázka lidské přirozenosti a svobodné vůle

Girard poukazuje na fakt, že naší lidskou přirozeností je napodobování čili mimeze, která je společná nám i zvířatům. Mimeze je základ pro zvířecí i lidské přežití, ale zároveň velmi často ústí do konfliktu, rivality a posléze do destruktivity. V čem se však člověk a jeho napodobování liší od zvířat, je fakt, že člověk postrádá instinktivní „brzdné“ mechanismy, které normálně brání eskalaci konfliktu mezi živočichy a namísto toho disponuje zvláštní touhou, která je charakteristická jen člověku. Lidská touha je vždy podmíněna kulturním procesem mimetického mechanismu napodobování, která lidi stmeluje, ale zároveň vede do konfliktu. Girard však nemá na mysli touhu ve smyslu chuti nebo sexuálního apetitu, které mají biologický základ. Francouzský vědec rozlišuje mezi potřebou, která je společná nám i ostatním živočichům a touhou, která je specificky lidská a kulturní podobně jako Fromm. Potřebu hladu, žízně a sexuality Girard řadí do biologické roviny, která je společná nám i zvířatům. Avšak touha po lásce, svobodě, násilí, vlastnění, apod. je kulturně podmíněná a

<sup>201</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013, s. 28.

<sup>202</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 131.

<sup>203</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 56.

tudíž specificky kulturní, nikoli pudová. Na rozdíl od Fromma, který tuto touhu nazývá vášní a přivlastňuje jí charakteru člověka, Girard kulturní touhu chápe mimeticky, jelikož je naše touha ovlivněna touhou ostatních a naopak. Člověk je bytost neustále toužící a svými touhami vytváří kulturu. „Z evolučního hlediska lze říci, že mimetická adopce touhy druhého člověka nahradila instinktivní chování v roli hlavního determinujícího faktoru lidského jednání.“<sup>204</sup>

Girard tak vnímá člověka jako společenskou bytost, podobně jako Erich Fromm. Ovšem podle Ericha Fromma je člověk individuální bytost disponující svým rozumem, která se rozhoduje sama za sebe skrze svobodnou vůli i přesto, že její rozhodnutí do určité míry ovlivňuje biologická část, charakter, okolní prostředí a situace. U Reného Girarda a jeho pojetí člověka jako společenské bytosti a její svobodné vůle je tomu poněkud jinak. Člověk jako společenská bytost je bytostí mimetickou. Podle Girarda je neustále obklopována touhami jiných lidí, které napodobuje. Nelze ho tedy označit za individuálního či autentického jedince jako u pojetí Ericha Fromma. Lidská podstata v Girardově pojetí není individuální, nýbrž inter-dividuální<sup>205</sup>. Inter-dividualita překračuje společenskou dichotomii (my/oni). Girard pomocí inter-dividuality odhaluje pravdu o tom, že se nemůžeme plně oddělit od druhých lidí právě z toho důvodu, že jsme stále ve vleku vzájemného napodobování. Člověk tedy nikdy nemůže striktně oddělit sebe od druhých. Je sám sebou, ale zároveň i druhými lidmi.<sup>206</sup> S tím souvisí mimetická touha, která nemůže být umístěna přesně v jednom člověku (vzoru) nebo v druhém, ale nachází se mezi mimetickými partnery, kteří jsou sebou i druhými. Podle Girarda se tak člověk vždy rozhoduje podle druhých - svých vzorů, kterými mohou být jeho rodiče, sourozenci, přátelé, političtí vůdci, zkrátka všichni lidé, kteří uctívají dobro nebo zlo, a které jedinec následuje. Zároveň ti, které následujeme, napodobují zase nás nebo ostatní vzory. Všichni jsme tak subjekty a zároveň objekty touhy. Je to nekončící proces vzájemného a neustálého napodobování, který nás spojuje i rozděluje, ale nemůžeme se z něho zcela oprostit právě proto, že jsme inter-dividuální bytosti. Na rozdíl od Freuda a Fromma, podle Girarda touha nikdy nevychází z nitra konkrétní osoby. Vždy se jedná o touhu zrozenou z nápodoby, o touhu získanou prostřednictvím jiné osoby, jiného vzoru, a tedy touhu mimetickou.<sup>207</sup>

Podle Girarda tak člověk vždy napodobuje tužby jiných, neustále touží podle

<sup>204</sup> KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 25.

<sup>205</sup> Srov. The mimetic theory of Rene Girard. Part 3/3. Woodybelangia.com [online], 2014-08-15. Dostupné z: <https://woodybelangia.com/2014/01/14/the-mimetic-theory-of-rene-girard-part-iii/>

<sup>206</sup> Srov. The mimetic theory of Rene Girard. Part 3/3. Woodybelangia.com [online], 2014-08-15. Dostupné z: <https://woodybelangia.com/2014/01/14/the-mimetic-theory-of-rene-girard-part-iii/>

<sup>207</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, 2008, s. 76.

ostatních, je to nekončící proces. Tento proces je ovšem nevědomý. Jednotlivec si myslí, že je autentický, svobodný a jeho touhy vycházejí pouze z něj, přitom je tomu naopak. Právě v oné nevědomosti tkví podle Girarda problém ve vztahu svobody a lidské destruktivity. Neustálé nalhávání si své autenticity a individuality, které si lidé poji se svobodou, eskaluje do konfliktů, bojů a destruktivního chování. Člověk má podle Girarda ovšem možnost uvědomit si nevědomý mimetismus, toto uvědomění nazývá konverzí, kterou si specifikujeme v samostatné kapitole. Lidská přirozenost je zacyklena v neustálém nevědomém mimetickém mechanismu, který se šíří v každém lidském společenství, ale který také nutně ústí do konfliktu. Žádný člověk není zcela individuální ani autonomní, jako neustále toužící subjekt touží po svých ostatních vzorech, které zase touží po svých vzorech.<sup>208</sup> Lidská svobodná vůle je tedy omezena právě tímto mechanismem. Jedinec se však může osvobodit prostřednictvím uvědomění si faktu, že je ve vleku mimetického mechanismu, a tudíž není zcela autonomní.

#### 4.1.2. Původ destruktivity

Původ lidské destruktivity dle Reného Girarda stojí na počátku každého lidského společenství a kultury, která je spojena s mimetismem. Nápodoba vede k soupeření i u zvířat, čím se však liší lidská destruktivita, krutost od běžných zvířecích konfliktů je již zmíněná mimetická touha, která se odlišuje od pudových potřeb, ale především také perzekuce oběti. Girard poukazuje na to, že přechod ze zvířete na člověka se vyznačuje destruktivním násilím na nevinné oběti. Oběť, na kterou je přesunut veškerý vztek a spácháno násilí je základním kamenem pro zrod lidské kultury a destruktivity a zároveň i paradoxním východiskem, jak se z destruktivního násilí dostat ven. Lidé se podle Girarda v jakémkoli kmenu, společenství či kultuře snaží vyřešit destruktivitu pomocí oběti označené za viníka, na které se nahromaděný vztek vybije. Tento proces vyřeší problém destruktivity, avšak jen dočasně, než se opět střetnou rivalové svých tužeb a znovu vyústí konflikt do destruktivity a násilí, které je zapotřebí znovu vyřešit.<sup>209</sup>

Jelikož René Girard člověka chápe jako neustále toužící kulturně podmíněnou bytost zacyklenou v mimetickém mechanismu mezilidských vztahů, je pro tuto práci důležité zaměřit se na mimetickou teorii kultury, která odkrývá destruktivní potenciál každého člověka jakožto kulturní bytosti. Popíšeme si její základní fáze, které jsme výše nepatrně nastínili, a které nám odhalí mechanismus vysvětlující lidské násilí a destruktivní chování.

---

<sup>208</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013, s. 299.

<sup>209</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 61-66.

## 4.2. Mimetická teorie kultury

Mimetická teorie známá také jako mimetický mechanismus kultury, představuje teorii lidské kultury, která je založena na předpokladu tzv. mimeze<sup>210</sup>. René Girard vysvětluje mimezi jako mechanismus šířící se kulturou, který je zodpovědný za přirozené a nevědomé napodobování tužeb druhých lidí. Podle Girarda je hlavní hybnou silou kultury právě tato nápodoba, kterou označuje jako mimetismus. Mimetismus je podle Girarda nekonečný šířící se proces, který nelze zastavit. Je základem přežití společnosti, ale může se stát také její zkázkou.

Mimetický mechanismus má čtyři fáze. Začíná mimetickou touhou, ústí do mimetické rivality, eskaluje v mimetické krizi a končí perzekucí čili volbou obětního beránka. Krize je vyřešena násilím či vraždou oběti do té doby než přijde další krize. Oběť je tak neustále ritualizována, čímž se daná kultura vyvíjí. Autor vidí nápodobu v širokém antropologickém a sociálním významu, snaží se ukázat, že mimetismus je vzor, ze kterého vycházejí opakovaně všechny společenské procesy včetně destruktivních tendencí, jejich dočasných řešení, ritualizování a demaskování násilí. Podle Girarda původ lidské destruktivity začíná již z nápodoby někoho jiného. Jelikož nápodoba není jen základem veškerého kulturního přenosu, ale také vede ke konfliktu.<sup>211</sup>

### 4.2.1. Mimetická touha – původ destruktivity a nevědomosti své nesvobody

Jak jsme již výše naznačili, zárodky destruktivity začínají mimetickou touhou, která podle Girarda stojí na počátku každé kultury. Fenomén mimetické touhy tak tvoří základní hodnotu vnitřního života jedince i jeho sociálních vztahů. Lidé se jeden od druhého učí tomu, po čem mají toužit. Napodobují jeden druhého v gestikulaci, jazyce, odívání, ale především v touze. Člověk tak touží podle druhé osoby, která se stává jeho vzorem. Mimetická touha má trojúhelníkovou strukturu, a tedy tři hlavní body: toužící subjekt, vzor (prostředník), podle kterého subjekt touží po objektu a objekt touhy.<sup>212</sup>

Girard rozlišuje dva druhy mimetické touhy. Akviziční touha je orientovaná na specifický objekt, kterým může být určitá osoba či věc. Druhou možností je touha

---

<sup>210</sup> Mimeze je pojem popisující mechanismus, který je zodpovědný za přirozený a nevědomý sklon lidských osob napodobovat gesta, jednání, záměry a touhy druhých lidí. Mimeze se šíří skrze lidskou kulturu. Je základem pro existenci lidského společenství a kulturního přenosu, ale také jeho konfliktuality. Spolupracovník Girarda, J. M. Oughourlain připodobňuje mimezi ke gravitační síle. Stejně tak jako gravitační síla v kosmu drží pohromadě planety a galaxie, tak i mimeze sdružuje a rozděluje lidi. V kosmu jsou tělesa držena pospolu silou, avšak gravitace zároveň zachovává jejich relativní autonomii pohybu, kdyby tomu tak nebylo, nemohla by tělesa existovat. Relativní autonomie pohybu je v případě lidské mimeze touha. Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 19-26.

<sup>211</sup> Srov. GIRARD, René, Pierpaolo ANTONELLO a João Cezar de Castro ROCHA. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 49.

<sup>212</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 22- 25.

metafyzická, která není namířená na žádný specifický objekt. V druhém případě se jedná spíše o prahnutí po plnosti bytí a po svobodě.<sup>213</sup>

Mimetickou touhu Girard dělí také podle zprostředkování, a to na vnější zprostředkování a vnitřní. Vnější zprostředkování se odehrává v odlišném prostředí, objekt a subjekt jsou vzdáleny. Typickým příkladem je touha po nějaké mocné a veřejně známé osobě či Bohu. Toužíme po nich, i když víme, že je nemáme na dosah. Subjekt i vzor jsou od sebe dostatečně vzdáleny, ke konfliktu dochází pouze tehdy, je-li objekt touhy většině lidí společný. U vnitřního zprostředkování hrozí větší pravděpodobnost rivality, jelikož subjekt a vzor jsou ve vzájemné blízkosti a objekt společné touhy je dostupný subjektu i vzoru. Společnost však stanovuje hierarchii mezi toužícími subjekty a jejich vzory, aby konfliktu zabránila či ho alespoň utlumila. Pokud se však společnosti nepodaří ustanovit hierarchii, začne se rozvíjet potenciální konflikt, který může postupně eskalovat a nakonec vyústit v otevřený konflikt. Subjekt i jeho vzor toužící po stejné osobě, věci či ideologii si neuvědomují mimetickou touhu, myslí si, že jejich touha je autonomní a začnou mezi sebou soupeřit. Akviziční mimeze je současně i mimezí rivalizující. V tomto případě se z první fáze mimetické touhy aktéři přesouvají k druhému bodu mimetického mechanismu – mimetické rivalitě.<sup>214</sup>

#### 4.2.2. Mimetická rivalita

Zamíří-li touhy dvou či více lidí k jednomu objektu, pokud není předmět touhy přístupný k obecnému užívání, jejich srážka je nevyhnutelná, a z toužících (subjektu a jeho vzoru) se stávají rivalové. Prostředník, který byl vzorem toužícímu subjektu, se stává jeho mimetickou překážkou a soupeřem. Mimetická touha a její sbližování lidí se tak stává zdrojem rozepří a konfliktů a mění se v mimetickou rivalitu. V tuto chvíli paradoxně objekt, po kterém soupeři touží, mizí do pozadí. A přichází fáze dvojnického vztahu rivalů. Střed zájmu a hlavní cíl obou rivalů již není snaha dosáhnout věci, po které touží, avšak mnohem více je v daný moment zajímavá porážka protivníka.<sup>215</sup> Cílem obou soupeřících je porážka rivala. Dvojnický vztah se vyznačuje tím, že se subjekt stává vzorem svému vzoru. Rivalové se snaží odlišit od toho druhého, ale přitom nevědomě napodobují nepřátelská gesta. Tento stav René Girard nazývá reciprocitou. Soupeřící se sobě paradoxně vzájemně čím dál více podobají, i když stále věří, že jsou zásadním způsobem odlišní.<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 28, 49.

<sup>214</sup> Tamtéž, s. 31- 36.

<sup>215</sup> Tamtéž, s. 26- 42.

<sup>216</sup> Tamtéž, s. 48-50.

Reciprocita touhy se vlastně mění na reciprocitu násilí. V tuto chvíli vychází na povrch fakt, odhalující pravdu mimetické touhy. V první řadě toužíme po tom být jako druhý-náš vzor, až sekundárně jde o předmět touhy. Proto ve fázi mimetické rivality jde předmět touhy do pozadí. V dvojníckém vztahu se agrese stupňuje a nastává odlidštění soupeře. Jeden druhého vidí jako „monstrum“ či věc a odepírá mu lidskost. Odepírání lidskosti nutně souvisí s destrukcí, která ničí lidskou důstojnost a dává prostor eskalaci násilí. Právě v tuto chvíli jsou rivalové ve fázi sílící destruktivity, která bude dále nabývat ještě více na síle a vyvrcholí do mimetické krize a hromadného násilí.<sup>217</sup>

### 4.2.3. Mimetická krize

Mimetická rivalita soupeřů přitahuje další lidi v okolí. Pokud se dva lidé perou o věc, u třetího její hodnota narůstá. Rivalita může být pouze na mikrosociální úrovni, která zasahuje jen malý okruh lidí. Girard však poukazuje na fakt, že rivalita často vzroste na makrosociální úroveň, přičemž destabilizuje sociální a kulturní řád celé společnosti, a nastává tak mimetická krize. Miméze je stejně afektivní jako šíření nějaké nákazy či nemoci. Do konfliktu se dostává stále více osob, které navzájem napodobují nepřátelská gesta. Mimetická krize připomíná bludný kruh, ve kterém se účastníci ztrácí. Krize stále sílí, kolektivní posedlost zcela destabilizuje společenský řád a destruktivní chování se šíří v celé kultuře, přičemž eskaluje do hromadného násilí a války všech proti všem. Agrese, a destrukce stoupá, pocit nenávisti cítí každý ke svému okolí, dokonce i sám k sobě, avšak to si nepřiznává. V mimetické krizi, kde dochází k obousměrnému napodobování násilí, se nastřádá destruktivní energie v podobě nákazy, která se rozpíná všemi směry. Počet lidí v krizi je veliký a stále stoupá, tvoří se dav, který překypuje agresí a násilnickým sklonem. V tuto chvíli už není napodobována akviziční miméze, nýbrž mimetické násilí. „*Dav hledá dostupnou příčinu, která by jeho hlad po násilí ukojila.*“<sup>218</sup>

Každý v mimetické krizi hledá chybu v ostatních, jen ne v sobě. René Girard tento stav nazývá resentment (sebeotrava myslí a emoční zrcadlení), který je spojený s frustrací. Mimetická krize ve společenství nutně potřebuje řešení. Jedinou možností, jak se vymanit z kruhu násilí je podle Girarda soustředit veškerý hněv společnosti na jednu jedinou oběť.<sup>219</sup>

<sup>217</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 43-45.

<sup>218</sup> GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 23

<sup>219</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 45-56.

#### 4.2.4. Perzekuční mechanismus

V mimetické krizi stále více dochází k napodobování označování nelidských znaků. Všichni jsou rivaly všech, kteří v druhých vidí „monstra“ a přitom je nevědomě napodobují. Celá společnost je ovládána kolektivní posedlostí „monstrózních dvojníků“ a nerozlišeností. Účastníci hromadného násilí se tak sobě čím dál více podobají a paradoxně se z války všech proti všem snadno stává válka všech proti jednomu. Podle Girarda dojde k přeskupení agresorů a k přesměrování násilí proti určitému jedinci či malé skupince lidí právě na základě identifikace nejvíce „nelidských“ či „monstrózních“ znaků.<sup>220</sup> Girard poukazuje na dvojí tvář mimeze. Tento fakt odkrývá, že mimeze, která způsobila krizi ji stejným způsobem i vyřeší. Pokud jeden z účastníků krize ukáže na osobu, která je nejvíce charakteristická „nelidskými“ znaky, opět je spuštěn mimetický mechanismus nápodoby, který je tentokrát namířen na jedinou oběť. *„Problém, který vznik díky působení mimetické interakce, se tímto způsobem vyřeší: napřed jedna osoba, pak druhá a nakonec celá skupina ukáže prstem na údajnou příčinu narušení pořádku.“*<sup>221</sup>

Tato nová mimeze „všech proti jednomu“ již nerozděluje, ale sjednocuje. V tuto chvíli se jedná o usmíření a pocit jednoty davu, jehož členové přesměrují veškeré násilí a nenávist, které proti sobě dříve pociťovali, na jedinou oběť. Tento proces, který způsobí vyřešení destruktivní krize sjednocením davu, Girard nazývá perzekučním mechanismem<sup>222</sup> neboli mechanismem obětního beránka, který stojí na počátku každé kultury. Identifikace obětního beránka však není náhodná, vždy je vybrán na základě označování stereotypních znaků, které zobrazují nějakou odlišnost v podobě „nelidskosti“, nemoci, zranitelnosti či příslušnosti k okraji společnosti. Vhodnými adepty jsou například sirotci, cizinci, duševně nemocní, handicapovaní, chudí lidé, osamělé ženy, apod. Obecným atributem oběti je její odlišnost od majority, která je chápána jako abnormální. Oběť je tak prostřednictvím logiky stereotypního psychologického mechanismu obviňování předem vinna za vzniklou krizi kulturního řádu. Je považována za ztělesnění všeho zla a dav slepě věří, že je zodpovědná za krizi. Právě přesvědčení o vině oběti a nevědomost o její nevině je klíčovým perzekučním stereotypem.<sup>223</sup> Průchod k vyřešení krize je tak zcela otevřen, již nic nebrání tomu obětovat obětního beránka. Vyhnáním či zavražděním oběti se krize vyřeší a společnost se sjednotí.

<sup>220</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 45.

<sup>221</sup> KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 46.

<sup>222</sup> Perzekuční mechanismus (mechanismus obětního beránka) vyhledává viníka, oběť, která by vyřešila mimetickou krizi. Mechanismus obětního beránka funguje na principu mimitismu, stejně tak jako mimetická touha. Jeden vyhledá vhodného kandidáta na oběť, druhý začne prvního napodobovat, přidá se další a strhne se kolektivní napodobování obviňování, které způsobí následnou viktimizaci oběti. Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 56.

<sup>223</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013, s. 39.



Girard však poukazuje na dvojí zprostředkování oběti. Na oběť byla z jedné strany naložena odpovědnost za krizi, na druhou stranu došlo jejím obětováním ke smíření všech rivalů. Jelikož oběť v očích obětníků krizi nejen způsobila, ale i vyřešila, je po své smrti považována za dobrou, či dokonce posvátnou. Proto se z perzekuční události stává výchozí bod náboženství a kultury. „Z oběti v podstatě dělají předmět posvátného kultu sami vrazi.“<sup>224</sup> Takto podle Girarda vznikají mýty, rituály, tabu a oddělení posvátného od profánního. Obětní mechanismus v očích Girarda předchází všem kulturním systémům, a prostřednictvím jeho stálého ritualizování se vyvíjí kultura a náboženství. Ritualizování oběti je podle Girarda jediným řešením destruktivní krize v každé kultuře. Mechanismus obětního beránka tak stojí v pozadí každé kultury, ale i náboženských praktik i světských institucí, které jsou založeny na jeho pravidelném opakování. Funkcí tabu, mýtu a ritualizování vraždy oběti je bránit šíření mimetického násilí a destruktivity.<sup>225</sup>

#### 4.2.5. Nevědomost o nevině oběti – nekončící proces zamaskování násilí

Podmínka smíření společnosti pomocí obětování obětního beránka tkví v jeho vině. I přesto, že je oběť ve skutečnosti nevinná, všichni musí věřit v její vinu. Nevina musí být dokonale zamaskována, k čemuž slouží především mýty, rituály a zákazy. Pomocí těchto fenoménů se společnost snaží zabránit šíření mimetického násilí ve společnosti. Ve skutečnosti si však tyto tři fenomény vzájemně odporují, i když mají za cíl bránit krizím. Tabu a zákazy izolují formy chování, které jsou potenciálním zdrojem konfliktu, oproti tomu obětní rituály představují přechodné rozvolnění zákazů tabu, v jehož průběhu si společnost dopřává únosnou míru násilí na oběti. Krize má podle Girarda charakter epidemie šíření násilí, často bývá popisována epidemií, nákazou, neudržitelného běsnění kolektivního násilí, proto ritualizované opakování oběti v kultuře funguje jako vyléčení/vyřešení. Ritualizování obětního beránka Girard popisuje jako jakési očkování v podobě malé dávky léku/jedu (farmakos = lék i jed) proti šíření nákazy epidemie násilí.<sup>226</sup>

Mýty jsou pak racionalizacemi a zamaskovanými vyprávěními o původním aktu násilí a destruktivity. Mýty maskují pravdu o násilných rituálech a nevině oběti. Nevinu oběti skupina sama před sebou potřebuje skrýt, aby mohla akt násilí znovu ritualizovat, promítnout navenek – viktimizací oběti.<sup>227</sup> Girard poukazuje na fakt, že čím více jsou stopy po kolektivní vraždě oběti demaskovány, tím více se kultura vyvíjí. Lidské společenství tak není ničím

<sup>224</sup> GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 103.

<sup>225</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 66.

<sup>226</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 143, Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013, s. 39.

<sup>227</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 46 – 56.

jiným než společenstvím mimetických tužeb vedoucích do mimetické rivality následně do vrcholící destruktivní krize a opakováním rituálního násilí, které krizi vyřeší pomocí svalení viny na oběť, která je nevinná. Společnost tak nevědomě maskuje nevinu oběti. Krize hromadného násilí a zhroucení řádu společnosti je sice prostřednictvím svalení viny na jedinou oběť vyřešena, ale jen do doby, než znovu nastane nová krize v podobě dalšího střetnutí mimetických tužeb jedinců. Poté se musí rituální vražda či vyhnání oběti opakovat.<sup>228</sup>

#### **4.3. Vztah svobody a destruktivity v mimetickém mechanismu**

Právě nevědomé maskování nevinu oběti je hlavní příčinou neustálého opakování destruktivního násilí na jediné oběti, které je zacykleno v nevědomosti o mimetismu každého jedince. Girard poukazuje na opakující se násilí jako na důsledek nevědomosti lidské neautentičnosti v podobě mimize. Základním problémem zapeklitého vztahu svobody a destruktivity je právě ona nevědomost, která je prostřednictvím mýtů a rituálů stále zesilována. Člověk je však podle Girarda přesvědčen o svobodné autonomii svých tužeb, neuvědomuje si, že je vlečen mimetickým mechanismem a nevidí tak pravdu své viny. Právě díky tomu, že jednotlivcům i komunitám je vlastní toto přesvědčení, že jednájí autonomně a svobodně a za žádných okolností se této falešné autonomie nechtějí vzdát, si vůbec neuvědomují, jak násilné jsou prostředky, ke kterým se uchylují ve snaze o její uchování. Lidé si tak vůbec nejsou vědomi toho, že za vznik krize i za to, že se jim z ní podařilo vyvázat, jsou zodpovědní oni sami.<sup>229</sup> Stále více se zacyklují v nevědomosti mimetického mechanismu, která brání jejich osvobození.

Jediná možná cesta pravého osvobození je uvědomění si našeho mimetismu, pravdu o tom, že nejsme zcela autonomní, tak jak si myslíme. Jen pokud si uvědomíme, že mimetická rivalita a následná krize vznikla jen naší vinou, tím že jsme se považovali za autentické bytosti, můžeme uvidět osvobozující pravdu o nevině oběti. Podle Girarda možnost osvobození v podobě odkrytí pravdy znázorňuje biblické zjevení v podobě Ježíše Krista, které staví do protikladu všech mýtů.<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 49, 70.

<sup>229</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 76, 79.

<sup>230</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 135.

#### 4.3.1. Mýtus versus antimýtus (křesťanství)

Mimetický mechanismus se dá podle Girarda odhalit a uvědomit prostřednictvím existenciální zkušenosti konverze<sup>231</sup> v podobě pravdy fungování mizeze. Toto uvědomění je spojeno s postupnou kulturní demystifikací perzekučního a obětního mechanismu, kterou působí podle Girarda židovské, ale především křesťanské zjevení. Bible tedy podle Girarda odkrývá pravdu naší mimetické touhy, která ústí až do perzekučního mechanismu a svaluje vinu na nevinou oběť. Naproti Bibli Girard staví mýtus mlčící o nevině oběti, podle kterého se neustále opakuje rituální obětování obětního beránka. Girard nepopírá, že mezi mýty a Bibli je mnoho podobností, především oběť je oběma společná, i přesto je mezi nimi zásadní rozdíl. Mýtus odsuzuje obětního beránka, zatímco Bible (Antimýtus) odsuzuje odsouzení obětního beránka. Všechny mýty mají svůj původ v obětování vinné oběti, přičemž stojí na straně pronásledovatelů. Bible se v tomto ohledu od mýtů odlišuje, jelikož je na straně oběti a ukazuje na její nevinu. Biblické zjevení tak podle Girarda odkrývá pravdu o nevině oběti a poukazuje na to, že jsme vinni my všichni. Sám Kristus se svým jednáním stává obětí a nežadá pomstu. Lidé řídicí se podle mýtů však žijí stále v nepravdě a falešné transcendenci v podobě posvátného násilí - obětování „vinné“ oběti. Právě proto, že má člověk od prvopočátku kultury s pomocí mýtů tendenci k projekci a falešné transcendenci náboženskosti, na kterou upozornil již Freud, je podle Girarda zapotřebí biblického zjevení.<sup>232</sup>

Evangelia oproti mýtům odmítají perzekuční mechanismus, žádají nás, abychom žili v pravdě a uvědomili si svou nesvobodu v podobě šíření mimetického mechanismu, který ovlivňuje naše touhy pojící i s naší vinou. Girard poukazuje na desatero přikázání, které nám zakazuje toužit po tom, co mají druzí. Zároveň odkrývá Ježíšovo učení, které říká, že zlem není jen vražda či cizoložství, ale jsou jím již samotné afekty, které k nim vedou - hněv a chtíč.<sup>233</sup> I na ně je třeba se zaměřit a naučit se je ovládat, aby se mohl přetrnout začarovaný kruh msty a násilí. Evangelia nám podle Girarda odkrývají mimetickou krizi davu v podobě zla. Zlo je vždy ve velkém množství – tedy v davu, přesto, že mluví jako jedinec (satan, ďábel). Satan znamená hebrejsky *žalobce, obviňovatel*, v Septuagintě je překládán jako *ten*,

---

<sup>231</sup> Konverzi Girard popisuje jako zlom vědomí (uvědomění si), radikální obrácení se k sobě samému a pravdě o naší interdividualitě a mizezi. Skrze konverzi lze nahlédnout pravdu o vlastním mimetismu a podílení se na neustálém pronásledování a perzekuci oběti. Konverze je jinými slovy konfrontace s realitou své vlastní imitované touhy a s její ontologickou prázdnotou, ze které vyvěrá násilí. Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, 2008, s. 21, 47, 99.

<sup>232</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, 2008, s. 79., Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava, 2013, s. 29.

<sup>233</sup> KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 84.

*kdo se spolčuje.*<sup>234</sup> Podle Girarda je tak odhalena pravá tvář davu, ďábel je jménem pro jednohlasý dav, který obviňuje a zabíjí oběti. Zlý duch či ďábel v podobě davu stojí v Bibli v podobenství stáda sviní, které se vrhá do propasti, stejně jako se vrhají lidé do propasti posedlosti mimetickou krizí. Naproti tomu Kristus hledá jedinou ztracenou ovci a všechny ostatní nechá o samotě.<sup>235</sup> Dějiny lidstva však nemají jen svého žalobce, ale i obhájce, který je zobrazen v podobě Krista i Ducha svatého nazývaného také *Paraklétos* odhalující pravdu a nevinu všech obětí.<sup>236</sup>

Co nám však nejradikálněji odhaluje pravdu o nevině oběti a mimetismu je Ježíšova smrt a zmrtvýchvstání. Ježíšova smrt je symbolickým zjevením Boží identity a zároveň smrti autonomního subjektu. Ježíšova smrt ve skutečnosti usmrcuje falešnou představu o naší autonomii. Poté může nastat vzkříšení, které charakterizuje uvědomění si své mimeze.<sup>237</sup>

Biblické zjevení odhaluje, že namísto oběti jsme vinni my všichni, odmítají perzekuci. Naše vina má počátek již v neuvědomění si svého mimetismu. Pokud lpíme na naší autonomii a nepřiznáme si, že toužíme podle druhých, nemůžeme se ze začarovaného kruhu vzájemné eskalace touhy a destruktivního násilí vymanit. Bible nám odhaluje, že naše touhy jsou společné, každý se učíme toužit podle druhého. Proto je také v Bibli apelováno na bližního svého. Všichni jsme si bližní, jelikož nás pojí právě mimeze. Jak jsme již zmínili, mimetismus nás nejen pojí, ale může nás i dělit onou nevědomostí či neustálým zamlčováním násilí v podobě mýtů. Je jen jeden opravdový lék na to, aby nás mimetismus nedělil a neeskaloval do perzekuce obětního beránka. Je to uvědomění si své vlastní viny, která je zároveň i vinou kolektivní. Pokud si každý jedinec uvědomí svou vinu a neautentičnost, v dalším střetu tužeb už nedochází k rivalitě a krizi a není tak zapotřebí hledat obětního beránka. Pravda je, že jsme vinni všichni, nikoli oběť, na kterou je jen svalena kolektivní vina všech. Ježíš se staví na stranu lidství, a vystupuje tak proti náboženství, které páchá obětní mechanismus. „*Nicméně pouze tím, že Ježíš názorně předvedl své pašijové utrpení a sehrál roli nevinné oběti, mohl podnítit proces bolestné konverze, jež těm „kdo nevědí, co činí“, umožnila prohlédnout a ve svém nitru se proměnit.*“<sup>238</sup> Nevinná oběť v podobě Ježíše nám umožňuje „vědět, co činíme“.

---

<sup>234</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013, s. 44, Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 80, Srov. The mimetic theory of Rene Girard. Part 3/3. Woodybelangia.com [online], 2014-08-15. Dostupné z: <https://woodybelangia.com/2014/01/14/the-mimetic-theory-of-rene-girard-part-iii/>

<sup>235</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013, s. 43.

<sup>236</sup> GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 235-237.

<sup>237</sup> Srov. GIRARD, René: *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno, CDK, 2008, s. 99-100.

<sup>238</sup> KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 92-93.

Tímto aktem odkrývá falešnou transcendenci náboženství, které lidé věřili. Ukazuje nám, že Bůh a lidstvo nejsou ve skutečnosti ve vztahu metafyzického soupeření. Pokud jsou tedy lidé na straně Boha, nejsou ve vzájemné rivalitě, ale naopak žijí v pravdě.<sup>239</sup>

Celé lidské dějiny a náboženství fungují bohužel opačně, na jakési zbabělosti přiznat si svou vinu a mýty jen tuto zbabělost maskují. Mechanismus obětního beránka je, jak se zdá funkčním řešením odstranění lidské destruktivity v mimetické krizi, jelikož funguje po tisíce let, ale zároveň ne dokonalým. Řešení je jen dočasné a jeho stálé opakování paradoxně problém destruktivity v konečném důsledku vůbec neřeší. Vždyť ono stálé zabíjení oběti a následné zamlčení o násilí není nic jiného než destruktivita sama. Lidé prostřednictvím mýtů žijí neustále ve lži, kterou řeší další lží. Biblické zjevení, které odkrývá pravdu o vražedné interakci lidských tužeb a nevině oběti nám právě uvědoměním si pravdy nabízí vyřešení problému lidské destruktivity a svobody.<sup>240</sup>

Křesťanství nám tedy odhaluje mimetickou povahu člověka a kultury, tímto odhalením nás osvobozuje, nabízí nám možnost vybrat si, koho budeme následovat. Nemusíme následovat ďábla a obviňovat bližního svého. Naopak se můžeme naučit bližním odpouštět.<sup>241</sup> Lidé mají možnost odolat mimetickému mechanismu prostřednictvím napodobování Krista či někoho, kdo Krista napodobuje. Pokud budeme napodobovat Krista, budeme také uchráněni od mimetického soupeření a mechanismu obětního beránka. Biblické zjevení poukazuje již na počátek, tedy mimetickou touhu, na uvědomění koho napodobujeme. Jen tímto uvědoměním se můžeme vyhnout mimetické krizi, ve které je nahromaděno destruktivní násilí a která směřuje do zničení společenství. Lidé na straně křesťanského Boha tak žijí v pravdě, naproti tomu lidé, kteří se pokoušejí o potvrzení své autonomie a nezávislosti na Bohu, se pomalu dostávají pomocí této falešné transcendence do sebezničení sebe i celého lidstva.<sup>242</sup>

#### **4.3.2. Konverze jako východisko osvobození z destruktivního násilí**

Jak jsme již nastínili v kapitole mýtus versus antimýtus, východiskem osvobození z destruktivního násilí Girard shledává v konverzi. Konverze je uvědomění si svého mimetismu, tedy toho, že napodobuji a vždy jsem napodoboval. Měli bychom si uvědomit, že jsme všichni spojeni společnou mimetickou energií, která spojuje všechny lidi, ale má tendence i rozdělovat. To, co způsobuje konfliktualitu a lidskou destruktivitu, která dělí lidi,

---

<sup>239</sup> Srov. GIRARD, René: *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno, 2008, s. 57.

<sup>240</sup> Srov. KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, CDK, 2008, s. 77.

<sup>241</sup> GIRARD, René: *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno, CDK, 2008, s. 106.

<sup>242</sup> Srov. GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997, s. 220.

je nevědomost naší mimizeze. Pokud si skrze konverzi přiznáme pravdu o tom, že jsme v neustálém vleku mimetického mechanismu a že naše touhy nejsou autonomní, můžeme se osvobodit.<sup>243</sup> Uvědomění si toho, že někoho napodobuji, mi dává prostor k tomu vybrat si, koho, co a proč budu následovat. Nevědomá mimizeze vždy vyhledává oběti, ale v uvědomění vlastního mimetismu tkví možnost následování Krista a postavení se tak na stranu nevinné oběti. Pokud budu napodobovat Krista, uznám, že nejsem zcela autonomní a že jsem vinen já sám a odpustím svým bližním, nebudu součástí mimetické rivality ani krize, a nebude hledat viníka a obětovat nevinnou oběť. Nikdo z nás nemůže být podle Girarda tak zcela svobodný a autonomní, ale jediné a obrovské vysvobození se rodí v pravdě.<sup>244</sup>

Paradoxně nás osvobozuje vědomí, že nejsme svobodní, podobně jako v teorii psychoanalýzy Sigmunda Freuda. Konverze, vhléd do sebe, není ničím jiným než uvědoměním si pravdy o vlastním mimetismu neboli o problematičnosti vlastní autonomie. Lidská svoboda je tak možná pouze v konverzi. V procesu konverze si jedinec uvědomuje, že je neustále ve vleku mimetismu, jinými slovy v nekončícím napodobování všech vzorů, se kterými je v konfrontaci, a tudíž nahlíží pravdě i o svojí participaci na pronásledování oběti. Prostřednictvím konverze máme možnost nahlédnout pravdě, podle které se všichni podílíme na perzekuci oběti. Uvědomujeme si, že participace na pronásledování a obviňování oběti není morální, nýbrž faktickou záležitostí. Potenciál svobody se tak odkrývá v přímé vazbě na zhroucení mýtu o autonomním subjektu. Podle teorie Reného Girarda nejsme svobodní proto, že máme autentické touhy, my jsme svobodní proto, že máme možnost konvertovat, uznat, že někoho pronásledujeme, uvědomit si, že nevědomky napodobujeme špatné vzory.<sup>245</sup>

#### **4.3.3. Moderní doba a problém destruktivity a svobody**

Podle Girarda se moderní doba vyznačuje moderní mentalitou, která trvá na autonomii a svobodě člověka daleko více než dříve. Moderní mentalita je tedy stále projevem neznalosti pravdy o mimetické interakci, tedy o tom, že lidská touha se utváří mimeticky. Vývojem moderního světa se postupně rozkládají tradiční společenské rozdíly a mimizeze se tak staví do cesty stále méně překážek. Místo vnějšího zprostředkování touhy se zde častěji setkáváme se zprostředkováním vnitřním, které vede do konfliktu. Moderní svět je charakterizován růstem soutěže, rivality, závisti a žárlivosti vedoucí do destruktivity. Důkazem platnosti mimetické teorie jsou podle Girarda např. současné konflikty mezinárodního terorismu, generativně

<sup>243</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura služby: analýza a aplikace antropologických východisek*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2014 s. 33-34.

<sup>244</sup> Srov. BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013, s. 298-299.

<sup>245</sup> GIRARD, René: *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno, 2008, s. 104.

vlekoucí konflikty v různých zemích, ale také fenomény jako jsou například šikana, stigmatizace, xenofobie, rasismus apod.

Girard se zaměřuje především na západní a evropský svět s křesťanskými kořeny a poukazuje na fakt, že tento svět v moderní době stále nerozpoznal zjevení v podobě Krista. Místo zjevení si je vědom jen vedlejších účinků, které proměnil ve zbraně a nástroje moci, a nyní se celý proces obrací proti němu. Avšak tematika oběti se v současné době dostává stále více do středu ideologického diskurzu. Oběti krizí, válek, katastrof, hladomorů, kapitalismu, holocaustu, rasové šikany, domácího násilí, politické, etnické a náboženské diskriminace jsou stále více ve středu naší pozornosti. Paradoxně tak západní kultura v době, kdy se chce zbavit náboženských závazků ve formě ateismu, objevuje křesťanské kořeny. Soudobý ateismus se tak staví proti obětní stránce náboženství, ale tím má i možnost prohlédnout pravdu o zjevení.<sup>246</sup>

Jako problematický bod a zároveň bod zvratu vidí Girard právě v tom, že člověk již nemá oporu ve falešné transcendenci. Moderní svět, především v západní společnosti, je v podstatě zbaven obětní ochrany, to znamená, že je stále bezbrannější vůči stupňujícímu násilí. V této době už není rozvolněná možnost zabít obětního beránka jakožto dočasné vyřešení krize ve formě „očkování“ proti násilí. Člověk v moderní době je člověk v mimetické nevyhraněné společnosti s touhou a nenávisť v různých podobách. Proto jsou v moderním světě stále hlubší mimetické krize, jelikož se u nich neočekává vyřešení pomocí obětního beránka. Tento destruktivní stav lidi donutí do totální destrukce lidstva nebo do konverze v podobě vysvobození, tedy pochopení zjevení Krista a pravdy o našem mimetickém mechanismu násilí. Západní společnost se tak vyvíjí od vyhledávání obětního beránka směrem ke světu, který se staví na stranu oběti.<sup>247</sup>

Girard tak trvá na tom, že zablokování mechanismu obětního beránka je dvousečnou zbraní. Když už se komunity nemohou uchýlovat k tradičnímu mechanismu k přesměrování obětního násilí, má to o to horší dopady na sociální stabilitu. Stejně tak jako Fromm i Girard upozorňuje na boj o moc, i na problematiku techniky a přebytku v moderní době, které zesilují lidskou destruktivitu. „*A toto zranitelné období, kdy najednou nemáme hlavní ochranný prostředek proti neomezenému násilí, je zároveň obdobím, v němž lidský rod disponuje technickými prostředky umožňující mu dokonalé zničení.*“<sup>248</sup>

Pokud však konvertujeme, sebezničení nehrozí. Girard upozorňuje na fakt, že

---

<sup>246</sup> GIRARD, René: *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno, 2008, s. 15.

<sup>247</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 257, 262.

<sup>248</sup> KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, 2008, s. 125.

uvědomění si mizeze a následovat Krista je proces dlouhý a složitý, kterého se lidé zmocňují postupně. Zjevení má neviditelné aspekty, jelikož v dějinách není nic jednoznačně odděleno, takže se vždy nacházíme mezi evangeliem a mýtem. Člověk tak každým dnem volí mezi násilím (Satanem) a pravdou (Kristem), téměř pokaždé se rozhoduje pro násilí. Avšak v dnešní době se aspekty zjevení v odhalení perzekuce oběti stávají daleko viditelnějšími. Girard apeluje na to, že naše odmítání zdroje vědění v evangeliích je závažnější než kdybychom při studiu Řecka vynechali Homéra. Měli bychom tedy brát zjevení Krista a odhalení pravdy daleko více vážně.<sup>249</sup>

Podle Girarda má moderní člověk paradoxně větší sklony k násilí, jelikož daleko více lpí na své autonomii, individualitě a svobodě, ale zároveň se ve větší míře intuitivně staví na stranu oběti. Záleží na něm, zda dá přednost své iluzorní autonomii vedoucí do destruktivní krize či nahlédne do své nápodoby. Čím více se budou lidé domnívat, že se jim daří uskutečňovat utopie o jejich individualitě, tím více budou fakticky napomáhat posílení světa soutěže, který je dusí. Naopak, pokud člověk bude konvertovat, uvědomí si, že není autonomní, může se z dusící rivality osvobodit. I přesto, že se může mimetická teorie Reného Girarda zdát pesimistická, není tomu zcela tak. Girardova teorie upozorňuje na realitu mimetického mechanismu, který nás ovlivňuje po celý život. Zároveň nám ale nabízí řešení osvobození v podobě konverze. Girard je přesvědčen, že evangelijní poselství je schopno úspěšně proměnit svět. Zbavit ho tak ideologie obětního beránka. Zároveň upozorňuje na to, že zůstává otevřená otázka, jak lidstvo s tímto poznáním naloží. „*Bud'to se rozhodneme – a to všichni- pro sebezapření a sebelásku, která odmítá jakékoli násilí a jež je jádrem evangelijního poselství, anebo budeme pokračovat jako dosud a všichni zahyneme, neboť nás již nechrání naše očkování proti bezmeznému násilí.*“<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> Srov. GIRARD, René: *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*. Brno, 2008, s. 84.

<sup>250</sup> KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, 2008, s. 125.



## 5. Srovnání rozdílů v pojetí lidské destruktivity a svobody

### 5.1. Touha

Všichni tři autoři se shodují v tom, že mezi destruktivitou a svobodou existuje souvislost, která vyplývá z lidské touhy. Nicméně jejich teorie, kterými se snaží vysvětlit podstatu touhy, se zásadním způsobem liší.

Ve Freudově pojetí je touha zakořeněná v pudové podstatě a má zcela biologický původ. Podle něj všechny podoby touhy vyvěrají z biologického základu. V intencích jeho teorie chce člověk svobodně realizovat pudové touhy, mezi které spadá také destruktivní toužení. Destruktivní tendence vyvěrají z pudu smrti, který je v neustálé konfrontaci s pudem života. Člověk tak stále žije v dichotomii tužeb pudu života a pudu smrti, přičemž oba pudy touží po svobodném projevení. Destruktivní tendence pramení z pudu smrti, přičemž každý z nás raději namíří pud smrti navenek, než aby nechal zničit sám sebe.

Fromm na rozdíl od Freuda rozlišuje mezi pudovou potřebou a existenciální touhou neboli vášní. Do oblasti biologických potřeb řadí podobně jako Freud potřebu hladu a spánku, nicméně vášně pro lásku, svobodu, plnost bytí, ale i nenávisť a destruktivitu chápe jako specificky lidskou skutečnost vycházející z kulturních podmínek a charakteru člověka. Fromm tedy rozlišuje mezi potřebami a vášní, avšak nezdá se, že by otázku svobody ve své teorii pevně řadil do oblasti vášní nebo existenciálních potřeb člověka. Podle Fromma se člověk ocitá v dialektickém napětí mezi biologickými potřebami a existenciálními vášněmi. Nejen že touží po svobodě, ale také ji biologicky potřebuje. Fromm se tedy domnívá, že svoboda pramení nejen z lidské charakterové povahy, tedy z vášně, ale také ze samotné biologické potřeby. Destruktivitu pak řadí k typicky existenciálním vášním. Přičemž rozlišuje mezi benigní agresí, kterou nevnímá jako destruktivní, ta slouží biologickým a biofilním sklonům člověka, a maligní agresí, která má destruktivní povahu a posiluje nekrofilní sklony.

Girard oproti Freudovi a Frommovi poukazuje na fakt, že touha nevychází z jedince. Podle Girarda zdroj touhy není primárně zakořeněn v pudové části jako u Freuda, ale zároveň jí nelze chápat jako individuální lidskou vášně, jak jí vidí Fromm. V Girardově pojetí je touha chápána mimeticky a inter-dividuálně. Touha podle Girarda vzniká prostřednictvím kultury a jejím mimetickým mechanismu neustálé nápodoby. „*Biodeterministický kód touhy, který je přítomen ve freudistickém a naturalistickém směru myšlení, je u Girarda předefinován na kód kulturní.*“<sup>251</sup> Člověk se učí toužit podle svých vzorů. Každý jedinec může být současně toužícím, vzorem i objektem touhy, a je velká pravděpodobnost, že minimálně dva či více lidí

---

<sup>251</sup> BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013, s. 295.

v rámci vnitřního zprostředkování touží po stejné věci nebo osobě. Veškeré vzory se pak nutně toužícímu jedinci stávají současně rivaly. Právě z mimetické touhy se podle Girarda rodí mimetická rivalita a posléze mimetická krize v podobě destruktivity a násilí. K tomuto procesu přispívá nevědomost člověka o své inter-dividualitě a nesvobodě. Lidský jedinec má iluzorní pocit, že je jeho touha autonomní, individuální, a že se tak svobodně rozhodl pro to, po čem bude toužit. Ve skutečnosti však nemá svobodnou vůli, jak předpokládá Fromm, protože nevědomě touží podle ostatních. Podle Girarda je zacyklena v mimetickém mechanismu, který začíná mimetickou touhou, nejen destruktivita, ale i svoboda jedince.

Zatímco Freud determinuje touhu biodeterministicky, Girard rozlišuje mezi biologickými pudy a kulturně založeným toužením, v tom se podobá Frommovi. Nicméně Freud a Girard se shodují v tom, že jedinci si své touhy nevolí sami, ale touží podle nějakého vzoru.

## **5.2. Prvotní vražda**

Prvotní vražda vyvěrá z fenoménu rivality, který považují všichni tři autoři za zásadní problém lidské destruktivity. Prvotní vraždě věnovali pozornost především Freud a Girard.

Podle Freuda i Girarda je násilí pramenem, z něhož povstává každá kultura. Kultura obecně je totiž založena na základě prvotní vraždy.

Ve Freudově pojetí stojí na počátku kultury vražda praotce. Otec byl za svého života pro syny „monstrózním“ tyranem, po usmrcení se však proměňuje v posvátného hrdinu. Stejně tak se v Girardově pojetí zvolený obětní beránek, který se vyznačuje „monstrózními znaky“ mění v posvátnou oběť, která vyřešila krizi. Podstatné na obou teoriích je perzekuce, odlidštění oběti. Toho si všimnul i Fromm, který poukazuje na fakt, že pokud lidé zabíjejí nebo týrají ostatní, vždy druhé zpředměťují jako věc či neživou bytost. Freud ale mluví pouze o jediné vraždě, která má motivovat vinou, Girard a jeho mimetická teorie se neváže na jedinou oběť otce, naopak tvrdí, že obětní zabíjení je něčím, co se neustále opakuje a vina je přisuzována jen oběti.

### 5.3. Vina

Pocit viny se pojí se svědomím každého jedince a podle všech třech autorů je důležitým faktorem pro pochopení vztahu lidské destruktivity a svobody.

Freud motivuje vinou Oidipovského komplexu, která vychází z pradávne otcovraždy. Lidské svědomí se vyvíjí prostřednictvím viny. Po zabití praotce, jakožto začátku kultury, jsme si stanovili tabu, které nám zakazuje opakovat otcovraždu. Část našeho já (Nadjá) si zákaz v podobě tabu zvnitřní a pociťuje vinu za své pudové touhy, které se chtějí svobodně projevit. Destruktivita se pak prostřednictvím našeho svědomí a viny mění z pocitu uspokojení pudových potřeb na něco špatného a nepřijatelného.

Podle Fomma je také zapotřebí našeho svědomí a uvědomění si své viny.<sup>252</sup> V jeho pojetí ale člověk disponuje svobodnou vůlí a může se tak morálně rozhodnout, zda si zvolí cestu k destruktivitě. Záleží na charakteru člověka, ze kterého vychází pocit viny. Pokud člověk disponuje například sadistickým charakterem, vinu pociťuje velmi zřídka či spíše vůbec. Masochisticky založený člověk vinu může pociťovat naopak ve velké míře. Zdravý pocit viny se utváří na základě biofilního charakteru, který uctívá lásku a důstojnost k ostatním živým bytostem, a tudíž nedává prostor k destruktivitě.

Girard odkrývá pravdu o nevině oběti, na které je spácháno násilí. Zároveň o naší vině, v podobě uvědomění si vlastního mimetismu. Zpochybňuje tak snadnost manipulace svobodnou vůlí a problematičnost našeho sebepojetí. Rozlišuje mezi mýty a evangeliem. Přičemž mýty maskují nevinu oběti, naproti tomu Bible demaskuje nevinu oběti. Ve Freudově pojetí se vina musí stát součástí naší osobnosti a zakořenit ve svědomí po prvotní vraždě otce, od kterého se vyvíjelo i náboženství. Podle Girarda nestačí „falešná“ motivace vinou jako u Freuda, je zapotřebí plného uvědomění si své viny související s naší pravou podstatou vycházející z mimetismu, do kterého spadá podílení se na pronásledování nevinné oběti a spoluviny na jejím obětování.

### 5.4. Kultura

Kultura zásadně zasahuje jak do destruktivního chování jedince, tak i do jeho pocitu svobody.

Z Freudova pohledu stojí na počátku kultury destruktivní násilí, které popisuje v prvotní vraždě praotce. Vražda vycházela z pudových potřeb člověka. Po této vraždě se zakládá kulturní tabu, které zakazuje volné projevení sexuálního i destruktivního pudu. Pokud by se kulturní pravidla, příkazy a zákazy soustředěná kolem tabu nezaložily, všichni lidé by se

---

<sup>252</sup> Srov. ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002, s. 273-257.

pravděpodobně pozabíjeli, protože by převládl pud smrti nad pudem života. Kultura funguje na stejném principu jako lidský jedinec. Bojuje proti pudu smrti právě v podobě tabu a zákazů. Snaží se fungovat na principu pudu života, přičemž i tento pud omezuje. Kultura, která člověka omezuje v jeho pudových touhách je tak potřebná pro zachování lidského druhu, i přesto, že člověka činí do určité míry nesvobodným a nešťastným. Člověk však neustále o pocit svobody usiluje s tím, že se obrací proti určitým požadavkům kultury nebo proti kultuře celkově.

Kultura podle Fromma destruktivním tendencím nezabraňuje, spíše je nešťastně podporuje. Člověk má sice z biologické podstaty sklony, ale ty mají podle něj funkci ve smyslu ochrany a podporování života. Naproti tomu Freud řadí destruktivitu pod kategorii pudu smrti. Fromm destruktivitu chápe jako zhoubnou vášeň, která je podmíněna kulturou. Člověk z biologické podstaty destruktivní není, destruktivním se stává až prostřednictvím charakteru, který je tvarován společně s kulturou. Teprve v tomto smyslu má destruktivita specificky lidskou povahu. Naproti tomu je touha po svobodě založena v samotné biologické, tedy biofilní podstatě. Záleží však na existenciálním charakteru, jinými slovy na kultuře, zda se bude vyvíjet nadále v biofilním či nekrofilním směru.

Fromm souhlasí s Freudem, že destruktivita se vyvíjí jako výsledek zablokované svobodné energie, ale nesouhlasí s tím, že by tato energie byla pouze pudovou záležitostí. Pud života a pud smrti překódoval na charakterní a kulturní biofilii a nekrofilii. Člověk podle Fromma tak svým morálním rozhodnutím vytváří biofilní a svobodnou nebo nekrofilní, destruktivní kulturu, přičemž kultura zase ovlivňuje jedince.

Girard se shoduje s Freudem na faktu, že kultura vyvěrá z násilí. Zároveň se shoduje s Frommem na tom, že lidská destruktivita vyvěrá z kultury, nikoli z pudové podstaty. V čem se však od obou vědců liší, je chápání lidské autonomie a svobody, které je spojeno s kulturním mimetickým mechanismem. Podle Freuda jsme byli svobodní, předtím než nás začala omezovat svými pravidly a zákazy kultura. Ve Frommově pojetí jsou naše vášně sice podmíněné kulturou, ale stále jsou to vášně individuální, a tudíž se můžeme jako individuální jedinci svobodně rozhodnout pro jakoukoli vášeň. Podle Girarda nás kulturní mechanismus ovlivňuje daleko více. V Girardově pojetí jsme zacykleni v kulturním mechanismu - mimetismu. Jedinci si ale kulturního mechanismu nápodoby nejsou vědomi, protože se mylně domnívají, že jsou autentičtí. Girard odkrývá iluzorní přesvědčení jedinců o své svobodě výběru. Podle Girarda jsme subjekty i objekty kultury a konstrukce sociální reality, vzájemně se ovlivňujeme a přebíráme svoje touhy. Důvod, proč se chováme destruktivně je nevědomost o naší kulturní inter-dividualitě. Podobně jako Freud i Fromm, které uvádějí dvě protichůdné

síly v podobě pudu života/pudu smrti, biofilii/nekrofilii, které ovlivňují kulturu, i Girard rozlišuje mezi dvěma možnostmi. Rozlišuje parakletický model kultury a satanský model kultury. Satanský model kultury tak dává stále prostor destruktivnímu násilí a obětování nevinné oběti, parakletický člověku umožňuje osvobodit se z destruktivity.

## 5.5. Náboženství

Náboženství také přispívá k pochopení pohledů Freuda, Fromma a Girarda na vztah svobody a destruktivity. Všichni tři autoři se shodují na tom, že se náboženství pojí s kulturou, která ovlivňuje svobodu i destruktivitu člověka. Podle Freuda a Girarda je náboženství spojeno s prvotní vraždou a vinou, zároveň plní funkci udržování sociální struktury, kulturního řádu a relativního míru. Jinými slovy z vnitřního násilí podle obou povstává posvátný řád.

Ve Freudově pojetí náboženství nalézáme motivaci vinou, kterou si jedinec iluzorně zvnitřní, aby se vražda již neopakovala. Oběť vraždy je prohlášena za posvátnou, na které je vybudováno náboženství, které zakazuje násilí.

Girard rozvíjí problematiku zvnitřnění viny prostřednictvím náboženství dále než Freud. Jedinec si podle něj nezvnitřní vinu, ale naopak se jí snaží převést na nějakou oběť. To vysvětluje Freudovu myšlenku o náboženství, zákazu násilí a paradoxním právem násilí na tom, kdo poruší normy. Podle Girarda je náboženství spojeno vždy s obětním rituálem, který se zdá být klíčovým mechanismem proměny násilí jako vnitřní rozkladné síly - v sílu sociálně integrující. Freud i Girard dochází k závěru, že násilí nepochází od Boha, ale je čistě lidské. Freud si uvědomuje přesunutí lidské vůle na iluzorního Boha, zároveň už nenachází v náboženství žádný jiný transcendentní prvek. Proto jako jedinou možnost osvobození nabízí psychoanalýzu.

Podle Girarda právě pravda o čistě lidském násilí přináší i nové ne-perzekuční, ne-obětní pojetí Boha a posvátného. Možnost ne-perzekučního posvátna nám odkrývá zjevení v podobě Krista a jeho vyzváním, abychom milovali bližního svého jako sebe sama. Freud, stejně jako Girard, chápe toto vyzvání jako nejučinnější obranu proti lidské agresivitě, ale není podle něj uskutečnitelné. Freud argumentuje tím, že tak velkolepá inflace lásky pouze snižuje její cenu a nakonec nevyřeší nesnáze.<sup>253</sup> Pokud by Freud nahlédl skutečnosti, že nejsme individuální jedinci, nýbrž inter- individuální bytosti, možná by změnil názor. Vědomí Inter-dividuality tak podle Girarda samo o sobě předpokládá lásku k bližnímu, jelikož vědomý člověk chápe, že je nejen sám sebou, ale i ostatními.

Fromovo zdůraznění lásky k Bohu, k sobě samému i ostatním bytostem pak paradoxně

---

<sup>253</sup> Srov. FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998, s. 139.

souhlasí s Girardovým pojetím inter- personálních vztahů. I přesto, že Fromm chápal člověka jako individuální bytost, velmi dobře vyzoroval zrcadlení našeho chování k ostatním a naopak. Podle Fromma náboženství nelze označit za formu neurózy jako je tomu v případě Freuda. Ve Frommově pojetí je naopak neuróza chápána jako zvláštní forma náboženství, která se může projevit a nemusí.<sup>254</sup> Pochopení Boha závisí na tom, co je pro člověka nejvyšší dobro, proto musí začínat analýzou struktury charakteru jedince. Záleží na člověku, jaký vztah bude mít k sobě samému. Takový vztah bude mít i k Bohu. Buďto se nebude dostatečně milovat, odevzdá Bohu lásku a rozum, stane se mu podřízeným, nesvobodným, nespokojeným a často destruktivním. Nebo se stane Bůh součástí lidského já ve spojení pravé biofilní lásky, která překonává lidskou odloučenost a dává prostor k pozitivní svobodě.<sup>255</sup>

## 5.6. Moderní doba

Všichni tři vědci se v podstatě shodují na tom, že destruktivní a zhoubné agresivní násilí se stupňuje v moderní době. Sigmund Freud rozpracoval svou teorii pudu smrti krátce po první světové válce. Přičemž si kladl otázku, kde se v lidech bere tolik agrese. Podle Freuda se nespokojenost v kultuře hromadí dlouhou dobu, čím delší dobu je nahromaděná, přesáhne určité hranice a pud smrti i když je korigován kulturou a složkou Nadjá, vyrazí ven. Freud dává do souvislosti moderní dobu a stoupající ovládnutí přírodních sil, přičemž se právě touto převahou nad přírodou můžeme vzájemně snadno vyhladit. Aby se to nestalo, klade důraz na pud života, který by se měl svobodně projevit v boji s pudem smrti vyhrát.

Podle Fromma se agresivní násilí za časů lovců a sběračů projevovalo jen jako důsledek ohrožení nebo jako nástroj k zajištění potravy. V důsledku civilizace a historického pokroku spojeného s mocí, začalo agresivní chování rychle stoupat. Tato agrese již není biologické podstaty a neslouží k životu, je to pouhý důsledek vnějších podmínek, které na člověka působí, je specificky lidská a vysoce destruktivní. Souhlasí s Freudem, že vlivem civilizačních procesů je agrese hojně podporována a lidé jsou čím dál tím více agresivnější, utlumují své přirozené potřeby a stávají se tak součástí nekrofilní kultury. Podle Fromma k tomuto přispívá pocit pozitivní nesvobody jedince, který je spojen s lidskou důstojností a životu přitékající biofilii.

Girard se s Frommem shoduje v tom, že četnost agresivních projevů v moderní společnosti stoupá. Jedním z velmi významných důvodů je také úpadek společenských hierarchií či oslabování jejich funkcí, čímž se zvětšuje prostor pro nárůst rivalit mezi jedinci.

---

<sup>254</sup> Srov. FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha, 1997, s. 43.

<sup>255</sup> Srov. FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha, 2015, s. 64-70.

Zároveň souhlasí s Freudem, že destruktivní tendence jsou tu od prvopočátku kultury a nesouvisí s nástrojem zajištění potravy jako u Fromma, nýbrž v závisti a rivalitě, která se moderní dobou stupňuje.

Fromm spojuje problém destruktivity moderní doby s nedostatkem pozitivní svobody, Girard tvrdí, že moderní doba má větší sklony k destruktivitě kvůli falešné představě o naší individuální svobodě. Ač se na první pohled zdá, že jsou tyto teorie v protikladu, vypadá to, že tomu tak není. Fromm se sice dovolává individuální svobody, ale rozlišuje svobodu „od“ a svobodu „k“. Podle něj ale člověk k plnému svobodnému bytí potřebuje rozvinout svobodu „k“, která je zaměřená na život a spojuje lidi. Girard Frommovu svobodu „k“ chápe individuálně. Souhlasí s Frommem, že pravá svoboda nerozděluje, ale spojuje lidi. Zároveň poukazuje na fakt, ve kterém se s Frommem rozchází - jsme sami sebou a zároveň i druhými lidmi, a tudíž nám představa o vlastní individualitě brání být svobodným.

### **5.7. Uvědomění jako východisko osvobození**

Přes rozdílné teorie se všichni tři autoři se shodují na základním faktoru osvobození. Tímto univerzálním řešením je uvědomění. Uvědomění si své pravé podstaty se stává základním klíčem, jak se osvobodit z destruktivních tendencí.

V pojetí Freuda bychom si měli uvědomit, že v rámci kulturního omezení nejsme svobodní a nikdy zcela svobodní nebudeme. Zároveň bychom si měli uvědomit, že toto kulturní omezení potřebujeme, protože i přesto, že naše pudová přirozenost před veškerou kulturou byla svobodná, byla také vysoce destruktivní. Nejdůležitější je převést do vědomí potlačená a vytěsněná libidózní přání. Pocit viny vytěsňuje destruktivní touhy, ale paradoxně jim tak dává možnost se znovu projevit ve větším měřítku. Proto je zapotřebí psychoanalýzy, která vytěsněné obsahy pozdvihuje do vědomí, dává větší prostor pravdivosti o naší destruktivní povaze, a tím nás osvobozuje. Psychoanalýza se dobře aplikuje na jedince, ale je velmi těžce použitelná na masu lidí. Podle Freuda nikdo nemá dostatečnou autoritu, aby mase vnutil tuto terapii.

Ve Frommově pojetí uvědomění závisí na charakteru a morální odpovědnosti každého jedince. Člověk je vybaven rozumem, charakterem a svobodnou vůlí. Uvědomění spočívá v kritickém myšlení o sobě samém, v nahlédnutí do svého svědomí. Podle Fromma a jeho optimistické teorie si můžeme kdykoli uvědomit, že jdeme špatnou destruktivní cestou. Ovlivňuje nás sice kulturní i historický proces, ale svobodu volby a uvědomění si správné životní cesty má každý jedinec.

V Girardově pojetí uvědomění spočívá v nahlédnutí pravdy o vlastním mimetismu,

inter-dividualitě a podílením se na perzekuci a obětování. Měli bychom si uvědomit, že nejsme svobodní, tak jak si celou dobu myslíme. Podobně jako u Freuda je zde důležité přijetí naší nesvobody. Zároveň bychom si podle Girarda měli uvědomit, že jsme všichni vinni, nahlédnout pravdě o tom, koho napodobujeme a na koho svalujeme naši vinu. Jen tím, že si přiznáme pravdu o tom, že stále napodobujeme touhy ostatních, se osvobozujeme. Najednou se nám otevírá možnost volby. Nemůžeme se sice svobodně, individuálně rozhodovat, jak by předpokládal Fromm, ale můžeme svobodně ovlivnit to, zda budeme napodobovat jediný neperzekuční, nemimetický a nerivalizující vzor, kterým je Kristus nebo rivalizující, mimetické, perzekuční vzory, které jsou zapředeny do přediva obvinění- tzv. satanská mimeze.



## 6. Transkulturní perspektiva

Tato bakalářská práce souvisí se studovaným oborem transkulturní komunikace, proto je na místě, abychom reflektovali její transkulturní perspektivu. Než začneme s transkulturní reflexí, pokusíme se stručně vysvětlit, co termín transkulturalita znamená. Za tím účelem budeme vycházet z konceptu Františka Burdy, který se zabývá tematikou terminologického vymezení daného pojmu ve své studii *Za hranice kultur*.<sup>256</sup>

### 6.1. Transkulturalita

Termín transkulturní nebo transkulturalita je složen ze dvou částí *trans* a *kultura*. Obě části daného pojmu odkazují ke specifickým významovým celkům.

Začneme u pojmu *kultura*. Samotný pojem, přesto, že je obecně užíván, patří mezi nejobtížněji definovatelné. Mohli bychom sice použít některou z klasických definic jako například: „*Kultura je celistvý systém významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti a které prostřednictvím socializace předávají dalším generacím.*“<sup>257</sup> Avšak je třeba mít vždy na vědomí, že zde existuje velmi obsáhlé pole dalších definic, které tuto definici buď prohlubují, doplňují nebo dokonce odmítají a přinášejí jinou. František Burda poukazuje na souvislost mezi kulturou a sociálním konstruováním. Přičemž kulturu chápe jako dynamický proces sociálního konstruování, obsahující vnitřní mechanismy, které formují symbolický svět a současně definují identitu člověka.<sup>258</sup>

Předpona *trans* se váže na pojem kultury. Mohli bychom ji překládat českými slovy „za“ nebo „přes“, nicméně čeština neobsahuje přesný ekvivalent tohoto pojmu. Předpona *trans* odkazuje k transcendentnímu, čili přesahnému rozměru kultury. Transcendencí se pak myslí „něco“, co přesahuje vnější svět, vymyká se všem systémům, vyklání se z imanence a odkazuje k absolutnímu bytí s potenciálem spojovat.<sup>259</sup>

Transkulturalita tak nutně předpokládá transcendenci kultury. Přesahování kultury můžeme chápat v imanentním slova smyslu jako prolínání kultur, překračování kulturních hranic, pak ale hovoříme spíše o interkulturalitě, multikulturalitě nebo crosskulturalitě. Logicky tak zůstáváme stále uvnitř kultury. Překračujeme jenom její vnitřní partikulární hranice. Pakliže bychom hovořili o překračování kultury v pravém slova smyslu, pak musíme hovořit o překračování imanence ve smyslu neimanentní transcendence. Transkulturalita se dá

<sup>256</sup> BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

<sup>257</sup> MURPHY, Robert F: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha, 1998, s. 25.

<sup>258</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 22.

<sup>259</sup> BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 31-33.

chápat jako přesahující dimenze kultury. Podle Burdy je součástí kultury, ale zároveň ji zevnitř přesahuje a proměňuje.<sup>260</sup> Zdenka Sokolíčková mluví o transkulturalitě jako o dialogu navzdory kultuře.<sup>261</sup> Transkulturalita tak umožňuje dialog navzdory kulturním odlišnostem. Přičemž by se dala charakterizovat jako možnost překračovat hranice kultur, nýbrž také jako příležitost spojování lidskosti. Ústřední postavení v transkulturním přístupu tak zaujímá člověk a jeho lidství, které je samo o sobě spojeno se svobodou.<sup>262</sup>

## 6.2. Transkulturní reflexe svobody a destruktivity

*Svobodu* nelze uchopit či zpředmětnit, nakonec je těžké ji i definovat. Svoboda má mnoho definic stejně tak jako kultura. I přes veškeré rozdílnosti definování bychom se mohli shodnout na faktu, že svoboda je fenomén, který lze najít v každé kultuře. Ať už v jejím dostatku či spíše nedostatku. Každá kultura tak stojí v konfrontaci se svobodou svých příslušníků. Pokud se pokoušíme zamyslet nad tím, zda je svoboda transkulturním jevem, měli bychom pojem *svoboda* zaměnit spíše za *pocit svobody* či *touhu po svobodě*. Svobodu může každý vnímat jiným způsobem, ale pocit svobody, kterým se člověk uskutečňuje, se zdá být přesahujícím fenoménem napříč kultur. Ať už je svoboda zakořeněna podle Freuda v pudové podstatě, podle Fromma pak v existenciálním rozporu nebo podle Girarda v kulturním mechanismu, dovoluujeme si tvrdit, že každý jedinec potřebuje pociťovat svobodu. Pociťování svobody či sama touha po svobodě je jev, který i přes kulturní vliv samu kulturu přesahuje, a tudíž ho lze uchopit jako transkulturní.

Svoboda nám odhaluje svou transkulturní perspektivu také ve vztahu k destruktivitě. Jestliže chce člověk vést transkulturní dialog, je možné ho vést pouze, pokud se tak svobodně rozhodne, bude se cítit svobodný a zároveň nebude odpírat svobodu i druhému člověku navzdory kulturním odlišnostem. Svoboda se pojí s lidskou důstojností a odpovědností a vyznačuje se vzájemností. Svobodný dialog předpokládá svobodné Já a svobodné Ty. Já bez Ty nemůže existovat, jelikož Já je součástí Ty a naopak.<sup>263</sup> Pokud člověk ztrácí pocit svobody pojící se s lidskou důstojností, která má sama o sobě transkulturní rozměr, vychází na povrch tendence k destruktivnímu chování, ať už vůči sobě či druhým osobám.

Bohužel i destruktivita se jeví jako velmi těžce uchopitelný, nýbrž přesahující fenomén jdoucí napříč všem kulturám. Podle Františka Burdy se destruktivita skrývá

---

<sup>260</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 43, 44.

<sup>261</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 23-24.

<sup>262</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 24.

<sup>263</sup> Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016, s. 53-54.

v komplexní dynamice sociálních a lidských vztahů s nekonečnou kapacitou podob a proměn.<sup>264</sup> Právě různé podoby destruktivity se mohou tvářit transcendentně a transkulturně, i přesto, že jsou pravým opakem. Ačkoli se nám destruktivita může na první pohled zdát jako transkulturní fenomén, při hlubší analýze docházíme k závěru, že je tzv. falešnou transkulturalitou, která předpokládá falešnou transcendenci. Jak jsme již výše zmínili transcendence je „něco“, co lidi spojuje, odkazuje k jejich lidství, plnému bytí. Falešná transcendence lidi naopak rozpojuje. Destruktivita jednotlivce i kultury spojuje jen v příčině, často ve sjednocení proti někomu jinému. V konečném důsledku lidi vždy rozpojuje a ničí.

### 6.3. Transkulturní reflexe třech teorií

V případě Freudova pohledu na svobodu a destruktivitu bychom tyto dva fenomény mohli označit za transkulturní, jelikož je sám autor odkazuje k biologickým kořenům – pudu života a pudu smrti. Biologismus je jednoznačně přesahujícím faktorem kultur, ale zároveň je i jejich součástí a vlastně i výchozím bodem. Veškeré lidské, kulturní, náboženské a politické fenomény, které se snaží svobodu a destruktivitu omezit paradoxně vycházejí z libida. Nelze je striktně oddělit, a proto bychom biologismus mohli definovat také jako imanentní. Je tedy sporné hodnotit, zda svoboda a destruktivita vycházející z pudů jsou čistě transkulturními jevy. Kultura a náboženství velmi rázně zasahují do jejich projevení. Přesto Freud shledává překračující jev u člověka - ve vstupu za hranice vlastního vědomí.<sup>265</sup>

Každý člověk má možnost proniknout do svého podvědomí a procítit vlastní svobodné tužby a pocity navzdory všem kulturním rozdílům. Svobodu tedy v tomto případě nelze chápat jako nezávislost, ale jako poznání závislosti a uvědomění si mezí naší svobody. Právě toto řešení se jeví jako transcendentní a transkulturní, jelikož může fungovat navzdory kultuře. Snižuje tak úzkostné stavy vedoucí do destruktivních tendencí, a tudíž má potenciál lidi o to více sblížovat. V konečném důsledku však člověk stejně vždy naráží na kulturní omezení, bez kterých by nemohl přežít ve společnosti.

Erich Fromm a jeho existenciální teorie vychází z předpokladu, že svoboda je transcendentní ze své biofilní podstaty, která je sice součástí kultury, ale zároveň ji přesahuje. Pojí se s láskou a lidskou důstojností, tudíž by měla být i transkulturní. Zdenka Sokolíčková poukazuje na fakt, že svoboda by neměla být považována za výchozí bod, nýbrž za stav, ke

---

<sup>264</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 271.

<sup>265</sup> Srov. BURDA, František. *Člověk a jeho cesta ke svobodě na pozadí humanistických koncepcí dvacátého století*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2010.

kterému směřujeme.<sup>266</sup> S tímto výrokem by se Fromm jistě ztotožnil. Ve svých publikacích upozorňuje na pozitivní svobodu „k“, která charakterizuje směřování k naší transcendenci. Naopak destruktivita je v jeho očích ovlivněna a vlastně i vytvářena kulturou. Zdá se, že destruktivitu ve Frommově pojetí nelze označit jako transkulturní fenomén, protože je jednoznačně v imanenci kultury. Zároveň autor destruktivitu připisuje lidství, které lze samo o sobě chápat jako transkulturní.

Ve vztahu svobody a destruktivity bychom mohli chápat jako transkulturní jev transcendentní směřování ke svobodě. Destruktivitu bychom pak mohli nazvat falešnou transkulturalitou, která se tváří jako transcendentní sjednocující a svobodná síla, ale je jen pouhým útekem před pravým, transcendentním pocitem svobody. Je sice specificky lidská, ale nepřekračuje imanentní hranice kultury. Člověk má tak dvě možnosti: překročit kulturní, omezující hranice prostřednictvím morální volby, směřovat ke svobodě, čímž zároveň proměňuje kulturu uvnitř nebo zůstat ve vleku imanentně podmíněných, kulturních mechanismů úniku před svobodou, které vedou k destruktivitě a vytváří nekrofilní kulturu. Za povšimnutí také stojí, že Fromm, stejně jako Freud dává do souvislosti postoj jednotlivce a společnosti. Pokud si člověk volí biofilní cestu vedoucí ke svobodě, vztahuje se ke světu a ostatním lidem s láskou, která je bezpodmínečná a transcendentní, v případě opačné volby se transcendentní prvek lásky a svobody vytrácí.

Také u Reného Girarda můžeme vyzorovat rozdíl mezi transkulturním osvobozením předpokládající transcendenci a destruktivitou předpokládající falešnou transcendenci. V Girardově, podobně jako ve Frommově teorii, lze nalézt souvislost s pojetím transkulturality Františka Burdy, podle kterého je transkulturalita součástí kultury, ale zároveň ji přesahuje. Girard, podobně jako Fromm, rozlišuje svobodu jakožto podmíněný kulturní fenomén, ale zároveň ji přidává transcendentní hodnotu. Na rozdíl od Fromma, který klade důraz na možnost morální volby jednotlivce, vidí Girard problematiku transkulturality mnohem komplexněji. Girard se nezaměřuje ve své teorii nejprve na jednotlivce jako Freud a Fromm, ale na inter-personální vztahy, které nabízejí hlavní klíč k porozumění psychice jednotlivce i sociokulturním jevům.<sup>267</sup> I přesto, že si Freud i Fromm všimli, že je lidské chování ovlivněné společností ostatních a naopak, neuměli pojmenovat inter-dividualitu jako

<sup>266</sup> Srov. SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 74.

<sup>267</sup> Srov. KIŠŠ, Marián. *Psychologická mimesis, posvátné a moc: Studie k sociologii moci v kontextu myšlení René Girarda, Gabriela Tarda a Émila Durkheima*. Disertační práce, Hradec Králové, 2017, s. 67-70. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/185902/>

Girard. Právě inter-dividualita prolamuje hranice mezi lidmi a vyjadřuje vzájemnost „Já a TY“ v podobě „MY“ či „JÁ JSEM TY A TY JSI JÁ“. Zároveň odkrývá mimetický mechanismus kultury, který inter-dividualitu tvoří. Podle Girarda tak všechny kultury fungují na principu mimetického mechanismu, podle kterého jsou lidé subjekty i objekty kultury a konstrukce sociální reality. Girard ale rozlišuje dvojí podobu mimetické povahy kultury, i přesto, že jsou obě podoby v realitě přítomny společně a nelze je od sebe naprosto oddělit.

První modus nápodoby je spojen s nevědomostí o mimetickém mechanismu a obsahuje potenciál pro destruktivitu. Je spojený s iluzorní představou autonomie jednotlivce, která vede k nevědomosti o pronásledování a obžalobě. Právě v této nevědomosti se skrývá destruktivní potenciál pro násilí, který vede do pronásledování a obětování někoho odlišného. Destruktivní obětování oběti se jeví jako transcendentní jev, neboť oběť řeší krizi a je prohlášena za posvátnou. Ve skutečnosti je tato transcendence falešná. Je založena na nevědomosti našeho pronásledování, na obvinění nevinné oběti, odepírání lidské důstojnosti a následném násilí.

Druhý modus mechanismu nápodoby, tzv. parakletický, vede ke konstruování sociální reality odlišně. Parakletická struktura sociální reality je tvořena vědomým postavením se na stranu oběti, a tudíž v sobě obsahuje strukturální mechanismus obhajoby. Podle Girarda se nemůžeme z mimetického mechanismu kultury nikdy zcela oprostít, ale můžeme odhalit sebeklam o vlastní autenticitě a uvědomit si vlastní mimetismus a inter-dividualitu prostřednictvím konverze, která je transcendentním prvkem. Pomocí konverze nahlížíme pravdě o našem neustálém pronásledování a otevíráme si tak cestu svobodné volby, koho budeme napodobovat. Pocit svobody pomocí konverze se nám pak jeví jako čistě transkulturní fenomén. I přesto, že Girard odkazuje na evangelia a napodobování Krista, sám upozorňuje na fakt, že nejde o imanenci ideologie, náboženství či kultury. Konverze prostřednictvím Krista se snaží nahradit destruktivní obětní mytologický řád, osvobozující láskou k bližnímu. Odtud pramení perspektiva transcendence, sounáležitosti a překročení hranic my/oni. Obecně vzato jsou kultury institucionalizovanou sítí pronásledování a obětování toho, kdo a co se nehodí. Jsou nástrojem obžaloby někoho jiného. Současně je v nich přítomen i prostor pro aktivaci transkulturní obhajoby jinakosti prostřednictvím transúčelového, transpersonálního a translogického sklonění se k člověku.<sup>268</sup>

---

<sup>268</sup> Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 256.

## 7. Závěr

Cílem bakalářské práce bylo pochopení a srovnání pojetí vzájemného vztahu svobody a destruktivity u S. Freuda, E. Fromma a R. Girarda.

V první části bakalářské práce jsme se zaměřili na jednotlivé teorie vědců, ve kterých jsme se snažili analyzovat jejich názory na problematiku svobody a destruktivity. Pomocí analýzy jsme popsali pohledy třech autorů na původ lidské destruktivity. Dále jsme se pokusili u každého autora definovat podstatu svobody. Poté jsme se pomocí syntézy snažili vypořádat se splněním třetího dílčího cíle, tedy reflektovat obraz člověka a z něj vyplývající obraz kultury. Tato část nám sloužila k tomu, abychom pochopili, jak na vztah lidské svobody a destruktivity nazírají vybraní vědci. Zároveň jsme již v této části mohli vyzorovat jednotlivé rozdílnosti a návaznosti teorií.

Ve druhé části naší práce se dostáváme k hlavnímu cíli prostřednictvím komparace teorií a názorů S. Freuda, E. Fromma a R. Girarda, které se soustředí na problematiku vztahu lidské destruktivity a svobody. Tato komparace nám umožnila odpovědět si na výzkumné otázky, zhodnotit hypotézu a pochopit rozdílnosti a podobnosti jednotlivých teorií. Tuto komparaci si nyní krátce shrneme:

Freudovo pojetí svobody a destruktivity je deterministické. Lidská svoboda a destruktivita je biologicky determinována. Svoboda je ve Freudově pojetí stav, který předpokládá naprosté uvolnění pudových - destruktivních potřeb, to ale není v civilizované společnosti možné, proto byla zavedena kulturní omezení. Člověk tak nemůže být nikdy zcela svobodný, jelikož vyměnil svobodu za pocit bezpečí před svou vlastní destrukcí. Ovšem i ono bezpečí není absolutní. Lidé se cítí nespokojení, kulturní omezení jim způsobuje úzkost, jelikož tabu jen vytěsňuje jejich pravou přirozenost. Kulturní pravidla, a zákazy, které mají destruktivitě bránit, tak paradoxně lidem způsobují neurózy, které se často mění opět v destruktivitu.

Freud inspiroval Fromma svou teorií, přesto se Fromm odklání od Freudova determinujícího biologismu a zahrnuje do své teorie širší kulturní souvislosti. Freudovu psychoanalýzu překódoval na psychoanalýzu kulturní, jelikož podle něj destruktivita i svoboda jsou v důsledku otázkou především kulturního života jedince. Fromm aplikuje psychoanalýzu na výzkum sociálně-kulturních vlivů, do kterého zahrnuje i výzkum historicko-politických procesů, které značně přispívají k pocitu nesvobody a zvýšeného projevu destruktivity. Svobodu a destruktivitu člověk projevuje jako morální volbu. Podle Fromma člověk nemůže být destruktivní z biologické podstaty, protože právě jeho biologická

část prahne po životě, svobodě, a je sama o sobě biofilní. Naproti tomu jeho druhá část v podobě charakteru, který se vyvíjí v procesu kultury, a stává příčinou destruktivního chování. Člověk může být svobodný pouze, pokud zvolí biofilní směr svého života, který se orientuje na život, lásku a svobodu. Pokud zvolí cestu nekrofilní, která směřuje proti životu, vyznačuje se pocitem nesvobody a strachu, upadá do destruktivních vášní. Člověk je tak stále v rozporu mezi biologickou a kulturní stránkou své osobnosti, jeho svobodná vůle mu však dává možnost volit a udržovat balanc mezi biofilí a nekrofilí.

Podle Girarda je veškeré destruktivní chování spojeno s nesprávným uchopením vlastní svobody jedince. Každá lidská osoba je kulturní bytostí, která neustále napodobuje ostatní lidi v procesu kulturního mechanismu, a není schopna si tento fakt přiznat. Iluzorní představa o vlastní autonomii a nevědomost o mimezi způsobuje destruktivní chování. Jediná možnost, jak se osvobodit z destruktivního násilí je konverze, která v podobě uvědomění si svého mimetismu, který odkrývá pravdu o tom, že jedinec není nikdy zcela autonomní. Girardova teorie mimetického mechanismu kultury tak radikálně zpochybňuje vžitý koncept, a tedy i teorii Fromma o individualizované autonomii jedince.

Poslední část naší práce jsme věnovali transkulturní perspektivě. Nejprve jsme stručně vysvětlili dva významové celky: *kultura* a *trans*, následně význam slova transkulturalita. Poté jsme se pokusili o transkulturní reflexi svobody a destruktivity. Následně jsme věnovali pozornost transkulturní reflexi jednotlivých teorií vědců, zaměřených na vztah destruktivity a svobody. Transkulturní reflexe nám dala prostor ke kritickému zamyšlení nad přesahem těchto dvou fenoménů. I přesto, že se na jedné straně jeví jako kulturně podmíněné či ovlivněné kulturními hranicemi, na straně druhé se nám odkrývá transkulturní potenciál obou jevů. Jednotlivé teorie se liší v mnoha nuancích, ale zdá se, že v každé z nich lze rozlišit mezi pravou transcendencí, které dává prostor transkulturalitě v podobě svobody a falešnou transcendencí, která se může jevit jako transkulturní, ale je vysoce destruktivní, ničivá a nakonec lidi nepojí, ale rozděluje.

Závěrem bychom mohli říci, že všichni tři autoři uvádějí určité východisko, jak se osvobodit z destruktivních tendencí. Zároveň u každého vědce není ani jedno z východisek zcela stoprocentní. Zdá se, že problematika vztahu destruktivity a svobody z pohledu Freuda, Fromma a Girarda potvrzuje naši hypotézu. I přesto, že existují různá řešení, jak zmírnit destruktivní tendence, nelze se z nich zcela vymanit.

Z Freudova pohledu se nemůžeme zcela oprostít od pudů, ze kterých destruktivita, ale i svoboda vychází. Můžeme je pouze vytěsnit, sublimovat či zkorigovat pomocí kultury, stále však budeme ovlivňováni ambivalencí pudu života a pudu smrti, které se budou snažit

svobodně projevit. I východisko psychoanalýzy, které do určité míry člověka osvobozuje, není stoprocentní.

Frommovo pojetí se zdá být nejvíce optimistické, jelikož destruktivita a svoboda vychází z morální volby jedince. Zároveň ale neustále připomíná, že jsme v rozporu individuálním, tak i socio-kulturně-historickým. Nemůžeme se tak naprosto vymanit z kulturních vlivů, které ovlivňují naše destruktivní chování. Můžeme však zvolit biofilní cestu, která kulturu přesahuje a zároveň proměňuje zevnitř.

Girard s pojetím morální volby nesouhlasí, upozorňuje na fakt, že jsme ve vleku mimetismu, který je hybnou silou kultury. Člověk jako kulturní bytost se z mimetismu nemůže nikdy zcela vymanit a tudíž nemůže být naprosto autentický a svobodný. Řešení konverze, které má zabránit destruktivnímu násilí je proces velmi dlouhý a náročný. Aby se lidstvo naprosto vymanilo z destruktivity, musel by každý z nás konvertovat.



## 8. Seznam použitých pramenů

### Knižní zdroje:

- [1] ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Academia, 1994.
- [2] BAKAN, David. *Sigmund Freud a židovská mystická tradice*. Přeložil Daniel MICKA. Praha: Volvox Globator, 2017.
- [3] BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016.
- [4] BURDA, František. *Člověk a jeho cesta ke svobodě na pozadí humanistických koncepcí dvacátého století*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2010.
- [5] BURDA, František. *Kultura - doličný předmět obětního mechanismu*. Ústí nad Orlicí, 2013.
- [6] BURDA, František. *Kultura služby: analýza a aplikace antropologických východisek*. Ústí nad Orlicí: Ofis, c2014
- [7] BURDA, František. *O násilí v kultuře: girardovské reflexe*. Ostrava, 2013.
- [8] BURDA, František. *Za hranice kultur: transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016.
- [9] ČERNOUŠEK, Michal. *Sigmund Freud, dobyvatel nevědomí*. Litomyšl: Paseka, 1996.
- [10] DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. Praha, 1998.
- [11] GIRARD, René. *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, 2001.
- [12] GIRARD, René. *Obětní beránek*. Praha, 1997.
- [13] GIRARD, René. *O původu kultury: hovory s Pierpaolem Antonellem a Joãem Cezarem de Castro Rocha*, Brno, 2008.
- [14] HARTL, Pavel a HARTLOVÁ, Helena. *Velký psychologický slovník*. Praha, 2010.
- [15] HUNT, Morton M. *Dějiny psychologie*. Praha, 2015.
- [16] FONAGY, Peter a TARGET, Mary. *Psychoanalytické teorie: perspektivy z pohledu vývojové psychopatologie*. Praha, 2005.
- [17] FREUD, Sigmund. *Mojžiš a monoteizmus*. Európa, 2017.
- [18] FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. Praha, 1998.
- [19] FREUD, Sigmund. *Neurózy a sexualita*. Európa, 2016.
- [20] FREUD, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990.
- [21] FREUD, Sigmund. *Přednášky k úvodu do psychoanalýzy: nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*. Praha, 1969.
- [22] FREUD, Sigmund. *Psychologie masy a analýza já* In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990.
- [23] FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1913-1917*. Praha, 2002.
- [24] FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1925-1931*. Praha, 2007.
- [25] FREUD, Sigmund. *Spisy z let 1932-1939*. Praha, 1998.
- [26] FREUD, Sigmund. *Spisy z pozůstalosti 1892-1938*. Praha, 1996.

- [27] FREUD, Sigmund. *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika*. Praha, 2017.
- [28] FREUD, Sigmund. *Vybrané spisy- svazek II -III: Práce k sexuální teorii a k učení o neurózách*. Praha, 1971.
- [29] FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Praha, 1997.
- [30] FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studie*. Praha, 2009.
- [31] FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha, 1997.
- [32] FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Praha, 1996.
- [33] FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha, 2014.
- [34] FROMM, Erich. *Umění být*. Praha, 2016.
- [35] FROMM, Erich. *Umění milovat*. Praha, 2015.
- [36] KIRWAN, Michael. *René Girard: uvedení do díla*. Brno, 2008.
- [37] LORENZ, Konrad. *Takzvané zlo*. Praha: Mladá fronta, 1992.
- [38] MITCHELL, Stephen A. a BLACK, J. Margaret. *Freud a po Freudovi: dějiny moderního psychoanalytického myšlení*. Praha, 1999.
- [39] MURPHY, Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha, 1998.
- [40] NAKONEČNÝ, Milan. *Lexikon psychologie*. Praha, 2013.
- [41] PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. Praha, 2006.
- [42] PONĚŠICKÝ, Jan. *Agrese, násilí a psychologie moci: v životě i v procesu psychoterapie*. Praha, 2010.
- [43] ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002.
- [44] ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie osobnosti: obor v pohybu*. Praha: Grada, 2010.
- [45] SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014
- [46] STORR, Anthony. *Freud*. Argo 1996.

### **Internetové zdroje:**

- [1] KÍŠŠ, Marián. *Psychologická mimesis, posvátné a moc: Studie k sociologii moci v kontextu myšlení René Girarda, Gabriela Tarda a Émila Durkheima*. Disertační práce, Hradec Králové, 2017. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/185902/>
- [2] REDEEMING, Got. *A teory of everything – René Girard's Mimetic Theory*. Youtube [online], 2016-08-15. Dostupné z: [https://www.youtube.com/watch?v=oa3T5\\_Wsjf4](https://www.youtube.com/watch?v=oa3T5_Wsjf4)
- [3] The mimetic theory of Rene Girard. Part 3/3. Woodybelangia.com [online], 2014-08-15. Dostupné z: <https://woodybelangia.com/2014/01/14/the-mimetic-theory-of-rene-girard-part-iii/>

