

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE

Srovnání Berlinova pojmu pozitivní svobody a možnosti svobodné seberealizace
z perspektivy humanistické psychologie

Diplomová práce

Vedoucí práce: PhDr. Petr Vodešil, PhD.

Olomouc 2016
Autor: Bc. Michaela Zborníková

Prohlášení

Místopřísežně prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma „Srovnání Berlinova pojmu pozitivní svobody a možnosti svobodné seberealizace z perspektivy humanistické psychologie“ vypracovala samostatně pod odborným dohledem vedoucího diplomové práce a uvedla jsem všechny použité podklady a literaturu.

V Olomouci dne

Podpis

Poděkování

Na tomto místě bych chtěla poděkovat vedoucímu diplomové práce PhDr. Petru Vodešilovi, PhD. za jeho trpělivost, podporu a cenné připomínky při vedení diplomové práce. Dále bych ráda poděkovala mé drahé rodině za trvalou morální podporu a všem blízkým, kteří mi jsou upřímnou oporou a motivací.

Anotace

Cílem této práce je analýza Berlinova pojmu pozitivní svobody s ohledem na poznatky možné seberealizace jedince ve společnosti v rámci humanistické psychologie. První část práce se zabývá výkladem Berlinova konceptu pozitivní svobody, který rozevívá problematiku aspektů determinismu, racionalismu a hodnotovému pluralismu. Ve druhé části budou představeny hlavní charakteristiky přístupu humanistické psychologie k možnostem seberealizace jedince ve společnosti a fundování individuálních hodnot. Analýza vycházející z politické filosofie je přínosná v možnosti uchopení vzájemné propojenosti mezi teorií a praxí. Pro lepší porozumění teoretickým konceptům pozitivní svobody se zaměříme i na evidenci historických faktů a výzkumy z klinické praxe. Závěrem bude provedena filosofická reflexe hlavních mezníků obou přístupů a jejich důsledků pro koncept dvou pojmů svobody. Nedílnou součástí práce je výklad funkce idejí, jejich vzniku a vlivu na utváření společnosti.

Klíčová slova

Berlin Isaiah, hodnoty, ideje, motivace, seberealizace, pluralismus, psychologie, racionalismus, svoboda

Abstract

The purpose of this work is to analyze Berlin's concept positive liberty with regard to the findings about possible self-actualization in the context of humanistic psychology. The first part of the thesis deals with an interpretation of Berlin's concept positive liberty, which analyzes the issue of determinism, rationalism and value-pluralism. The second part presents the main characteristics of the humanistic psychology approach to the possibilities of self-actualization an individual has in a society and foundation of individual values. An analysis with roots in political philosophy is helpful in gaining an understanding of mutual interconnection between theory and practice. We shall focus on historical facts and research in clinical practice for a better understanding of theoretical concepts of positive liberty. To conclude, there will be philosophical reflection of the main landmarks of both approaches and their implications for two concepts of liberty. An integral part of this work is an interpretation of functions of ideas, their creation, and influence on shaping the society.

Keywords

Berlin Isaiah, ideas, liberty, motivation, pluralism, psychology, racionalism, self-actualization, values

Obsah

Úvod	7
1. Berlinova koncepce svobody	9
1.1 Dva pojmy svobody	11
1.2 Pozitivní svoboda	14
2. Problematika vymezení pozitivní svobody	16
2.1 Determinismus	17
2.1.1 Svoboda a její podmínky	19
2.2 Racionalismus	22
2.2.1 Paternalismus a harmonizace lidských cílů.....	26
2.3 Hodnotový pluralismus	30
2.3.1 Normativní konsekvence	34
2.4 Dilemata humanistického a scientistického přístupu	38
3. Humanisticky orientovaná psychologie	41
3.1 Funkce psychologie v politické vědě a filosofii	41
3.2 Tvorba hodnot a politická socializace	44
3.3 Humanistická psychologie	46
3.3.1 Hierarchie hodnot u Maslowa	49
3.3.2 Rogersův klientocentrický přístup	52
3.4 Humanisticko - existenciální axiologie	55
3.5 Frommův sociokulturní přístup	63
3.5.1 Racionalizace	65
3.5.2 Individualismus a mechanismy úniku	70
3.5.3 Patologie normality	77
Závěr	86
Seznam literatury	88

„*Frey seyn ist nichts, frey werden ist der Himmel.*“¹

Úvod

Cílem této práce je analyzovat pojem pozitivní svobody a možnosti svobodné realizace jedinců ve společnosti z perspektivy politické filosofie a humanistické psychologie. Isaiah Berlin je představitelem politického liberalismu, v jehož rámci je svoboda definována jako předpoklad. Ve své esejí *Dva pojmy svobody* ovšem Berlin zdůrazňuje nutnost přezkoumat rozlišení dvou pojmů svobody a to ze dvou důvodů. Jednak proto, že otázka svobody a donucování je dle něj fundamentální a aktuální otázkou v každé době lidské historie, a tak je třeba zhodnotit, jaký postup je nejlepší pro její zodpovězení. Zadruhé je dle Berlina nutné přezkoumávat závažnost idejí v rámci ideologií a zabývat se otázkou, jak mocnou dějinnou silou idea může být.

První část diplomové práce se zabývá výkladem rozlišení dvou pojmů svobody. Snahou o jejich jasné utřídění Berlin upozornil na mnohé dílčí aspekty, které problematizují možnou realizaci jedinců ve společnosti a svým rozsahem přesahují oblast zkoumání a kompetencí politické filosofie. Rozlišením vyššího a nižšího já u jedince v pozici pozitivní svobody a popisem možných variant realizace pozitivní svobody rozevřel spoustu problémů, které si vyžadují minimálně psychologický exkurs. Sám Berlin přiznává, že je historicky ověřeným faktem, že pojetí svobody vždy bezprostředně vyplývá z názorů na konstituci osoby.² Proto je dle Berlina nutné tázat se po smyslu psychologické evidence pojmu svobody. Nedílnou součástí práce je tudíž i vyložení role psychologických poznatků při analýze idejí.

V rámci Berlinova rozlišení dvou pojmů svobody je možné vyjmenovat mnoho problematických oblastí a současných kritických přístupů. Ovšem pro záměr naší práce, tedy výklad pozitivní svobody z psychologické perspektivy, si ve druhé kapitole vyložíme analýzu jednotlivých Berlinových komentátorů, kteří se soustředí na problémy determinismu, racionalismu, paternalismu a hodnotového pluralismu. Právě na pozadí těchto fenoménů se mnohem konkrétněji ukáže, zda je na základě manipulace s názory na konstituci osoby

¹ Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 69.

² Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 234.

manipulovatelný i samotný pojem svobody. Berlin k této problematice často odkazuje a svůj výklad dokládá konkrétními příklady historické evidence.

Impulesem pro poslední kapitolu naší práce bude změna v přístupu k intelektu, která dle Berlina byla zlomovým okamžikem, či nejpříznačnějším přeryvem přelomu devatenáctého a dvacátého století. V té době se zrodily nové poznatky v oblastech zabývajících se lidským jednáním, jeho motivy a pravými příčinami našich tužeb. Dle Berlina se dané objevy, právě i kvůli jejich přehnané prezentaci, staly mocnou zbraní v rukou těch, kdo umějí zacházet s idejemi a tak se zrodily komunistické státy a totalitní ideologie.

Berlin se sám táže po psychologické evidenci pojmu svobody a původu a neproměnlivosti hodnot a uznává, že ve zodpovídání těchto otázek je nejistý, a tak je třeba dané pojmy přezkoumat a polí příbuzných disciplín.³ Podpůrným argumentem pro volbu humanistické psychologie je sdílení shodného stanoviska Berlinových komentátorů, kteří jeho koncept považují za humánnější, přiznávají mu etický rozměr a obhajují sdílení zkušenosti „morální fenomenologie“, což je předpoklad pro respektování druhých jedinců a jejich potřeb. Klasickými tématy přístupu humanistické psychologie jsou možnosti svobodné seberealizace, založení hodnotové orientace jedinců či vnitřní růst. Kromě toho má humanistická psychologie silnou základnu ve své klinické praxi a svoje učení staví právě na závěrech z oblasti výzkumu a terapeutické praxe. Styčným bodem mezi Berlinem a humanistickou psychologií je i Frommovo tvrzení, že dvacáté století ukázalo dvě věci, a sice že důvody lidských mínění jsou jinde, než jsme se dosud domnívali a tudíž i to, že ideje jsou manipulovatelné. Způsob, jakým zástupci humanistické psychologie prezentují funkci racionalizací a jejich vliv na náchylnost k mechanismům úniku u současného člověka, bude v naší práci zásadní. Ucelenější pohled a širší perspektivu nám nabídne Fromm v rámci jeho sociokulturní analýzy nemožnosti dosažení pozitivní svobody u současného člověka a s tím související patologické funkce společnosti.

³ Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 69.

1. Berlinova koncepce svobody

Cílem první části práce je analýza pojmu pozitivní svobody v kontextu rozlišení pozitivní a negativní svobody, které vyložil Isaiah Berlin v eseji „*Dva pojmy svobody*“⁴. Svoboda je v rámci politického liberalismu fundována jako předpoklad, tvoří součást systému, který je pojímán jako všeobecně platný a přijatelný pro všechny zúčastněné jedince. Její původní status „hodnoty“ je tak upraven a zobecněn do formy předpokladu v politické teorii, tedy základního principu, ke kterému se přiklání většina jedinců. Berlin chtěl analýzou dvou pojmů svobody uchránit relevantnost postulování svobody coby předpokladu v rámci politické filosofie, ovšem zároveň upozornil na důležité problémy při formulování možných omezení jedince ve společnosti a prostoru možné seberealizace.⁵ Ty jsou nahlédnutelné až z perspektivy pozitivního pojmu svobody a svým rozsahem přesahují rámec politické filosofie, jelikož zasahují do prostoru praktického jednání jedinců ve společnosti.⁶

Rozlišení negativní a pozitivní svobody tedy není definitivním stanoviskem, ale analýza svobody pozitivní je spíše výchozím faktem pro další zásadní témata svobodné realizace jedince ve společnosti. Berlin tak upozornil na problematiku, která svým rozsahem přesahuje oblast zkoumání a kompetencí politické filosofie, jelikož konotace, které s sebou pojem pozitivní svobody nese, přesahují k nutnosti bádání a přezkoumání v praktické oblasti a jiných příbuzných disciplínách.

Cílem výkladu je přezkoumání kompetencí politické filosofie v oblasti, pro kterou samotný Berlin definuje nutnost praktické ověřitelnosti za pomoci příbuzných disciplín.⁷ Politická filosofie si často klade otázky, zda je vůbec koncept pozitivní svobody konceptem politickým, tedy zda je v moci jednotlivců či skupin, aby prostřednictvím politického jednání pozitivní svobody docílili.⁸ S tím se logicky pojí i otázka, zda je stát schopen takovou svobodu vůči občanům prosazovat a zda je vůbec žádoucí, aby právě on byl garantem tohoto poskytování. Berlin se rozevřením této problematiky a důrazem na svobodu pozitivní odlišil

⁴ Berlin, I.: *Dva pojmy svobody*. In: *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999.

⁵ Christman ve svém článku upozorňuje, že právě konceptuální rozlišení negativní a pozitivní svobody zahájilo analýzy daného problému na poli filosofie a politické vědy na několik desetiletí, jelikož svoboda tím byla vyložena jako „esenciálně rozporný koncept“. Christman, J.: *Saving Positive Freedom*. In: *Political Theory*, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005), str. 79. (...) „essentially contested concept“. (přeložila Michaela Zborníková).

⁶ Hanley, R. Patrick: *Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry*. In: *The American Political Science Review*, Vol. 98, No. 2, str. 327-330.

⁷ Berlin, I.: *Dva pojmy svobody*. In: *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Prostor, 1999, str. 69.

⁸ Kocis, R. A.: *Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics*. In: *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 1 str. 42-44, 48-50.

od svých předchůdců z oblasti klasického liberalismu, upozornil na nesamozřejmosti ve výkladu pozitivní svobody a otevírá tak cestu k interdisciplinaritě.⁹

Dílním cílem práce je analýza filosofických aspektů jednotlivých problémů, které se vynořily společně s postulováním pojmu pozitivní svobody a důležitosti jeho odlišení od svobody negativní, s přesahem do teoretické i praktické oblasti. Odlišení pozitivní svobody je sice na jednu stranu zásadním mezníkem ve výkladu kompetencí jedince v rámci fungování společnosti, ovšem ukážeme si, že její teoretická báze v rámci politické filosofie není schopna jednoduše překlenout problémy determinismu, lidské přirozenosti, hodnotového pluralismu, paternalisticky či racionalisticky vystavěných systémů nebo původu a fungování motivů jednání jedinců.

Z toho plyne první teze, kterou budeme obhajovat, a sice nedostatečnost a nesamozřejmost výkladu pozitivní svobody z perspektivy politické filosofie.¹⁰ Jejím odlišením od pojmu svobody negativní a tudíž přesunem k jednání a realizaci jedinců v praktické sféře, již není dostatečná funkce politické filosofie coby teoretické a čistě deskriptivní disciplíny.

V první kapitole si rozebereme Berlinův výklad pojmu pozitivní svobody, jeho přínos, ale i nedostatečnosti. Ve druhé kapitole rozebereme argumentaci současných obhájců i kritiků pojmu pozitivní svobody. Jak upozorňuje Kocis, mnoho interpretů totiž směšuje pojem pozitivní a negativní svobody a odkazuje na nesmyslnost jejich odlišování nebo naopak pojem svobody ztotožňují s jejími podmínkami, či s nutností jeho politické zakotvenosti v kontextu volby hodnot u člověka, který usiluje o svobodu.¹¹ Analýza filosofických východisek bude vycházet z myšlenek Johna Christmana, který obhajoval a redefinoval pojem pozitivní svobody a Crawforda Brough Macphersona, který ukazuje problematičnost vztahu svobody a jejich podmínek. Christman upozornil na význam přesunu důrazu z pouhého vzniku příležitostí jednání jedinců na kvalitu jednání a s tím spojené přehnané nároky na uplatňování pozitivní svobody, které analyzuje jako logické vyústění Berlinova hodnotového pluralismu. Pluralistická pozice a obhajoba negativní svobody pak stojí v jádru analýzy nemožnosti vztahů lidských cílů k politice u Kocise, který obdobně jako Christman nahlíží pojem pozitivní svobody jako silně racionalistické stanovisko, které s sebou nese i úskalí možných forem paternalismu.

⁹ Hanley, R. Patrick: Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry. In: The American Political Science Review, Vol. 98, No. 2, str. 331.

¹⁰ Viz. tamtéž, str. 331.

¹¹ Kocis, R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1, str. 38.

Kritika formování hodnot v racionálně orientované západní filosofické tradici je výchozím bodem pro Alexe Zakarase, který ve svém výkladu zamítá nutnost filosofické justifikace liberalismu a prosazuje utváření politiky ze správného sebeporozumění, za pomoci poznatků z oblasti morální psychologie. Stejně jako Berlin a Zakaras přijímá i Matthew Moore hodnotový pluralismus jako fundament lidské přirozenosti a v rámci přezkoumání jeho normativních konsekvencí nahlíží liberálně uspořádané společnosti jako morálně preferovatelnější, avšak neospravedlňuje tím liberalismus jako takový.¹² V návaznosti na Moora a Zakarase a jejich analýzu základu hodnotového pluralismu budeme sledovat analýzu Ryana Patricka Hanleyho, který zkoumá, nakolik je politická filosofie kompetentní zodpovídat otázky fundování hodnot ve společnosti. Zároveň tak osvětlíme přechod k humanistické psychologii, jejíž pojetí utváření hodnot a usilování o svobodnou seberealizaci jedince se v mnohém překrývá s Berlinovou myšlenkovou tendencí a upozorňuje na nutnosti interdisciplinární spolupráce v rámci vymezení pozitivní svobody.

1.1 Dva pojmy svobody

Pro naši práci bude výchozí výklad Berlinova rozlišení dvou pojmů svobody a perspektiva jejich obhajoby v eseji „*Dva pojmy svobody*“ v díle „*Čtyři eseje o svobodě*.“ Zde se jako důležitý prvek vyjeví problémy, které se objevily společně s analýzou pojmu pozitivní svobody. Samotný Berlin je zmiňuje, ovšem hlouběji je již neanalyzuje a jsou nosníkem pro rozpracování jeho interpretů.

Berlin potřebu přezkoumání svobody samotné obhajuje přítomností otázky, která „již dlouho stojí v samém středu politiky -otázka poslušnosti a donucování.“¹³ Jakýkoli aspekt této otázky si dle něj zaslouží zkoumání, jelikož současný svět zastává dva protikladné názory, zastávané oboustranně velkým počtem lidí. Pochopení idejí či životních podmínek je pro něj fundamentálním předpokladem pro porozumění základu hnutí a střetů v lidských dějinách, jelikož „pokud nechápeme dominantní otázky našeho světa, pak pro nás naše vlastní postoje a aktivity zůstanou temné.“¹⁴

Rozlišení dvou pojmů svobody v liberální tradici není zcela inovativní koncepcí, ovšem Berlinovi šlo především o jasné utřídění rozsahu dvou pojmů svobody a faktorů, které je ve

¹² Moore, J. Matthew: Pluralism, Relativism, and Liberalism. In: Political Research Quarterly, Vol. 62, No. 2 (Jun., 2009), str. 244 – 245.

¹³ Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In: Čtyři eseje o svobodě. Praha: Prostor, 1999, str 217-218.

¹⁴ Viz. tamtéž, str. 217.

společnosti ovlivňují a utvářejí. Jeho analýza pozitivní svobody rozevívá mnoho otázek týkajících se oblasti možného individuálního jednání každého jedince. Berlin upozorňuje, že mu nejde o zkoumání mnoha významů pojmu svobody či jeho zakotvení v historických idejích, ale pouze o ony dva zásadní významy, za nimiž stojí velká část minulé a zřejmě i budoucí lidské historie.¹⁵ Ačkoli si při tázání po obou typech svobody klademe zcela odlišné otázky, odpovědi na ně se mohou v mnohém překrývat a právě odsud pramení příčiny plurality názorů na pojetí negativní a pozitivní svobody a současně s tím i apel na potřebu interdisciplinární podpory při jejich analýze. Proto je nejdříve nutné vyložit si v základních obrysech oba pojmy tak, jak je vykládá Berlin.

Na poli negativní svobody se ptáme, „kde leží oblast, v níž subjekt – osoba nebo skupina osob – má nebo měl by mít možnost činit, co umí nebo být, čím umí, bez zasahování ze strany ostatních?“¹⁶ Proto je svoboda negativní nazývána jako „svoboda od“, tedy svoboda od zásahů zvnějšku.

U pozitivní svobody je otázkou, „co nebo kdo je zdrojem kontroly nebo zasahování, které může stanovit, aby někdo činil spíše to než ono, byl spíše tím než oním?“¹⁷ Pozitivní svoboda není svobodou od nátlaku, ale schopností dělat něco nebo být někým. V jejím rámci má člověk možnost promlouvat k zákonům a praktikám společnosti a zároveň má přisouzenou i oblast, v níž je zcela svým vlastním pánem.

Všimněme si, že zásadním rozdílem je zde pojetí možného omezování jednotlivce. Berlin odkazuje na liberály typu Locka a Milla, kteří si uvědomovali nutnost oblasti, kterou nebude možno narušit a bude tak umožněn rozvoj přirozených individuálních schopností, ovšem i tato oblast musí být vždy omezena zákonem.¹⁸ Berlin svým rozlišením ale vkládá apel na zaručení možného pole působnosti, v němž je jedinec zcela svým vlastním pánem. Ve své koncepci upozorňuje na fakt, že ze svobody by neměla vyplývat pouze nepřítomnost frustrace, ale i nepřítomnost překážek pro možné rozhodnutí a činy, pro které se jedinec rozhodne. „V určitém jasném smyslu platí, že pokud se někdo, kdo nemůže získat to, co chce, naučí chtít získat pouze to, co může, přispívá to někdy k jeho štěstí či bezpečí, ale nezvyšuje to jeho občanskou či politickou svobodu.“¹⁹ Dosažení negativní svobody tedy není dostačující coby předpoklad v rámci politické filosofie a Berlin tím nově formuluje nároky kladené na rozsah pojmu svobody. A dále navazuje, že „širší mé občanské či politické svobody spočívá

¹⁵ Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999 str. 218.

¹⁶ Viz. tamtéž, str. 218.

¹⁷ Viz. tamtéž, str. 218.

¹⁸ Viz. tamtéž, str. 221.

¹⁹ Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999 s. 46.

v absenci překážek nejen pro má skutečná, ale i pro má možná rozhodnutí – pro můj ten či onen způsob jednání, kdybych se pro něj rozhodl.“²⁰ Apeluje tím na potřebu respektování jakékoli možnosti volby v oblasti hodnot a životních cílů, která musí být jedincům trvale zaručena, nikoli pouze zdánlivě garantována z pozice svobody negativní.

Berlin nakonec kontrast mezi pojmy pozitivní a negativní svobody demonstruje na základě odlišnosti v odpovědích na otázky „Kdo mi vládne?“ a „Nakolik mi vláda zasahuje do života?“, které se logicky nutně liší.²¹

Zavedením dvou pojmů svobody se tak pro Berlina hroubí idea existence nějaké objektivní, komunikovatelné pravdy v oblasti hodnotících soudů, kdy podmínky jejího odhalení spočívají ve společnosti, která zajišťuje svobodu jednotlivce a svobodu zkoumání a diskuse. Tento princip je základním nosníkem Millova pojetí svobody a je nahlížen jako předěl od tradice klasického liberalismu, který se zaměřoval na fundování pouhé svobody negativní. Mill byl iniciátorem důrazu na nutnost prosazení prostoru pro vlastní realizaci přání a tužeb jedinců, ovšem její garantování pro něj měla zaručit pouhá svoboda diskuse. Na jednu stranu se tedy jedná o jistý posun k oblasti svobody pozitivní, ale racionální předpoklad komunikace, coby dostatečného zaručení realizace jednání jedinců, je právě u Berlina výchozím bodem kritiky nedostatečnosti ve společnosti, která je hodnotově pluralisticky vystavěná. Nalezení jasných řešení tam, kde jsou nejzazší hodnoty nesmiřitelné je v Berlinově koncepci nereálné, museli bychom rozhodovat ve světle všeobecného životního vzorce, obecných ideálů. „Tvrdím, že některé hodnoty se mnohou dostat do vnitřního střetu, takže samotná představa principiální odhalitelnosti struktury, v jejímž rámci dosáhnou souladu, se zakládá na falešném apriorním názoru na povahu světa. Pokud toto platí a pokud je postavení člověka takové, že se nemůže vyhnout rozhodnutím, pak tu je víc než jen onen očividný důvod, který filosofové zřídka opomíjeli, totiž existence mnoha možných směrů jednání a forem života, které stojí za to žít, takže volba mezi nimi tvoří součást racionality a schopnost mravního soudu.“²²

Koncepce dvou pojmů svobody se tedy zakládá na jasném fundamentu, a sice že lidské cíle kolidují a zároveň nemůžeme dosáhnout všeho. Obraz ideálního života bez nutnosti oběti čehokoli hodnotného se jeví jako vnitřně rozporná vize. Nevyhnutelná oběť určitých hodnot ve prospěch jiných a nutnost volby je v Berlinově výkladu definována jako trvalá charakteristika situace člověka. Hlavními otázkami lidského života tedy nejsou problémy

²⁰ Viz. tamtéž, str. 47.

²¹ Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In.: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 229.

²² Berlin, I.: Úvod. In.: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 60.

v rámci společenských, vědeckých či náboženských systémů. Lidé totiž „nežijí jen bojem proti neduhům. Žijí i pozitivními cíli, individuálními i kolektivními – a nesmírně rozličnými, které jsou jen zřídka předvídatelné a někdy jsou neslučitelné.“²³ Právě při úsilí o tyto cíle nastávají dle Berlina v životě jedinců i národů ty nejcennější chvíle.

Cílem naší práce jsme stanovili přezkoumání důsledků zavedení pojmu pozitivní svobody a možností jejího uplatnění z perspektivy politické filosofie. Ta není samozřejmě nikdy zcela oddělitelná od pojmu svobody negativní, spíše bychom mohli říci, že nutně koexistují, vedle sebe, ve vzájemném podmíněném vztahu. Ovšem teoretikové politického liberalismu se zpravidla zabývali formou negativní svobody, tedy vymezením prostoru, v jakém společnost či vláda nebude zasahovat do prostoru jedince. Jeho možný seberozvoj a uplatnění schopností už ale nebyly nikterak hlouběji analyzovány a brány spíše jako samozřejmý předpoklad, pakliže bude splněn onen nárok svobody negativní. V Berlinově odvození a rozpracování pojmu pozitivní svobody se konkrétněji vyjevují zásadní myšlenky pro naši práci, které kriticky zpracovávají jeho komentátoři. Pojďme si nyní vyloužit jeho další členění v rámci pozitivní svobody.

1.2 Pozitivní svoboda

Pro náš výklad je důležité, že význam pozitivní svobody tkví v odpovědi na otázku: „Co nebo kdo je zdrojem kontroly nebo zasahování, které může stanovit, aby někdo činil spíše to než ono, byl spíše tím než oním?“²⁴ Právě z přání jednotlivce být svým pánem vychází pozitivní význam svobody, kdy jako jedinec „ (...) chci být nástrojem vlastních volných aktů, ...chci být veden důvody, svými vlastními vědomými cíli, ...bytost, která se sama řídí a není vedena vnější přírodou nebo druhými lidmi, nechci být věc, zvíře nebo otrok.“²⁵ Všimněme si, že možnosti řízení individua, ať už přírodou, či druhými lidmi, tedy jistého determinismu v rámci pozitivní svobody, si je Berlin vědom. Berlin tak v rámci svého teoretického výkladu upozorňuje na fakta, která už ale nejsou náplní oblasti zkoumání a metod na poli politické filosofie. Upozorňuje sice na myslitele, kteří se věnovali možnosti zotročení člověka přírodou, či vlastními vášněmi, ale poměrně redukcionisticky je shrnuje pod různé druhy jednoho rodu „otroctví“, ať už politického, mravního či duchovního. Rozlišuje pak jisté vyšší já či přirozenost, které vládne a pak druhé, nižší já, jako cosi v nás, kterému se

²³ Berlin, I.: Historická nevyhnutelnost. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 122.

²⁴ Viz. tamtéž, str. 128.

²⁵ Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In: Čtyři eseje o svobodě., Praha: Prostor, 1999, str. 230.

velí. Toto nižší já mohou kdykoli strhnout iracionální pudy či vášně nižší přirozenosti. Pak by ono vyšší já mělo v rámci pozitivní svobody určovat jedinci co má či nemá činit. Berlin už si ale neklade otázku, kdo bude individuálnímu já garantovat a dohlížet, že nebude strženo onou nižší přirozeností, ani se netáže, jaká ona přirozenost vlastně je a tudíž, co může být prohřeškem vůči ní.

Právě Berlinovo členění na vyšší a nižší já v člověku je klíčové pro náš další výklad pozitivní svobody, jelikož Berlin upozorňuje na historicky ověřený fakt, že z názorů na konstituci osoby vždy bezprostředně vyplývá pojetí svobody. Pojem pozitivní svobody je nedefinován jako „sebeovládání s nárysem vnitřně rozpolceného člověka“²⁶, kdy je potřeba vášně a tužby nižšího já ukáznit a zkrotit. Historicky vlivným faktem je pak dle Berlina skutečnost, že při dostatečné manipulaci s definicí člověka lze dosáhnout toho, že svoboda označuje cokoli, co se manipulátorovi zlíbí.²⁷ Berlin následně analyzuje dvě formy pozitivní svobody, které se dle něj vyvinuly v dějinách a které ještě důkladněji poukazují na důsledky rozlišování mezi dvěma já.

První formou je sebezapření s touhou dosáhnout nezávislosti a Berlin ji nazývá jako „ústup do hradu v nitru“²⁸. Zde se jedná o určitou formu hledání bezpečí, jakési asketické sebezapření či integraci prostřednictvím nějakého systému či instituce. Toto stáhnutí dovnitř a ústup vypadá ovšem dle Berlina jen zdánlivě jako svobodnější forma realizace ve společnosti.

Druhou formou je seberealizace či ztotožnění se s nějakým ideálem s naprosto stejným cílem, kdy je jedinci umožněno plně rozvinout a uplatnit své schopnosti. V naší práci se budeme zabývat druhou formou pozitivní svobody. Ona první, asketická forma, není jak Berlinem, tak ani jeho interprety a kritiky nahlížena jako svoboda, která je definována v rámci liberalismu, avšak bude hrát důležitou roli v přístupu humanistické psychologie a jejího výkladu vlivu na realizaci jedince ve společnosti. Naopak druhá forma pozitivní svobody je zdrojem mnoha racionalistických a paternalistických implikací, na jejichž příkladech Berlin a jeho komentátoři demonstrují možné deformace pozitivní svobody, coby operace vyššího, racionálního já v člověku, které mělo být zárukou seberealizace člověka.

John Christman se ve své článku „*Saving Positive Freedom*“²⁹ zmiňuje důležitou změnu v postoji obhájců pozitivní svobody, kteří důsledně odlišovali mezi pouhým vznikem příležitostí k jednání a přesunu zájmu na kvalitu samotného jednání.³⁰ Tím je mnohem

²⁶ Viz. tamtéž, str. 234.

²⁷ Viz. tamtéž, str.234.

²⁸ Viz. tamtéž, str. 235.

²⁹ Christman, J.: *Saving Positive Freedom*. In: *Political Theory*, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005).

³⁰ Viz. tamtéž, str. 79-80.

zásadněji odlišena od pojmu svobody negativní, tedy pouhé absence něčeho, co jedinci v jednání brání a až v tomto okamžiku činí dle Christmana ze svobody smysluplný ideál, což si podrobněji vyložíme v pasážích věnovaných hodnotovému pluralismu.

Naše analýza se tedy opírá o Berlinovo vymezení jedinců, kteří mají různé dispozice a schopnosti a vlastní přání a tužby, které je ale třeba přezkoumávat na základě jejich původu a příčin a tudíž i možné realizace. Ovšem příčiny a omezenost tužeb každého jednotlivce již v rámci politické filosofie přezkoumávány nejsou. Dále už na jedinci samotném zůstává břemeno seberealizace se všemi jejími konotacemi a možnými překážkami, což je, jak uvidíme později, mnohem komplikovanější problém.

V rámci dvojího členění svobody je problematické vymezení spektra hodnot, jelikož společnost, aby fungovala a mohla stanovit zákony a principy, musí nutně předložit určité sdílené hodnoty, coby kulturou a tradicí sdílené ideály, které jsou ovšem uplatnitelné v oblasti svobody negativní. V následujícím výkladu se budeme věnovat jednotlivým nesrovnalostem vymezení pojmu pozitivní svobody. Zároveň tak naznačíme přechod k humanistické psychologii, která obdobně jako Berlin vychází z nutnosti vymezení prostoru svobodné realizace pro každého jedince ve společnosti, jejímž fundamentem je zároveň obhajoba ideje hodnotového pluralismu.

2. Problematika vymezení pozitivní svobody

Od dob, kdy Berlin nově upozornil na konceptuální rozlišení pozitivní a negativní svobody, bylo v zájmu mnoha filosofů a politických teoretiků probádáváním dané oblasti po desetiletí. John Christman ve svém článku „*Saving positive freedom*“ odkazuje na to, že svoboda byla pojímána jako „esenciálně rozporný koncept“³¹, o kterém jednoduše nebylo možné rozhodovat na poli práva či v otázkách hodnot. Tím se zproblematizoval i výklad pozitivní svobody z pozice politické filosofie, která již nebyla schopna ji samostatně vymezit a garantovat její rozsah a fungování, jak si ukážeme ve výkladu Hanleyho a Kocise.

Berlin svým rozlišením dvou pojmů svobody rozevřel nové perspektivy, kterými je možné je nahlížet a faktory, které jejich jasnou dichotomii narušují. Problematika liberálně fundované svobody se tak ukazuje ve zcela novém světle. Navíc poukazuje na problém, zda je vůbec v kompetencích politické filosofie, aby obстоjným způsobem operovala s pojmem

³¹ Christman, J.: Saving Positive Freedom. In: Political Theory, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005), str. 79. (...) „essentially contested concept“. (přeložila M. Z.).

svobody, zcela bez podpory příbuzných disciplín. Právě přezkoumáním těchto principů a výkladem pojmu pozitivní svobody se zabývají Berlinovi komentátoři. Nemění se tím nároky kladené na politickou filosofii, coby deskriptivně vystavěnou disciplínu, ovšem zdá se, že Berlin svým rozlišením posunul obhajobu a zkoumání uplatnění pozitivní svobody za hranice kompetencí politické filosofie.

2.1 Determinismus

Problém svobody (někdy též svobodné volby, či svobodné vůle) je napříč různými vědními disciplínami a přístupy k člověku vždy neodmyslitelně spojen s determinismem a na pozadí této spojitosti i interpretován. Chceme-li vymezit možnou svobodu jedinců ve společnosti, je nutné se primárně ptát po možných omezeních a vlivu faktorů, které její reálný prostor původně definují. V rámci členění dvou pojmů svobody je pro Berlina zásadní poukázat na možný přesun vlivu a omezování jedinců ve společnosti, tedy jaká omezení jsou vnitřní a vnější vůči jedinci a která může ovlivňovat vládnoucí systém. S možným deterministickým vlivem na člověka v oblasti rozhodování a stanovování vlastních cílů se vyrovnává poměrně suverénně. Svě stanovisko opírá o čistou dějinnou zkušenost člověka, kterou pokládá za více než dostatečně evidentní samu o sobě, a proto ji není třeba dále či hlouběji ospravedlňovat.

Pro Berlina není slučitelný determinismus a zodpovědnost, jelikož pokud by determinismus plně platil, chvála a hana, které mají smysl pouze mezi osobami schopnými svobodné volby, by ztratily využití a museli bychom tak vyřadit celé spektrum morálních vyjádření. „Pokládám za očividnou inkonsistenci, pokud někdo na jednu stranu tvrdí, že všechny události jsou plně determinovány jinými událostmi a na druhou stranu říká, že lidé mají svobodu rozhodnutí mezi alespoň dvěma směry jednání – svobodou nejen ve smyslu schopnosti provést to, k čemu se rozhodnou (a proto, že se k tomu rozhodli), nýbrž v tom smyslu, že jejich rozhodnutí není determinováno žádnými příčinami, které by nebyli s to ovládat.“³² Kdybychom tedy věřili, že rozhodnutí jsou zapříčiněná, nemohli bychom dle Berlina lidi kárat za to, jak se rozhodli jednat či nejednat. Zmrazili bychom jakoukoli morálku v Kantově smyslu, která operuje s pojmy mravní hodnoty, zodpovědnosti a svobody.

Berlin netvrdí, že by závěry determinismu vyvrátil, zároveň ale nevidí důvody, které by k němu měly směřovat. „Říkám jen tolik, že víra v determinismus je neslučitelná s názory

³² Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 13-14.

hluboce zakořeněnými v běžné řeči a myšlení obyčejných lidí i historiků, každopádně v západním světě. Vzít determinismus vážně by proto vyžadovalo drastickou revizi těchto ústředních pojmů.³³ Pojem svobodné volby a mravní zodpovědnosti by tedy v kauzálně determinovaném systému zanikl.

Berlin se vyhraňuje vůči deterministům jeho generace a tvrdí, že víra v determinismus by spočívala v „jakémsi širokospektrálním pragmatickém rozhodnutí o tom, jak zacházet s tou či onou oblastí myšlení či zkušenosti, založenou na názoru, jaký soubor kategorií poskytne nejlepší výsledky – anebo že na tomto rozhodnutí závisí.“³⁴ Avšak i kdybychom toto přijali, bylo by velmi těžké smířit pojmy zodpovědnosti, svobodné volby nebo kauzální nutnosti, aj. „Lze diskutovat o míře, v jaké vliv toho či onoho jednotlivce proměnil běh událostí. Avšak snaha o redukci individuálního chování na působení neosobních „společenských sil“, jež již nelze dále rozložit na jednání lidí, kteří dokonce i podle Marxe tvoří dějiny, znamená „reifikaci“ statistiky, určitou formu „falešného vědomí“ byrokratů a úředníků, kteří zavírají oči před vším, co se prokáže jako nekvantifikovatelné, a dopouštějí se tak absurdit v teorii odlidštění a praxi.“³⁵

Viděli jsme, že Berlin vytyčil oblast svobody negativní, která má sloužit jako garant nezasahování zvnějšku. Předpokládá tedy přítomnost určité formy determinismu vnějšího typu, od něhož by jedinec měl být uchráněn nebo alespoň stavěn do takové pozice, ve které pro něj a jeho seberozvoj není ohrožující. Zda je možný určitý determinismus i pro jedince v pozici svobody pozitivní, není z jeho přístupu jasné. Jelikož v jeho díle kapitoly o determinismu předcházejí líčení dvojího pojetí svobody, je otázkou, zda neměl Berlin namysli pouze nějaký obecný druh determinismu. Čtenář může získat dojem, že možná právě záruka svobody negativní sama o sobě vyřazuje možnost jakéhokoli determinismu v oblasti svobody pozitivní. Ve vymezení svobody pozitivní ovšem zmiňuje dělení já na ono vyšší a nižší, které může být umocněno pudovostí či základními potřebami. Berlin zřejmě zmíněná omezení nepovažuje za determinismus, jelikož se zde nejedná o omezování jedince vnějšího typu. Ovšem pokud je právě Berlin v rámci liberalismu považován za iniciátora důrazu na přezkoumání pojmu pozitivní a negativní svobody, bylo by vhodné osvětlit, v jakém kontextu se vůči determinismu vyhraňuje. K této problematice se v naší práci ještě vrátíme v pasážích věnovaných humanistické psychologii. Dále uvidíme, že Berlin v rámci pluralismu hodnot upřednostní uplatňování svobody negativní, a tak je svobodě pozitivní ponechána vcelku

³³ Viz. tamtéž, str. 33.

³⁴ Viz. tamtéž, str. 43.

³⁵ Viz. tamtéž, str. 39.

autonomní pozice, bez dohledu na možnosti jejího uplatnění. Jedinec je ovšem součástí společnosti i v rámci jeho uplatňování svobody pozitivní a otázkou zůstává, zda by měl vládnoucí systém uchránit i možnost jeho realizace. Na tomto místě je užitečné zmínit ještě jinou perspektivu pohledu, která nám ukáže, jak silnou a samozřejmou pozici Berlin přiřkl pozitivní svobodě.

2.1.1 Svoboda a její podmínky

Problém determinismu rozevívá i nutnost přezkoumání postupu při vymezení pozitivní svobody. Berlin postupuje logickou cestou a při své analýze se primárně věnuje výkladu svobody negativní, ve snaze vyhnout se možným omezením, či deterministickým vlivům zvnějška, postupuje automaticky od zajištění svobody negativní k výkladu svobody pozitivní. Jelikož je ovšem Berlin považován za iniciátora zdůrazňování schopností jedinců samostatně volit vlastní cíle, bez zásahu vnější autority, či vládnoucí moci, upozorňují někteří jeho interpreti, že vymezení pravdivého způsobu života by mělo být primární oproti jeho možným omezením, která by se měla analyzovat až následně. V následujícím oddíle si ukážeme, jaké důsledky přináší primární výklad vnějšího determinismu při rozlišení dvou pojmů svobody.

Rozlišením dvou pojmů svobody byla u mnoha interpretů negativní svoboda zredukována na zajištění podmínek jejího uplatnění. Tak bývá pojem negativní svobody zaměňován s určitou podmínkou, která svým uplatněním dále automaticky zajistí růst jedinců ve společnosti a nebude již dále třeba odlišovat dva pojmy svobody. Kocis ve svém článku „*Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics*“³⁶ zmiňuje Macphersonovu kritiku Berlina, který tvrdí že Berlinovo pojetí negativní svobody se vcelku shoduje s pojetím blahobytu jako podmínky lidského růstu. Odmítá totiž rozlišovat mezi svobodou a jejími podmínkami.

Zajištěním podmínek svobody ovšem není v rámci liberalismu totožné s automatickým dosažením svobody samotné, jelikož podmínky, ať už jimi míníme cokoli z osvědčených principů, slouží primárně k zaručení sociální spravedlnosti a rovnosti práv pro všechny.

Macpherson míní, že zajištění základních potřeb (spravedlnosti, zdraví, vzdělání, rovnosti) jsou nutné podmínky pro realizaci svobody. Ovšem Berlin ukazuje, že určitá forma

³⁶ Kocis, R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1 (Mar., 1980).

paternalismu sice může zajistit podmínky svobody a přesto upřít svobodu samotnou. Odmítá slučovat zajišťování materiálních podmínek lidem s poskytováním svobody volby a na mnoha místech se vyjadřuje jasně, že svobodu jako takovou nelze slučovat s jejími podmínkami.³⁷ Kocis zmiňuje pro příklad modelovou situaci, kdy mít tužku a papír jsou nutné podmínky k napsání článku, ovšem poskytnout někomu papír a tužku z něj ještě nedělá spisovatele.³⁸ Berlin apeluje na to, abychom neslučovali svobodu s podmínkami jejího uplatnění, což jsou dvě odlišné věci. Je-li někdo příliš chudý, slabý nebo nevzdělaný, aby využil svých zákonných práv, pak svobody které mu tato práva zaručují, pro něj sice nic neznamenaají, ale nemění se tak automaticky v nic.³⁹ Berlin není proti tomu, aby lidem byla zaručena práva, ale musíme být opatrní v určování důvodů, které nás přimějí chránit jiné před sociální nespravedlností. Navíc, je dle něj třeba, aby jedinci nenahlíželi sami sebe jako závislé na systému, který jim poskytuje tento blahobyt, ale aby jim byl systémem zprostředkován, protože si uvědomuje a nahlíží je jako účelné bytosti, které blahobyt potřebují jako podmínku uskutečňování sebe sama. Kocis nakonec neobhájuje ztotožňování svobody s jejími podmínkami, ale stanovuje svobodu jako základní hodnotu, která umožní realizaci dalších hodnot.⁴⁰ Odvolává se na jiné autory jako byli Charles Fried nebo Nicolai Hartmann, pro něž takovým nosníkem byla spravedlnost nebo soukromí.⁴¹ Představa politiky u Berlina pak dle Kocise zahrnuje vývoj jedinců různými směry, kdy základem a jistotou tohoto dění má být svoboda.

Jak jsme si ukázali, bylo ideou klasického liberalismus vytyčení možných omezení jednání jedinců ve společnosti a na základě toho vybudování takového systému, který bude všem zúčastněným zaručovat individuální možnosti sebezvoje. Rozlišením dvou pojmů svobody ovšem Berlin zdůraznil potřebu přezkoumání potřeb jedinců a jejich vlivu rozlišení dvou pojmů svobody. Do popředí se dostávají individuální tužby a potřeby jedinců, které jsou dle některých autorů teprve fundamentem, z něhož si můžeme uvědomit možná omezení realizace jedinců. Na tento fakt upozorňuje Christman a zdůrazňuje, že abychom mohli definovat omezení, či donucování, je nutné sledovat specifické rozpětí druhů lidského jednání, které umožňuje, že omezování je vůbec možné. Obrací se k myšlenkám Charlese Taylora, který tvrdí, že pozitivní svoboda není nekompatibilní s konceptem negativní svobody, ale že jde daleko za účel, který zajišťuje pouze negativní svoboda, která je pro

³⁷ Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 62.

³⁸ Kocis, R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1 (Mar., 1980).str. 45.

³⁹ Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 62.

⁴⁰ Kocis, R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1 (Mar., 1980)., str. 39: (...) „basal or foundation value“. (přel. M.Z.).

⁴¹ Viz. tamtéž, str. 39.

sociální záměr nekompletní. Nejdříve musíme pochopit, co zahrnuje autentické, efektivní jednání, a pak až můžeme podat „výčet“ možných omezení.⁴²

Christman pro příklad uvádí chybnou syntax v Nelsonově výkladu kontroverse konceptu pozitivní svobody v jeho článku „*Liberty: One Concept Too Many?*“. Pokud by být svobodný znamenalo „být či dělat X“, pak by se to dalo formulovat obousměrně, tedy „pokud jsou lidé svobodní, jsou X“ a „pokud jsou X, jsou svobodní“⁴³. Ovšem tím, že Nelson pro vymezení používá budoucí čas, tedy „pokud lidé udělají nebo budou X, budou svobodní“, posouvá tím samotnou otázku k tázání po určitém základu, po podmínkách, které člověku teprve umožní, aby byl svobodný, což nahrává teoretikům redukcionisticky – negativním, jako je Nelson. Christman upozorňuje, že teoretikové jako Skinner, Taylor, nebo historicky Kant, Hegel, Rousseau, stanovili právě společnost jako garanta, který se postará o prosazení svobody v pozitivním smyslu a schopností občana pak bude svobodná seberealizace, což je odlišné od přístupu, který chce prvotně omezení odstraňovat. Zaměřují se na to, jaký způsob života je pravdivě svobodný, otázka toho, která omezení tento ideál omezují, jsou pro ně separátní oblastí zkoumání.

Zde je ovšem sporné, zda je vůbec možné prvotně vymežit pravdivý způsob života a pak až se zaměřovat na možná omezení jeho realizace, jelikož člověk je vždy původně již vsazen do nějakého společenského celku. Pozitivní i negativní svoboda je zkoumána vždy již na pozadí faktu, že člověk je společenskou bytostí. Jaké důsledky s sebou přináší snaha postupu výkladu od pozitivní svobody si ukážeme v následujícím oddíle.

Zde se nám tedy zproblematizovala perspektiva postupu při odvozování negativní a pozitivní svobody a možnost ztotožnění negativní svobody s jejími podmínkami ve snaze zajistit pro jedince rovnost práv a příležitostí ve společnosti. Zásadním předpokladem je pro Berlina nově schopnost jedinců samostatně formulovat a realizovat vlastní cíle, bez potřeby zásahu vnější autority či vládnoucího systému, čímž mění i náhled na pozici politických idejí a doktrín. Berlin nakonec definuje nutnost politiky nikoli proto, že jsme slabí a iracionální, ale proto, že lidská důstojnost způsobuje schopnost každé osoby vytyčovat si vlastní cíle, které nemůže diktovat žádná autorita. Ovšem zároveň dodává, že na základě dějinné zkušenosti je evidentní, jak často byla seberealizace ponechána autoritářským vzorcům ve snaze

⁴² Christman, John: Saving Positive Freedom, In: Political Theory, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005) str. 84. (...) it is not possible to „count“ constraints unless one clearly understands what effective agency amounts to.“

⁴³ Viz. tamtéž, str. 85. „He disaggregates the biconditional as „if people are free they *will do or be* X“ and „if people do or are X, they *will be* free“. The use of the future tense here shifts the question to the contingent one of what will allow a person to be free.“ (přel. M. Z.).

prezentovat je jako formy uplatnění pozitivní svobody, čemuž se budeme věnovat v následujícím oddíle.

2.2 Racionalismus

Výkladem problému determinismu jsme si ukázali, že dle Berlina nelze redukovat individuální cíle na celospolečenské síly a tím i určitý platný princip řídící jednání všech jedinců. Společně s tím se pro Berlina problematizuje i chápání racionálních schopností jedinců, coby předpokladu jasného řešení problému, vedoucího vždy k objektivní shodě a řešení na celospolečenské úrovni. Dle Berlina se racionální sebeurčení jedinců v kantovském duchu stalo v dějinách silnou a samozřejmou ideou, odvozenou z přirozenosti člověka. Zároveň ale upozorňuje na mnohé dějinné systémy, které měly ambice aplikovat racionalismus jako logicky odvozený princip i na společenské systémy, ovšem dále si ukážeme, že racionalismus je v kontextu pozitivní svobody jednak interpretován pluralitně a zadruhé je kvůli svým paternalistickým konotacím odmítán Berlinem i jeho komentáry jako objektivně uplatňovaný princip při utváření společenských systémů.

Racionalismus byl dle Berlina po staletí nahlížen jako spolehlivý princip pro řešení problémů a od dob Kanta je definován jako součást lidské přirozenosti. Berlin se snažil nadefinovat lidskou svobodu, respektive její nutné minimum v takové míře, abychom se neprovinili proti lidské přirozenosti. Lidskou přirozenost samotnou už ale nedefinuje, jejím vymezením se nijak obšírně nezabývá a jednoduše definuje, že být člověkem znamená „být bytostí obdařenou jádrem potřeb a cílů, jádrem, které je všem lidem společné a jehož struktura se může proměňovat, ale jehož hranice jsou stanoveny základní potřebou komunikovat s podobnými bytostmi.“⁴⁴ Na základě toho Berlin odvozuje nutnost přezkoumání utváření hodnot, které byly po dva tisíce let v tradici západního filosofického a politického myšlení mylně fundovány za pomoci racionálních předpokladů.

Při formování jakékoli teorie či směru, stavějícího na fundamentu uspořádání lidských hodnot, je dle něj třeba zodpovědět, zda existují všeobecné mravní či společenské hodnoty, které jsou dostupné rozumu každého racionálního jedince a nedotčené historickými proměnami. „Nicméně možnost rozumět lidem naší vlastní anebo kterékoli jiné doby, ba dokonce možnost mezilidské komunikace vůbec, závisí na existenci určitých sdílených

⁴⁴ Berlin, I.: Úvod. In.: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 73.

hodnot, nejen společného „faktického“ světa.“⁴⁵ Věnujeme-li se politickým idejím dvacátého století, nemůžeme dle Berlina uniknout historickému přístupu. Pojmy, jimiž lidé hovoří a myslí, mají dle něj bez ohledu na jejich pravé příčiny ohromný význam pro ty, kteří se snaží odhalit, z čeho se stává vědomá zkušenost nejtypičtějších lidí dané doby či společnosti. A právě na základě tohoto předpokladu dle něj triumfovala idea racionalismu.

Berlin pro příklad zmiňuje dvě velká hnutí devatenáctého století, romantický nacionalismus a humanitní individualismus, která dle něj skončila v pokřivených formách jako komunismus a fašismus, avšak věřila, že pomocí dostupných intelektuálních a mravních zdrojů jsou lidské bytosti schopny vyřešit jasně pochopené otázky, pokud se „silám rozumu a ctnosti podaří převážit nad nevědomostí a zkažeností.“⁴⁶ Obdobně se vyjadřuje i o významných ideologických hnutích, jejichž principy se zakládaly na přijetí stejného předpokladu. „Konzervativci, liberálové, radikálové, socialisti se lišili svým výkladem historických změn (...), ale společná a příliš samozřejmá, než aby si ji plně uvědomovali, jim byla víra, že jejich dobu ženou vpřed společenské a politické problémy, které lze rozřešit jedině vědomým uplatněním určitých pravd, na nichž se všichni lidé obdaření náležitými duševními schopnostmi mohou shodnout.“⁴⁷

Výkladu nemožnosti uplatňování racionálního principu na celospolečenské úrovni a jeho možných manipulátorských implikací se věnuje mnoho Berlinových komentátorů a jednoznačně se shodují v obhajobě jeho mylného prosazování. Hanley se ve svém článku „*Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry*“⁴⁸ věnuje analýze Berlinovy kritiky determinismu a racionalismu. Schvaluje Berlinovu kritiku vědeckého determinismu, který Berlin nazývá „monismem“, jelikož aspiruje na existenci možnosti objevení jednoho a konečného řešení všech konceptuálních problémů, včetně těch politických.⁴⁹ Víra myslitelů ve svobodu coby racionální sebeurčení je totiž nakonec přivedla k myšlence, jak tuto svobodu uplatnit nejen na svůj vnitřní život, ale i na společenský. Pak by byl racionální stát ovládaný takovými zákony, které by uznaly všechny racionální bytosti a byla by tak uskutečněna plná svoboda pro všechny – svoboda racionálního sebeurčení. Berlin kritizuje zmíněný přístup, jelikož myslitelé tohoto typu věří v existenci vždy právě jednoho pravdivého řešení problému a pojetí pozitivní svobody v rámci těchto racionalistických konceptů je dle něj zcela mylné. Na obhajobu nemožnosti racionalisticky

⁴⁵ Viz. tamtéž, str. 36.

⁴⁶ Berlin, I.: Politické ideje ve dvacátém století. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 81.

⁴⁷ Viz. tamtéž, str. 90.

⁴⁸ Hanley, R. Patrick: Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry. In: The American Political Science Review, Vol. 98, No.2.

⁴⁹ Viz. tamtéž, str. 328.

založeného výkladu hodnot a cílů jedinců zmiňuje myslitele typu Dostojevskij, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire aj., kteří popírali „význam politické akce založené na racionálních úvahách (...) naznačovali, že racionalismus v jakékoli podobě je omyl plynoucí z nesprávné analýzy povahy lidských bytostí, protože prameny lidského jednání se nacházejí v oblastech, o nichž střízliví myslitelé, jejichž názory se těšily prestiži u seriózní veřejnosti, neměli nejmenšího tušení.“⁵⁰

Kocis a Zakaras upozorňují obdobně jako Berlin na přehnané oceňování funkce rozumu napříč různými dějinnými systémy, které věřily, že vehnání jedinců do „správných“ vzorců, není tyranii, nýbrž osvobozením, jelikož racionální cíle našich pravých přirozeností se buď musí shodovat nebo být ke shodě přivedeny.⁵¹ Zakaras ve svém článku „*Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics*“ zmiňuje jako typický příklad osvícenství, které kladlo rozum jako garanta pravdivého poznání, tedy pokud něco chápeme a víme, že je to rozumově nutné, nelze zůstat racionální a přitom chtít, aby to bylo jinak.⁵² Obdobně i v oblasti psychosociálních výzkumů smýšleli vědečtí deterministé století osmnáctého, kteří v pochopení příčin neuróz, předsudků a vášní spatřovali možnost uvědomit si svou roli ve fungování racionálního světa nebo Marx při své snaze o pochopení dějinných sil a vlivu společenských institucí na roli jedince. Nakonec vyjmenovává řadu dalších významných teoretiků, jako Spinoza, Locke, Montesquieu, Kant nebo Burke, pro něž byla rozumová schopnost jedince garantem shody v určitých oblastech na celospolečenské úrovni, což vedlo například k tomu, že všechna vyhlášení lidských práv osmnáctého století dokonce svobodu a autoritu ztotožňovala. Zakaras nakonec shrnuje tři zásadní systémy v tradici, kterými jsou platonismus, křesťanství a osvícenství a na pozadí Berlinových esejí označuje jejich racionalistický přístup jako „empirickou chybu a mylnou charakterizaci lidské zkušenosti.“⁵³

Pozitivní doktrína osvobození rozumem tak dle Berlina po staletí stavěla na předpokladu, že funkce poznání nespočívá v nabídce širší škály možností, z nichž si můžeme vybírat, nýbrž v ochraně před zklamáním, které by vyplynulo ze snahy o nemožné. Na jednu stranu je dle něj v tomto ohledu rozumová schopnost pro jedince osvobozující a tak, jak byla nadefinována v kantiánském duchu je její význam pro člověka jistě nesnižitelný. Berlina ale na druhou stranu zdůrazňuje, abychom nezapomněli, že socializované verze této doktríny stály a stojí v jádru mnoha komunistických, nacionalistických, totalitních či autoritářských

⁵⁰ Berlin, I.: Politické ideje ve dvacátém století. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 91.

⁵¹ Kocis, R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1 str. 38.

⁵² Zakaras, Alex: Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics. In: Political Theory, Vol. 32, No. 4 (Aug., 2004), str. 498.

⁵³ Viz. tamtéž, str. 498 (...) empirical error, a mischaracterization of human experience. (přel. M. Z.).

pozic naší doby. Zakaras jako zásadní problém univerzálně uplatňovaného racionalismu zmiňuje nemožnost jakéhokoli univerzálního předepisování jednotlivých hodnot rozumem.⁵⁴ „Problémem monismu (a determinismu) je, (...) že uchopuje lidské bytosti jako automaty, které jsou kdykoli ovladatelné a přemístitelné na základě udání instrumentálního důvodu, výtvořů, jejichž cíle jsou dány, (...) a tak nás okrádá o schopnosti, které nám umožňují být plně lidskými bytostmi.“⁵⁵

Pro naši práci je klíčovým Berlinovo upozornění na dějinně prověřený fakt, že lidé nejsou schopni přijmout nadměrnou svobodu, zodpovědnost a nedostatek omezení a jakmile jedny okovy ztratí, hned si hledají nebo ukují nové.⁵⁶ V tomto ohledu odkazuje na obdobně smýšlející myslitele, jako byli například Hobbes a Aristoteles.⁵⁷ Shodně tvrdí, že přítomnost příliš širokého spektra možností s sebou nese zodpovědnost a navíc, lidé dle nich nejprve usilují o bezpečí, nikoli o svobodu, štěstí či zodpovědnost. Proto se „rozumní“ zákonodárci v dějinách snažili vytvořit rámec, který odpovídá potřebám lidí daného věku a zbaví je pocitů zoufalosti a ztracenosti. Z toho důvodu byly v dějinách tolik úspěšné racionálně vystavěné systémy, které uspokojovaly naléhavé potřeby jedinců dané doby a byly schopny je na základě předpokladu sdíleného rozumného principu celospolečensky obhájit.⁵⁸

Společnosti vystavěné na racionálním předpokladu mají tedy dle Berlina za cíl sjednotit potřeby všech lidí do jednoho harmonického vzorce a každý střet je nahlížen jako srážka rozumu s něčím iracionálním, což někteří jedinci umějí nazřít lépe, než ostatní. Zde se ovšem naskytá otázka, kdo by měl být onou vyšší mocí, garantem, který méně schopným, iracionálním jedincům pomůže nazřít jejich skutečné cíle. Právě idea této dokonale fungující společnosti se v dějinách nejednou transformovala v despotickou formu vlády a paternalisticky vystavěná společnost je v rozporu s Berlinovou vizí pozitivní svobody. V následujícím výkladu si ovšem ukážeme, že uplatnění určitého rozumného vzorce napříč

⁵⁴ Viz. tamtéž, str. 508: „The fact that no single value or values are universally prescribed by reason is for Berlin cause for celebration.“

⁵⁵ Viz. tamtéž, str. 511. „The problem with monism (and determinism), as we have seen, is that it treats humans as automatons of some kind, as replaceable by sophisticated machines that can rely entirely on some form of instrumental reason – creatures whose goals are given (...) inhibits the capacities that make us fully human.“ (přel. M. Z.).

⁵⁶ Berlin, I.: Politické ideje ve dvacátém století. In.: Čtyři eseje o svobodě., Praha: Prostor, 1999., str. 98-99.

⁵⁷ Viz. tamtéž, str. 98-99.

⁵⁸ Vliv racionalismu nebývá ovšem vždy interpretován tak jednostranně. Heywood zmiňuje osvícenský racionalismus, který ovlivnil liberální ideologii v dvojím ohledu. Jednak podpořil víru ve svobodu a v individuum, která je těsně spjata s vírou v rozum, který je garantem veškerého konání. Význam racionalismu pro liberály spočíval ovšem i v upozornění na důležitost argumentace a diskuse, která stojí v jádru Millova liberálního přístupu a rozevírá cestu k humanistickému přístupu a důrazu na individuálním pojetí možné realizace pozitivní svobody.

uspořádáním společnosti je z pohledu Berlinových komentátorů odlišné od výkladu schopností racionálního vyššího já v Berlinově koncepci.

2.2.1 Paternalismus a harmonizace lidských cílů

Jak jsme si ukázali, v souvislosti s nebezpečím víry v racionální sebeurčení jedinců, coby jediného, všeobecně platného předpokladu správného jednání, se logicky objevuje i otázka, kdo by byl oním dohlížejícím úřadem či mocí nad správně uplatňovaným rozumovým principem. Kocis varuje předtím, že zastánci pozitivní svobody by mohli sklouznout k formě určitého paternalismu ve formě platónského vzoru, kdy by měli vládnout moudří jedinci, kteří znají otázku a cíl života a měli by tak pravdu přinést i ostatním nezasvěceným.⁵⁹ Odvolává se na Berlinovo upozornění, který se v tomto kontextu obává dehumanizace, jelikož perspektiva pozitivní svobody by mohla všechny jedince zařadit pod jeden ideál, což by umožnilo i násilí, osočování z iracionality nebo ignoraci těch, kteří by se vymykali sledování oněch správných cílů.⁶⁰ Upozorňuje na to, že cokoli, co je všeobecně přijímáno jako pravdivý cíl či účel (štěstí, moudrost, spravedlnost), nemusí být identické se svobodou jednotlivce, tedy se svobodnou volbou a možností zvolit si sám, co je pro člověka „pravdivé“ či skutečné. Jedinci opačného názoru by v paternalistických společnostech nebyli bráni seriózně, jako celistvé lidské bytosti, a tak s sebou pojem pozitivní svobody přináší i nebezpečí autoritářství, jelikož ospravedlňuje existenci skupinky lidí, která ví mnohem lépe, co je lepší pro ostatní a ti jsou tak jimi utlačováni. Dle Berlina by tak sledování ideálu pravého dobra pro všechny depolitizovalo náš svět a politickou otázku redukovalo v pouhou technickou.⁶¹

Omezením lidských voleb totiž dle Berlina škodíme člověku nejen v utilitaristickém smyslu, ale i v niterném, který podmiňuje individuální sebeurčení.⁶² Ovšem při výkladu lidské přirozenosti jsme si zároveň ukázali, že omezení jsou pro Berlina nutná pro potřeby společenské stability a pořádku. Pokud člověk na jednu stranu nepocítuje pokušení alternativ a neusiluje občas o neslučitelné, žije dle Berlina v dokonale uspořádaném snu, avšak nesmí svým chováním omezovat svobodný prostor druhých. Tímto se Berlin staví k zastáncům

⁵⁹ Kocis, R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1, str. 39 – 42.

⁶⁰ Viz. tamtéž. str. 41. „Berlin finds this view frightening and dehumanizing.“

⁶¹ Viz. tamtéž, str. 41.: „Pursuit of this, or any, ideal as the true good for all would depoliticize our world, reducing political questions to technical questions.“

⁶² Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str 61.

prioritního obhajování svobody negativní, která jedincům primárně zaručuje ochranu od vnějšího zasahování.

K této problematice se vyjadřuje Christman, který označuje postoj zastánců negativní svobody za redukcionistický. Odvolává se k Nelsonovi, který obhajuje tezi, že koncept pozitivní svobody může být vždy chápán negativním způsobem a nakonec oba pojmy svobody směřuje v jeden společný. Poukazuje na řadu myslitelů od Platóna až k Hegelovi, kteří svobodného člověka chápali jako bytost, která ztělesňuje formu seberealizace, nezávislých vlastních pravidel a s tím spojené sebereflexe v oblasti životních hodnot. Pro Nelsona ovšem toto stanovisko není ničím více, než pouhou absencí zábran k seberealizaci a nakonec je tudíž konceptem negativní svobody.⁶³ Proto zastánci negativní svobody raději formulují svoje stanovisko jasněji. Být svobodný pak neznamená, že jedincům je bráněno dělat něco, po čem touží, nýbrž dělat cokoli, co se jim zlíbí. Negativní svoboda se tak zdá být lepším garantem proti autoritářství a útlaku a z dosavadního výkladu je zřejmé, že jakékoli nárokování ideálu pravého dobra se dá v Berlinově koncepci chápat pouze v perspektivě svobody negativní, což je jediný prostor, kam může vládnoucí moc zasahovat a rozhodovat na pozadí určitých objektivně přijatelných principů.

Christman ale oponuje, že zastánci Nelsonova stanoviska ztroskotávají na vlastním terminologickém vymezení a redukcionistických termínech a že koncept svobody by neměl být koncipovaný pouze v negativním smyslu.⁶⁴ Koncept pozitivní svobody je pro něj natolik sporný, jelikož člověk, který není schopen čelit žádným omezením, by zřejmě nebyl schopen jednat ani žádným smysluplným způsobem. Christman přezkoumává Berlinův kritický pohled na tradici, líčící pozitivní svobodu jako operaci „vyššího“, více „racionálního“ já, jako určitý druh seberealizace. Konstruování svobody v pozitivním smyslu totiž dle Berlina nebezpečně mapuje sporný ideál dobrého života za „pozlátko“ svobody. Svoboda je pro liberály Berlinova typu na jednu stranu fundamentálním požadavkem společnosti, která spatřuje otázku základních hodnot, včetně ideálu lepšího života. Ovšem zároveň varuje předtím, abychom jako svobodu neoznačovali zběhlost v uspokojování nižších tužeb pod záštitou morality a hodnot, namísto vznešenějších moudrostí všeobecné vůle. To je dle Christmana jen zrádným zápasem, který vede k ospravedlnění centralizované moci pod záminkou morální

⁶³ Christman, J.: Saving Positive Freedom. In: Political Theory, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005), str. 80. „But for Nelson this state turns out to be nothing more than the *absence* of barriers to such realization and hence to a negative conception of freedom after all.“

⁶⁴ Viz. tamtéž. str. 80.: „But I want to suggest that this reductionist conceptual argument fails on its own terms and also serves to disguise a more straightforwardly normative position that freedom ought not to be construed in any manner other than a negative one.“

vznešenosti.⁶⁵ Berlin tak dle Christmana probudil tendenci, která byla zřetelná již u Kanta, Hegela a Rousseaua, kteří tuto „maškarádu“⁶⁶ schvalovali.

Ovšem uplatnění určitého rozumného vzorce v rámci pozitivní svobody je z pohledu Berlinových komentátorů možné formulovat dvojím způsobem.

Christman Berlinův skepticismus vůči pozitivní svobodě nazývá jako pluralistický či antiperfekcionistický argument⁶⁷, který úzce souvisí se strachem z dominance jednoduchého a omezeného horizontu hodnot na celospolečenské úrovni. Berlinův skepticismus vůči racionalismu se tak zakládá na dějinně ověřeném faktu, kdy byl racionalismus mnohokrát aplikovaný v paternalisticky vystavěných vládnoucích systémech. Berlin pak vůči tomu jako jediný smysluplný a rozumně podložený argument předkládá prosazování negativní svobody.

Zde si můžeme všimnout zásadní věci, na kterou upozorňuje Kocis při analýze Berlinova skepticismu. Podstatným rozdílem je, zda nazýváme racionálním přístupem onen požadavek vytyčení jediného možného způsobu naplnění života, který nakonec nutně povede k paternalismu nebo naopak víru v individuální schopnost jedince realizovat svůj potenciál, která je rozumově i dějinně podložená, což je zcela odlišná perspektiva. Pokud tedy Berlinovi interpreti hovoří o racionalistickém založení jeho pozitivní svobody, míní tím jeho přesvědčení o existenci kompetencí pro dosažení naplněného života, ovšem v rámci každého jedince zvlášť.⁶⁸ Berlin zavedl pojem svobody negativní, která je prvotně garantem nezasahování do seberealizace každého jedince a až v rámci svobody pozitivní je ono vyšší já nahlíženo jako racionální – nikoli ve smyslu, že by předepisovalo všem jeden pravdivý výklad světa, nýbrž proto, že je schopné samo si stanovovat vlastní cíle, které již nebudou omezující pro ostatní jedince ve společnosti.

Viděli jsme tedy, že Berlin sestavil dva možné přístupy politických teoretiků. Berlin nakonec shrnuje, že buďto zaujmou racionalistickou, monistickou pozici, kdy mají otázky jen jedno správné řešení nebo setrvávají v pozici zastávání tvárnosti a odlišnosti lidských životů, těmi nazývá empiriky, romantiky, a pluralisty. Kocis nakonec prezentuje Berlina jako zastávce empiriků, kteří se vyhraňují vůči obhájcům racionalismu, avšak zároveň si „je vědom nutnosti skloubení obou tradic.“⁶⁹ Zároveň ale shrnuje Berlinovo dilema, jelikož nemůže kritizovat víru racionalistů v objevení určitého řádu hodnot, které nejlépe zaručí naši

⁶⁵ Viz. tamtéž, str 81: „To label as „freedom“ the mastery of the „lower“ desires by the „higher“ capacities of morality and virtue, not to mention mastery by the supposedly superior wisdom of general will, marked a treacherous tilt toward the justification of centralized power under the guise of moral superiority.“

⁶⁶ Christman, J.: Saving Positive Freedom. In: Political Theory, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005)., str. 81.

⁶⁷ Viz. tamtéž, str. 81.

⁶⁸ Kocis., R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1 str. 51.

⁶⁹ Viz. tamtéž, str. 38. „ (...) who is aware of the need to fuse these two traditions“ (přel. M. Z.).

humanitu a zároveň prosazovat negativní svobodu, jako pravdivější a humánnější ideál než všechny ostatní.⁷⁰ Dle Kocise tak Berlin příklonem k negativní svobodě sám porušil ideu neprosazování racionálně podloženého fundování společných cílů ve společnosti.

Hanley shrnuje dvě hlavní tendence v Berlinově myšlenkové linii, které jsou v naší práci klíčové pro vymezení Berlinova hodnotového pluralismu a s tím souvisejícího přechodu k humanistické psychologii, která se věnuje obdobným tématům v rámci možného soužití a realizace jedinců ve společnosti.

Jednak se jedná o kritiku monismu, tedy vědeckého determinismu a s tím spojenou víru v existenci možnosti objevení jednoho a konečného řešení všech konceptuálních problémů, včetně těch politických. Hanley varuje před budováním jedné kompletní a všezahrnující pyramidy vědeckých poznatků, jedinou metodou, jedinou pravdou, což označuje jako „naivní touhu po jednotě a symetrii pod záštitou zkušeností.“⁷¹

Zadruhé obhajuje hodnotový pluralismus, tedy víru v existenci nesmiřitelných sil, které jsou předmětem všech lidských záležitostí, a to historických i politických. Odsud Hanley odvozuje, že studium lidských záležitostí by nemělo ani začínat ani aspirovat na objektivní nebo neutrální analýzy dat: „Zde nejsem primárně externím pozorovatelem, ale sám i zúčastněný, rozumím jiným lidským bytostem a tomu, co znamená mít motivy, pocity nebo následovat pravidla, protože jsem sám lidskou bytostí.“⁷² V následujícím oddílu práce ovšem uvidíme, že ono porozumění sobě sama a motivům jednání a jejich možným deformacím ve společenském kontextu není zdaleka tak samozřejmé a o to více naléhavé k přezkoumání, abychom zachovali onu lidskost i napříč společnostmi.

S kritikou determinismu, racionalismu i paternalismu se tak zužuje i perspektiva, ze které bychom v rámci Berlinova postoje mohli vyložit původ a uplatnění hodnot. Ačkoli o nich obecně hovoří, jako o založených a přenášených tradicích a nutných potřebách každého jedince v rámci seberealizace, nedostáváme jasnou odpověď na to, jak s jejich výběrem operuje politická filosofie, tedy odkud pocházejí a kam až sahá jejich působnost.

Ačkoli Berlin všeobecně uznává existenci určitých společných hodnot, předpokládaných pojmem mravnosti a lidskosti, v otázce nakolik jsou v jeho pojetí tyto hodnoty „základní“, neproměnlivé a „definitivní“ přiznává nejistotu a nutnost přezkoumání

⁷⁰ Viz. tamtéž, str. 39.

⁷¹ Hanley, R. Patrick: Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry. In: The American Political Science Review, Vol. 98, No. 2, str. 328. „naive craving for unity and symmetry at the expense of experience“. (přel. M. Z.).

⁷² Viz. tamtéž, str. 329. „Here I am not primarily an external observer, but myself an actor, I understand other human beings, and what is to have motives, feelings, or follow rules, because I am human myself.“ (přel. M.Z.).

dané problematiky v příbuzných disciplínách a historické evidenci.⁷³ Berlin zde ustanovuje jako obecně přijímaný fakt, že politická rovnost a společenská spravedlnost je slučitelná pouze s nízkým stupněm svobody jednotlivce.⁷⁴ Osobní a veřejné zájmy se tak dostávají do konfliktu a pak ne všechny ideály lidstva, byť jsou dobré, jsou slučitelné. S tím se pro Berlina pojí i přesvědčení, že střety hodnot tvoří neodstranitelný prvek lidského života a musí být možné, aby hodnoty nějak fungovaly pospolu. Splnění některých našich ideálů pak může znemožnit splnění jiných a pak je pro něj „pojem dokonale naplněného života formální kontradikce, metafyzická chiméra.“⁷⁵

Viděli jsme, že v rámci seberealizace popsal Berlin působení vyššího a nižšího já. Jeho interpreti hovoří v různých terminologických obměnách o hodnotách, které člení na konečné cíle a nižší základní cíle či hodnoty. Nikde už se ale nedozvíme, který typ hodnot je vázán ke svobodě negativní nebo naopak pozitivní, které cíle jsou uskutečnitelné pouze v rámci jedince nebo společnosti a zda ony nižší cíle strhávají vždy jen ono nižší já v člověku. Vzniká tak poměrně nepřehledná situace, nehledě na fakt, že Berlin sám upozornil na mnoha místech na přítomnou pudovost v člověku, různé formy jeho „zotročení“⁷⁶ a nutnost přezkoumání psychologické, sociologické a historické evidence pojmu svobody.⁷⁷ Proto si nyní blíže vyložíme roli nesmiřitelnosti lidských cílů a jejich vliv na pozitivní svobodu a možnou seberealizaci.

2.3 Hodnotový pluralismus

V předchozím oddíle jsme si ukázali, že v rámci Berlinovy koncepce nemáme apriorní záruku nalezení souladu základních hodnot, pak je pro něj empirické pozorování a na něm založené odvozování nejjistější metodou při sestavování fungující společnosti. Berlin je tedy, coby zastánce mnohosti a nesouměřitelnosti lidských hodnot a cílů, představitelem hodnotového pluralismu. Právě situace člověka, který je neustále stavěn mezi stejně absolutní nároky a neredukovatelné cíle, vyjevuje pro Berlina na pozadí oběti neskonalou cenu svobody volby.⁷⁸ Udržovat své ideály i za cenu lidských životů je dle něj proti zásadám historie i vědy. „Pluralismus s onou dávkou „negativní“ svobody, která z něj vyplývá mi připadá jako

⁷³ Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě., Praha: Prostor, 1999, str. 61-62.

⁷⁴ Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 274.

⁷⁵ Viz. tamtéž, str. 274.

⁷⁶ Viz. tamtéž, str. 232-246.

⁷⁷ Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 69.

⁷⁸ Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 275.

pravdivější a humánnější ideál než ty cíle těch, kdo ve velkých, disciplinovaných, autoritářských strukturách hledají ideál „pozitivní“ sebevlády tříd, národů nebo celého lidstva. Je pravdivější, protože alespoň uznává fakt, že lidské cíle jsou mnohé, ne vždy souměřitelné a taky neustále soupeřící.“⁷⁹ K této pozici se také vztahuje mnoho jeho komentátorů, kteří svůj přístup často zakládají na nesouhlasu možnosti vztahu lidských cílů k politice a upozorňují na důsledky humánnějšího a etického rozměru Berlinova výkladu dvou pojmů svobody na pozadí hodnotového pluralismu.

Navzdory Berlinovu přesvědčení o rozmanitosti lidských životů a cílů, zmiňuje Kocis ve svém článku přece jen určitou věčnou pravdu v jeho koncepci, a sice přesvědčenost o schopnosti jedinců žít svůj vlastní život dle vlastních cílů a účelů.⁸⁰ V kapitole o racionalismu jsme viděli, že Kocis vykládá schopnost jedinců realizovat vlastní vizi dobrého života v rámci svobody pozitivní jako racionalistické stanovisko, ovšem v kontextu schopností každého jedince, který si zvolí si sám, co je pro něj hodnotné a umožní mu individuální naplnění života. Pouze každý jedinec může dle Berlina na základě vlastních dispozic a schopností zajistit sám sobě důvod, který činí život hodným žití. Nejsme pouze objevitelé, nýbrž i tvůrci významu a účelu světa.⁸¹ Kocis, Zakaras i Hanley v tomto kontextu upozorňují na Berlinův důraz na humánnější a etický rozměr analýzy dvou pojmů svobody, což je v rámci politické filosofie poměrně novátorský apel. Pro naši práci je tento přístup důležitý pro přechod k výkladu svobody a seberealizace z perspektivy humanisticky orientovaných psychologických směrů.

Kocis a Moore ovšem varují, že obhajobou hodnotového pluralismu bychom mohli skončit v bludném kruhu relativismu, kde budeme pouze stěží ospravedlňovat preferenci určitých základních hodnot. Kocis se odvolává k Berlinovým článkům a ukazuje dilema jeho hodnotového pluralismu. Berlin sice zastává metatetický názor, že naše hodnoty by neměly být nijak omezovány. Na druhou stranu je ale mnohem racionalističtější ve své vizi lidí coby těch, co volí, a tak hodnotu negativní svobody staví nad svobodu pozitivní, jelikož, jak sám tvrdí, je negativní svoboda „pravdivější a humánnější ideál“. Pro Berlina tak dle něj vyvstává dilema: „ (...) buďto mají racionalisté pravdu a můžeme objevit nějaký hodnotový řád, který zaručí naši humanitu a nebo nemůže naléhat, že negativní svoboda je „pravdivější a

⁷⁹ Viz. tamtéž, str. 278.

⁸⁰ Kocis: str. 39. „(...) he insist that there is an eternal truth about human beings: they are capable of living life for their own purposes.“ .

⁸¹ Viz. tamtéž, str. 38.: „(...) we are not only the discoverers, but actually the creators, of meaning and purpose in the universe.“.

humánnější ideál, než kterýkoli jiný.“⁸² Tím, že přisoudíme negativní svobodě primární význam, se tak dle Heroinových interpretů automaticky dostáváme do racionalisticky smýšlející pozice a popíráme tak samotný fundament hodnotového pluralismu.

Viděli jsme, že dle Kocise nelze ztotožňovat svobodu s jejími podmínkami a dochází k závěru, že svoboda pro Berlina nemá být jakousi nejvyšší hodnotou, ale spíše základem pro fundování hodnot.⁸³ Zde se Kocis odvolává na jiné autory, jako Charles Fried nebo Nicolai Hartmann, pro které takovým nosníkem byla spravedlnost nebo soukromí. Představa politiky pro Berlina tedy zahrnuje vývoj jedinců různými směry, kdy základem a jistotou tohoto dění je právě svoboda negativní.

V úvodu naší práce jsme ovšem viděli, že Berlinovi interpreti odkazují na výklad některých autorů, dle nichž si jedinci až z pozice pozitivní svobody vůbec mohou uvědomovat rozličné cíle jedinců. Až získání svobody v pozitivním smyslu je dle nich fundamentem pro možnost zhodnocení a nahlédnutí, jakým směrem chce každý jedinec své schopnosti a příležitosti rozvíjet. Ukázali jsme si Christmanovu kritiku Nelsonovy chybné syntaxe za upřednostnění konceptu negativní svobody, stejně jako Taylorův apel na nutnost přehodnocení perspektivy při postupu formulování dvou pojmů svobody. Dle něj je třeba zaměřit se prvotně na možnost autentické seberealizace a až posléze na výčet možných omezení, která jsou vytyčena jako druhotná a separátní oblast zkoumání.

Pozice pozitivní svobody je dle Kocise natolik složitá, že člověk musí nevyhnutelně ztratit ze zřetele mnohem základnější svobody negativního charakteru.⁸⁴ Kocis ovšem Berlinův skepticismus vůči racionalismu nepovažuje za dostatečnou obranu negativní svobody, jelikož dle něj přechází příliš očividně onu obtíž lidské přirozenosti a hierarchického vystavění hodnot, když se snaží dojít možnosti uskutečnění individuální vize života v rámci pozitivní svobody. Berlinovým přínosem pro politickou dimenzi svobody je dle Kocise zjištění, že nemusíme udávat nějaký metafyzický impuls, abychom vnutili nějaké vyšší dobro i ostatním.⁸⁵ Ovšem i tento pohled je dle Kocise omezený, jelikož nemůže zaručit základy pro povinnost tolerovat druhé a pokud nebudeme mít základy pro vymezení svobody, coby vyššího nebo základního dobra, pak by nikomu nebránilo, aby na její místo dosadil jinou

⁸² Viz. tamtéž, str. 39.: „For Berlin faces a dilemma: either the rationalist are right that we can discover some order to our values which best guarantees our humanity, or cannot insist that negative liberty is „a truer and more human ideal“ than any other.“ (přel. M. Z.).

⁸³ Viz. tamtéž, str. 39.: „Yet Berlin’s liberalism might be rendered internally consistent if we were treat liberty, not as the highest of values, but rather as a basal or foundation value, as Nicolai Hartmann (1932) and Charles Fried (1970) treated justice and privacy.“

⁸⁴ Viz. tamtéž, str. 40.: (...) they are so compelling that, in pursuing them, we inevitably lose sight of the more basic liberties of the negative kind.“

⁸⁵ Viz. tamtéž, str. 51.

hodnotu. Ve společnosti, kde jsou všechny možné cíle nahlíženy jako „rovnocenné“⁸⁶, by se jedinci kdykoli mohli rozhodnout pro volbu jiných cílů, i za cenu oběti určité svobody. Skepticismus vůči racionalismu je tak dle Kocise příliš slabou obranou svobody.

K tomuto tématu s vyjadřuje i Zakaras, dle něhož se v rámci Berlinova výkladu hodnotový pluralismus stává faktem o lidské existenci, jelikož ono „my“, které vstupuje do světa, je zde nahlíženo jako humanita, jako celek. Každý jedinec, který disponuje určitou mírou sebevědomí, nemůže přehlížet evidenci vlastní zkušenosti konfliktu a oběti a dle Zakarase to podporuje argument „morální fenomenologie“, který s sebou nutně nese porozumění významu „morální zkušenosti“⁸⁷. Existenci hodnotového pluralismu nahlíží pak Berlin dle Zakarase jako „fakt v rámci lidské zkušenosti.“⁸⁸

Dle Zakarase je ovšem problémem fakt, že zde jsou a vždy byli jedinci, jejichž zkušenost morální volby se stává z jednoznačného imperativu, kteří se řídí nějakou vnější autoritou, zákony, systémy, a to zcela bez námitek. Tito lidé, kteří svět nahlíží jako neochvějný zákon, ovšem dle Berlina nepochopili, co znamená lidskost a jsou slepí k vlastním morálním zkušenostem.⁸⁹ Výše zmiňovaný problém racionalismu mnoha dějinných koncepcí se tak přesouvá i do sféry jednotlivců, kteří jsou schopni vymezit svoje fungování v rámci jedné „pravdivé“ koncepce. Jsou tedy lidé, jejichž zkušenost podporuje harmonický morální svět a necítí nesouměřitelnost hodnot.⁹⁰ Navíc, i kdyby nesouměřitelnost hodnot byla běžnou zkušeností, nemůžeme, jak upozorňuje Zakaras, oprávněně uplatňovat hodnotový pluralismus jako „etickou pravdu.“⁹¹

S tímto přístupem se komplikuje vymezení určitého společného hodnotového rámce napříč pluralisticky vystavěnou společností. Jak jsme viděli výše, je pro Berlina pojem dokonale naplněného života apriori kontradiktorický pojmem, jelikož jedinci jsou vždy již původně vsazeni do společnosti a jí také ovlivňováni. Konstelace hodnot pro něj není záležitost čistě subjektivního soudu, ale je vždy odvozena z formy života společnosti, ke které jedinec náleží.

⁸⁶ Kocis užívá termínu „equally ultimate“.

⁸⁷ Zakaras, Alex: Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics. In: Political Theory, Vol. 32, No. 4 (Aug., 2004), str. 498.: „This seems a straightforwardly descriptive argument in moral phenomenology, an account of what moral experience necessarily looks like.“

⁸⁸ Viz. tamtéž, str 498.: „Value pluralism becomes a fact about human experience.“ (přel. M. Z.).

⁸⁹ Viz. tamtéž, str. 499: „There are people whose own experience suggests harmonious moral universe, so blinded are they, in Berlin's view, to certain basic features of the human condition.“

⁹⁰ Viz. tamtéž, str. 499: „There are people whose own experience suggests harmonious moral universe, so blinded are they, in Berlin's view, to certain basic features of the human condition. They make ethical choices with „unshakeable conviction“, unaware of the incommensurable value conflicts that they should feel.“

⁹¹ Viz. tamtéž, str 499. „(...) ethical truth“ (přel. M.Z.).

Heywood k tomuto tématu zmiňuje, že od konce 20. století se liberální přístup k toleranci posunul až k hlásání morální neutrality. Jeho představitelé se oprostili od hlásání jakéhosi souboru základních hodnot a spíše se přiklínili k vytvoření podmínek, ze kterých by mohli ku prospěchu žít lidé různých materiálních a morálních hodnot.⁹² Podobně na to upozorňuje i Berlin, který konflikty hodnot nahlíží jako přirozenou součást lidského soužití, které se logicky nutně rozchází, co se otázky konečných cílů života týče. Akceptujeme-li morální pluralismus, může to dle Heywooda liberální zásady do jisté míry zbavovat jejich monopolu na legitimitu, naopak ovšem podtrhneme význam uchování liberálních institucí, coby nejvhodnějšího způsobu, jak uprostřed morální plurality zachovat stabilitu a pořádek. V následující pasáži se zaměříme na důsledky, které mohou z přijetí hodnotového pluralismu vyplývat a jejich vliv na vymezení pozitivní svobody.

2.3.1 Normativní konsekvence

Matthew J. Moore se ve svém článku „*Pluralism, Relativism, and Liberalism*“⁹³ zabývá otázkou, jaké normativní konsekvence plynou z hodnotového pluralismu. Dle něj ani liberalismus nebo nějaký „modus vivendi“ nečiní pluralismus lepším, či preferovatelnějším. Jakýkoli názor, že některý hodnotový systém je lepší než jiný, je nevyhnutelně v rozporu s pluralismem, a tak se zdá, že pluralismus vede k relativismu.⁹⁴ Zastává tedy pozici dilematu, kterou jsme si ukázali už u Kocise.

Realizace pozitivní svobody s sebou dle Berlína nese potřebu upřednostnění uplatnění svobody negativní, což je v očích jeho interpretů nahlíženo jako porušení premisy hodnotového pluralismu a prosazení racionálního stanoviska. Moore smýšlí obdobně a jako obhájce hodnotového pluralismu chce přezkoumat jeho normativní důsledky.

Moore se odvolává se k současným politickým teoretikům, kteří v posledních letech věnují hodnotovému pluralismu mnoho pozornosti a opírají se o Berlinovo stanovisko existence nesmiřitelných hodnot a konečných cílů, kdy realizace jedněch s sebou zároveň nese nutně i oběť jiných. Akademická diskuse se pak dle Moora zaměřuje na dvě hlavní otázky,

⁹² Heywood, A.: *Politické ideologie*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2008., str. 42-48.

⁹³ Moore, J. Matthew: *Pluralism, Relativism, and Liberalism*. In: *Political Research Quarterly*, Vol. 62, No. 2 (Jun., 2009).

⁹⁴ Viz. tamtéž, str. 244.: „(...) it seems that pluralism leads to relativism.“

tedy zda jsou hodnoty pluralitní, v Berlinově smyslu a za druhé, pokud jsou, jaké normativní důsledky to s sebou nese.⁹⁵

Moore uvádí pro příklad čtyři autory, kteří spojují pluralismus s nějakým normativním závěrem a dle nichž jsou liberální společnosti morálně preferovatelnější za podmínek plurality hodnot coby objektivně uplatňovaného faktu⁹⁶. Hodnoty totiž dle nich reprezentují objektivní lidské dobro, pak tedy společnosti, které jich nabízí více, jsou logicky morálně preferovatelnější. Neospravedlňují tím sice liberalismus jako takový, ovšem můžeme dle nich alespoň doufat v jistý „modus vivendi“, i když v mezích.⁹⁷ Moore ovšem označuje snahu všech čtyř interpretů za nelegitimně postupující, jelikož dle něj všichni porušují premisu hodnotového pluralismu předpokladem, že některé hodnoty či kombinace hodnot jsou extrémně důležité či schopné vymezit hodnotový systém. „Mým objektivním závěrem je fakt, že neexistuje žádný způsob, jak zároveň argumentovat pro hodnotový pluralismus a morální preferenci určitých hodnot nebo skupiny hodnot.“⁹⁸ Otevírá to řadu problémů v otázce sociální kooperace, jelikož i politické volby vyžadují skupiny lidí, kteří jsou ochotni podřídit se nějakému obecnému balíčku hodnot a institucí, jež je reprezentují.

Nakonec je dle Moora nutné přezkoumat i samotný pojem plurality.⁹⁹ Moore hodnoty většiny lidí vykládá jako morální práva a povinnosti a zastavuje se u významu termínu plurality. Zde se obrací k Berlinovi, který argumentuje tím, že není žádné univerzální ohraničení morálních práv a povinností. Hodnoty jsou nekompatibilní, tedy nemohou být souběžně užity v praxi a zároveň nesouměřitelné, tedy nemohou být vyjádřeny v termínech s využitím vzájemného odkazování.¹⁰⁰ Moore zde upozorňuje nato, že nemáme co do činění s empirickým pluralismem, coby občasným konfliktem lidí v oblasti hodnot, ale metatetickým pluralismem, kdy některé hodnoty zkrátka neodvratně kolidují s jinými, i za podmínek racionality, dobré vůle, či plné informovanosti.¹⁰¹

⁹⁵ Viz. tmtéž., str. 244.

⁹⁶ Viz. tamtéž, str. 244 .

⁹⁷ Viz. tamtéž, str. 244 – 245: „For that reason, liberal societies, whose emphasis on personal freedom and autonomy arguably makes them libely to permit the pursuit of the widest possible range of values, are morally preferable to nonliberal societies. (...) Thus the best we can hope for is a modus vivendi, but one within limits.“

⁹⁸ Moore, J. Matthew: *Pluralism, Relativism, and Liberalism*, str. 245. „My more general conclusion is that there is no way to simultaneously argue for value pluralism and the moral preferability of a particular value or set of values. The situation is not simply that these three authors make mistakes of logic but that the problems in their arguments reveal that the task they attempt is impossible.“ (přel. M.Z.).

⁹⁹ Viz. tamtéž, str. 245.: „Second, what do we mean by *plural*?“

¹⁰⁰ Viz. tamtéž, str. 245: „Values are incompatible when they cannot be put into practice simultaneously. They are incommensurable when they cannot be expressed either in terms of each other or by reference to a third term that could serve as a standard unit of measure for comparing them.“

¹⁰¹ Moore, J. Matthew: *Pluralism, Relativism, and Liberalism*. In: *Political Research Quarterly*, Vol. 62, No. 2 (Jun., 2009), str. 245. „Rather, we are interested in metaethical pluralism – the claim that at least some values inevitably conflict with each other, even under conditions of racionality, good will, and full information.“

Berlin a obhájci hodnotového pluralismu tedy usuzují, že pluralismus vyžaduje určitou verzi liberalismu, jelikož berou jako ontologický fakt, že nejsme schopni najít metodu, kterou bychom objektivně poměřovali a vymezili naše hodnoty. Moore zmiňuje přístup jiných myslitelů, kteří namítají, že pluralita vzniká, jelikož hodnoty nejsou objektivními fakty lidského nezávislého světa.¹⁰² Jejich způsob výkladu hodnot pak nazývá jako irealistickou verzi pluralismu. Pro Moora nakonec jak realistická, tak irealistická verze pluralismu vede nutně k relativismu, jelikož pluralismus zkrátka zamezuje vymezení hodnotové systému. Pokud jsou hodnoty plurální, jelikož jsou nereálné, je to proto, že jsou pouze nahodilými lidskými konstrukty, než objektivními fakty o světě. Moore tvrdí, že někteří autoři jsou nepatřičně sobečtí a krátkozrací ve vymezení hodnotového systému, jelikož i když možná nesdílíme společné hodnoty, naše společná lidská zkušenost předpokládá určité ideály nebo závazky, které bychom vůči druhým měli respektovat.¹⁰³

Zde je pro nás důležité všimnout si společného prvku, který sdílejí závěry, ke kterým Berlinovi komentátoři došli. Pro Moora, Zakarase, Hanleyho i Kocise je společným fundamentem přesvědčení o sdílení určité morální zkušenosti, které obhajují jako dějinně prověřený fakt, a které dle nich odkazuje na určité objektivní pravdy o lidském prožívání.

Moore apeluje na sdílení lidské zkušenost, která implikuje vzájemné respektování určitých závazků a ideálů i přesto, že zřejmě nesdílíme společné hodnoty.

Hanley obhajuje názor, že studium lidských záležitostí nemůže aspirovat na objektivní analýzy dat, jelikož člověk není pouze externím pozorovatelem, ale primárně zúčastněným, jelikož je sám lidskou bytostí, a tak je schopen porozumět i druhým lidem a zakoušet podobné zážitky.

Christman se odvolává na zastánce pozitivní svobody, kteří zdůrazňovali, že svoboda by neměla být nahlížena pouze jako absence omezení, ať už vnitřních či vnějších vůči jednajícímu, nýbrž požadovali přemístění zájmu na kvalitu jednání, nikoli pouze na příležitost jednání. „Zastánci tohoto pojetí svobody trvají na tom, že pouhý vznik příležitostí k jednání, po kterých jedinec současně touží (ať už motivy racionálního jednání definuje cokoli), nezaručí občanům podmínky autentické samo-vlády, které ze svobody učiní smysluplný ideál. Pohlížení na svobodu jako kvalitu jednání je konceptuálně odlišné od nahlížení svobody jako absence něčeho, nehledě na to, jak silná se zdá být koncepce onoho „něčeho“.¹⁰⁴

¹⁰² Viz. tamtéž, str. 246. Moore zmiňuje například teoretiky, kteří jsou přesvědčeni, že hodnoty se vztahují k zakořeněným tradicím.

¹⁰³ Viz. tamtéž, str. 246.

¹⁰⁴ Christman, John: Saving Positive Freedom. In: Political Theory, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005), str. 79 – 80. „(...) defenders of such an understanding of freedom insist that merely establishing *opportunities* to act upon

Zakaras hovoří o možné sdílení zkušenosti morální fenomenologie, jelikož každý jedinec je vždy primárně zúčastněným, nikoli pouze externím pozorovatelem dění a prožívání světa. Sdílení této zkušenosti dle něj předpokládá snahu jedinců, aby se plný rozvoj jejich individuálních schopností stal objektivním společenským cílem. Dle Zakarase Berlin nikdy nevěřil, že liberalismus má nějakou potřebu filosofické justifikace. Spíše věřil, že dobrá politika vzniká ze správného sebeporozumění, které je samo o sobě spojeno s lidskou schopností empatie a představitosti. Zakaras Berlinovo zaměření nazývá jako „etický zájem“¹⁰⁵, kde hraje roli pokora k možnostem individuální seberealizace s podporou morální psychologie, která poskytuje informace našemu morálnímu přesvědčení. Berlin tedy dle Zakarase věřil v možnost uskutečnění lidské svobody za podmínek empatie a v lidské přirozenosti spatřoval nepochybnou teleologickou orientaci.

Obdobně i Kocis nakonec odvozuje, že etické a psychologické založení liberalismu je zřejmě více racionální, než Berlin připouští, jelikož určité tradicí osvědčené pravdy o lidské přirozenosti, právech a hodnotovém systému společnosti negativní svobodu vyžadují.¹⁰⁶ Berlin dle něj zachytil dvě konfliktní intuice lidské morální zkušenosti. Žijeme s mnoha konfliktními cíli, a tak musíme strukturovat společnost tak, aby byla ochráněna volba těchto cílů. To je možné pouze tehdy, pokud budeme negativní svobodu nahlížet jako základní hodnotu.¹⁰⁷ Svoboda pro Berlina není dle Kocise prostou licencí a není lehké jí docílit, nýbrž bez ní by všechny ostatní věci chřadnuly. Zaručuje lidem psychickou obranu, že jejich jednání je jejich vlastní a jistotu, že nikdo jiný jim nebude diktovat jejich cíle. Proto je v rámci politického liberalismu definována jako předpoklad.

Ukázali jsme si Berlinovu kritiku řady dominantních systémů, které měly společný předpoklad možnosti objevení jediné racionální hierarchie lidských hodnot, což Zakaras označil jako empirickou chybu a mylnou charakterizaci lidské zkušenosti. Přitom se odvolává na názor Berlina, že rozum a kalkulace mohou dle něj být aplikovány pouze na názory a nižší

one's current desires (or whatever defines the motives of rational action) fails to secure for citizens the conditions of authentic self-government that make freedom meaningful as an ideal. Seeing freedom as a quality of agency is different, conceptually, from seeing it as an absence of something, no matter how robust one's conception of that „something“ turns out to be.“ (přel. M.Z.).

¹⁰⁵ Zakaras, Alex: Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics. In: Political Theory, Vol. 32, No. 4 (Aug., 2004), str. 496. (...), „ethical concerns“. (přel. M. Z.).

¹⁰⁶ Kocis, R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1 (Mar., 1980), str. 51.: „If we are to defend liberty as truer and humane ideal, there must be the truths about humanity and our values which require that liberty.“

¹⁰⁷ Viz. tamtéž, str. 39.

cíle, ale nikdy na konečné cíle.¹⁰⁸ Pokud si ale klademe otázku po způsobu vymezování nižších i konečných cílů, nelze setrvávat pouze v oblasti politické filosofie, je třeba obrátit se k pomocným disciplínám, zkoumajícím jednání jedinců a jejich hodnotový systém.

Stejně tak Kocis odkazuje na nutnost zkoumání vyšších hodnot v rámci psychologie a dodává, že tvrzení, že nelze rozvíjet hodnoty vyšší, aniž jsou zajištěny nižší, samozřejmě není absolutní a je to záležitost psychologická, nikoli politická.¹⁰⁹

Rozevírá se zde pro nás klíčový problém vůbec samotného vzniku a založení hodnot a jejich možného objektivního uplatnění při fundování společenských systémů a idejí, což je stejně původní problém jako přijetí hodnotového pluralismu, který je ovšem na poli politické filosofie nahlížen jako čistý fakt. Otázkou je, odkud ideologie při svém formování čerpají zdroje do svého základu, zda se obracejí k příbuzným disciplínám a jejich poznatky pak formují do podoby principů či předpokladů. Tato otázka pro bude pro naši práci důležitým přechodem k výkladu dané problematiky z perspektivy humanistické psychologie.

2.4 Dilemata humanistického a scientistického přístupu

V prvních dvou kapitolách jsme si na pozadí textů Berlinových komentátorů ukázali různé perspektivy výkladu dvou pojmů svobody a problematiku dílčích filosofických aspektů, které s sebou jejich rozlišení přináší. Viděli jsme, že jak Berlin, tak i jeho komentátoři často odkazují v rámci jednotlivých problémů na potřebu psychologického přezkoumání daného fenoménu, či nutnou interdisciplinární výpomoc při jejich výkladu.

Sám Berlin si ve své práci klade otázku, jakou hodnotu svoboda má a ve kterých vědních oblastech by měla být zkoumána, tedy zda je reakcí na základní potřebu člověka a nebo je jen něčím, co předpokládají jiné základní požadavky a zda je tato otázka empirická a lze ji zodpovědět za pomoci psychologických, antropologických, sociologických či historických faktů.¹¹⁰

Hanley v tomto kontextu přichází s otázkou, zda můžeme na základě pouhé scientistické výzkumné metody vědět, co je třeba dobré znát o politice a politické vědě.

¹⁰⁸ Zakaras, Alex: Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics. In: Political Theory, Vol. 32, No. 4 (Aug., 2004), str. 497.: „Reason and calculation“, writes Berlin, „can be applied only to means or subordinate ends, but never to ultimate ends.“

¹⁰⁹ Kocis, R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1 (Mar., 1980), str. 51-52.: Of course, this is not to say that it is logically impossible for human beings to develop higher values in the absence of lower values, the difficulty confronted in such an effort isn't logical but psychological in nature.“

¹¹⁰ Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 69.

Obrací se k výzkumům posledních let, které se věnovaly přirozenosti samotného zaměření politické vědy v porovnání s vědami ostatními, kde je subjektem zkoumání lidská bytost a účel jejího jednání. Pokud chce politická věda poskytnout jedincům lepší porozumění jim samotným a tudíž i zlepšení jejich životů, je to dle Hanleyho „scientistické ve svém významu, ale humanistické ve svém účelu.“¹¹¹

Hanley odkazuje na Berlina, který odmítá, že by existovala nějaká přirozená věda o politice či o etice. „Co je vědění? Je to vědění ve smyslu vědy? Jsou zde skutečně objevitelé zákony, naučitelná pravidla? Mohou se státníci učit něčemu jako je politická věda – vědě o vztazích mezi lidskými bytostmi navzájem i k jejich prostředí – které spočívá, stejně jako jiné vědy, na systému ověřených hypotéz, organizovaných v zákony, které prostřednictvím řady experimentů a pozorování ustanoví jeden, aby objevili jiná fakta a ověřili nové hypotézy?“¹¹² Představa možnosti odhalení rozsáhlých struktur nebo pravidelností v postupu historických událostí je dle Berlina lákavá především pro jedince fascinované možnou prognostikou a klasifikací přírodních věd. Při vymezování perspektivy naší doby si musíme silně uvědomit hodnotu vědomí struktur o minulosti či budoucnosti, které byly a jsou aplikovány na způsoby pozorování charakterů lidských bytostí a jejich jednání, jejich mravní a politické postoje a tím i na otázky motivace a zodpovědnosti. Dle Berlina totiž při popisu lidského chování uměle vynecháváme pohnutky a cíle jednotlivců. Nejde o to, že zastánci prvního, scientistického přístupu, by si konceptuálně neuvědomovali, že civilizace a národy se skládají z jedinců, kteří je utvářejí. Ovšem přičknuli jim charakter nikoli bytostí, ale pouhých idealizovaných pomůcek k třídění a vysvětlování chování jedinců na základě jejich historicky účinných empirických rysů.

Právě výklad pohnutek a cílů jednotlivců, který byl dosud dle Berlina při popisu lidského chování uměle vynecháván, je dle něj novátorským přínosem a zlomovým momentem v přístupu k člověku na přelomu devatenáctého a dvacátého století, který definitivně ovlivnil nespočet humanitních i scientistických směrů. Berlin obdobně jako Hanley poznamenává, že dějiny politických idejí naší doby tvoří do značné míry střet „spiritualismus a empirismu, intuice a vědecké metody, institucionalismu a

¹¹¹ Hanley, R. Patrick: Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry. In: The American Political Science Review, Vol. 98, No. 2 (May, 2004), str. 327. (...) it is humanistic in its ends even if scientific in its means. (přel. M. Z.).

¹¹² Viz. tamtéž, str. 331.: „What is knowledge? Is it knowledge of a science? Are there really laws to be discovered, rules to be learnt? Can statesmen be taught something called political science – the science of the relationships of human beings to each other and to their environment – which consist, like other science, of systems of verified hypotheses, organised under laws, that enable one, by the use, of further experiment and observation, to discover other facts, and to verify new hypotheses?“ (přel. M. Z.).

individualismu.¹¹³ Ovšem zároveň zdůrazňuje, že dvacáté století s sebou přineslo zcela nový přístup, jehož mocným prvkem byla představa iracionálních nevědomých vjemů, které převažují nad silami rozumu. Objevy na poli psychodynamiky jedinců a jejich sociokulturní podmíněnosti ukázaly, že důvody lidských mínění jsou jinde, než se lidé doposud domnívali.¹¹⁴ Tyto nové objevy umožnily manipulovat s idejemi i lidským myšlením a daly tak vzniknout mnoha davovým ideologiím, které se snažily „výrazy jako „pravdivý“, „správný“ nebo „svobodný“ a jimi označované pojmy redefinovat a půdě jediné aktivity uznávané za hodnotnou, totiž uspořádání společnosti jako hladce fungujícího stroje uspokojujícího potřeby těch jejích příslušníků, kterým je povoleno přežít. Slova a ideje v takové společnosti budou odrážet názor občanů, uzpůsobených tak, aby mezi jedinci docházelo k co možná nejmenšímu tření, ovšem uchovávajících si svobodu k „optimálnímu“ využití zdrojů, které jim jsou dostupné.“¹¹⁵

Nutnost výkladu pohnutek a cílů jedinců pro dostatečné vyložení dvou pojmů svobody a vzniku idejí obecně, jsme si ukázali jak u Berlina, tak i ve výkladu jeho komentátorů. Viděli jsme, že Berlin sice obecně uznává existenci určitých společných hodnot, předpokládaných pojmem mravnosti a lidskosti, ovšem v otázce výkladu jejich neproměnlivosti a definitivnosti přiznává nutnost přezkoumání dané problematiky v příbuzných disciplínách a historické evidenci.¹¹⁶

V poslední kapitole práce si ukážeme, proč jsou právě metody a poznatky humanistické psychologie nejpovolanější pro zodpovězení našich otázek a užitečné rozšíření perspektivy daného tématu. V neposlední řadě si zodpovíme i otázku, zda lze vůbec tak obsáhlé téma, jako je svoboda, vykládat vždy v rámci jedné konkrétní disciplíny a zda je v tomto ohledu mezioborová komunikace nápomocná nebo naopak vede k ještě většímu zastření pojmu.

¹¹³ Berlin, I.: Politické ideje ve dvacátém století, In.: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 84

¹¹⁴ Viz. tamtéž, str. 99 -100.

¹¹⁵ Viz. tamtéž, str. 105.

¹¹⁶ Berlin, I.: Úvod. In: Čtyři eseje o svobodě., Praha: Prostor, 1999, str. 61-62.

3. Humanisticky orientovaná psychologie

3.1 Funkce psychologie v politické vědě a filosofii

Záměrem této práce jsme stanovili poukázání na možné doplnění či rozšíření výkladu Berlinova pojmu pozitivní svobody z perspektivy humanisticky orientované psychologie. V úvodu si ukážeme, jak Berlin definoval hlavní myšlenku jeho díla *Čtyři eseje o svobodě* a na těchto základech si vytyčíme otázky, které jsou aktuální pro náš další výklad a ozřejmí nám potřebu psychologického zakotvení řešených problémů.

„Má ústřední myšlenka zní takto: po všechna staletí zaznamenané historie platilo, že postup intelektuálního úsilí, smysl vzdělání, jádro sporů ohledně pravdivosti či hodnoty myšlenek předpokládá existenci určitých zásadních otázek, jejichž zodpovězení mělo naprosto klíčový význam. Lidé se ptali: Jak platné jsou různé nároky na zajištění nejlepších metod, jak dospět k poznání a pravdě, vznášené tak důstojnými a proslulými obory, jako je metafyzika, etika, teologie a vědy o přírodě a člověku? Jak vést správný život a jak jej odhalit? (...) Jak postupovat při zodpovídání těchto otázek? (...) A stejně jako v metafyzice a etice tomu bylo i v politice. Politický problém se například týkal zjištění, proč by kterýkoli jedinec nebo jedinci měli poslouchat jiné jedince nebo sdružení jedinců.“¹¹⁷

Tyto otázky měly dle Berlina vždy klíčový význam pro způsob života, jelikož všechny klasické nauky vždy byly pokusem o formulování metod, které by zodpověděly tyto otázky způsobem, který je slučitelný s obecným pohledem na svět tazatele a jeho generace. Kolem správnosti zodpovězení otázek týkajících se svobody a autority, cílů států a jednotlivců, suverenity a přirozených práv, se vedly a vedou vleklé spory. Berlin dodává, že i ti největší skeptikové nakonec nikdy nepochybovali o významu těchto otázek, ale pouze o možnosti jejich absolutního a konečného zodpovězení.¹¹⁸

Zásadním mezníkem je pro Berlina proměna ve dvacátém století, které se vyznačuje drastickým krokem v přístupu k řešení těchto otázek. Dle něj se objevila představa, že nejjistější způsob, jak se vyrovnat s oněmi navracejícími se otázkami, spočívá v odstranění těchto otázek. Metodou již nemělo být objasňování významu či původu určitých myšlenek a rozvíjení jejich logických důsledků, nýbrž změna perspektivy, díky které tyto problémy vůbec vznikly.¹¹⁹ A tak se zrodil postup, který zvolily „komunistické a fašistické státy – a všechny

¹¹⁷ Berlin, I.: Politické ideje ve dvacátém století. In: *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Prostor, 1999, str. 101.

¹¹⁸ Viz. tamtéž, str. 102.

¹¹⁹ Viz. tamtéž, str. 102.

ostatní kvazitotalitní a semitotalitní společnosti a společenská i náboženská kréda – při úkolu nastolit politickou a ideologickou konformitu.“¹²⁰

Pro Berlina je o to více naléhavé přezkoumat, na jakých principech stojí tato hnutí a ideologie dvacátého století a co nám jejich analýza prozradí o možné manipulovatelnosti a deformování lidských přání a potřeb a nakonec, jaké z toho vyplývají důsledky pro přezkoumání rozlišení dvou pojmů svobody.

Nyní můžeme shrnout, jaká bude struktura dalšího výkladu naší práce. Fundamentem pro nás budou otázky, které vznáší Berlin. Ovšem rozdělíme si je do dvou částí. První je obecná otázka, která je dle Berlina aktuální v každé době a pomůže nám v objektivním náhledu na tvorbu a funkci společenských idejí. Druhými jsou Berlinovy otázky, které se již konkrétně vztahují k pojmu svobody.

Obecnou a v každé době aktuální otázkou dle Berlina je, proč by kterýkoli jedinec nebo jedinci měli poslouchat jiné jedince nebo sdružení jedinců. V tomto ohledu si Berlin klade za cíl nalezení nejlepšího postupu při zodpovězení této otázky, což bude i naším úkolem. Psychologická perspektiva nám v tomto ohledu nabídne cenné podněty, především pro její odlišnou perspektivu přístupu k daným otázkám. Jejím cílem je sestoupit až k původu a vzniku hodnot a motivací jednání u jedinců, a proto nám nabízí zcela jiné odůvodnění a alternativy zodpovídání daných problémů.

Druhou sadou otázek se Berlin vztahuje už konkrétně k pojmu svobody a sám si ve své práci klade otázku, jakou hodnotu svoboda má a ve kterých vědních oblastech by měla být zkoumána. „Konečně se pak můžeme ptát, jakou hodnotu svoboda má. Je reakcí na základní potřebu člověka a nebo je jen něčím, co předpokládají jiné základní požadavky? A dále, je tato otázka empirická a lze ji zodpovědět psychologickými, antropologickými, sociologickými či historickými fakty? (...) Jakou roli hraje historická, psychologická, sociologická evidence v této sféře při zajišťování pravdivosti či platnosti?“¹²¹ Tyto otázky jsou pro nás základním nosníkem poslední kapitoly práce a jejich postupné zodpovídání tvoří základní skelet při výkladu pozitivní svobody z perspektivy humanistické psychologie.

Tématem naší práce je přezkoumání pojmu pozitivní svobody a seberealizace jedinců ve společnosti z perspektivy humanisticky orientované psychologie. S ohledem na výše uvedený způsobu Berlinova kladení otázek je zřejmé, že se jedná o téma zcela aktuální, ovšem co se týče užívaných metod a poznatků příbuzných disciplín, je jejich možná platnost a empirická evidence otevřeným prostorem. Proto je pro nás nejdříve důležité ujasnit si, jakou

¹²⁰ Berlin, I.: Politické ideje ve dvacátém století. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1999, str. 103.

¹²¹ Viz. tamtéž, str. 69.

funkci může splňovat mezioborová výpomoc při analýze idejí a doktrín a které konkrétní aspekty výkladu pozitivní svobody nám exkurs do psychologie pomůže osvětlit.

Využití psychologických poznatků na poli politické vědy či filosofie nemůže aspirovat na posuzování pravdivosti idejí, nicméně podává důležité poznatky z oblasti subjektivních motivací jednání jedinců. Erich Fromm obhájí užitečnost interdisciplinární komunikace při analýze idejí následovně: „Při studiu psychologického významu náboženské nebo politické doktríny musíme mít především na mysli, že psychologická analýza nezahrnuje posouzení pravdivosti analyzované doktríny. Něco takového je možno posuzovat jenom v pojmech logické struktury problému samého. Analýza psychologických motivací, jež jsou v pozadí určitých doktrín nebo idejí, nikdy nemůže nahradit racionální posouzení platnosti doktrín a hodnot, které implikuje, ačkoli může vést k lepšímu pochopení skutečného významu doktrín, a tím může ovlivnit i posouzení jejich hodnot. To, co může psychologická analýza doktríny ukázat, jsou subjektivní motivace, jež přivádějí člověka k uvědomění si určitých problémů a k hledání jejich řešení v určitém směru.“¹²²

Podpůrné argumenty můžeme čerpat i z poznatku politické psychologie, která je oborem relativně novým, postupně se formovala v průběhu druhé poloviny dvacátého století a v současné době se rozvíjí v evropském a americkém prostředí, kde je nejrozšířenější jako interdisciplinární akademická disciplína.¹²³ Psychologie je zde uplatňována jako pomocná síla při interpretaci motivů jednání jedinců ve společnosti, založení jejich hodnot a s tím související politické participaci na vládnoucích systémech.

Psychologie má tedy v politice a politické vědě rozhodně své nezastupitelné místo, jelikož pokud se bavíme o analýze politických idejí a výběru prostředků a cílů při utváření ideologických doktrín, je vždy bezprostředním axiomem určitá představa o člověku. Politická psychologie má ve svém programu studium psychických komponent politické orientace a jednání člověka, jelikož bez porozumění člověku a motivům jeho chování politologové těžko porozumí utváření společenského fungování. Jak upozorňuje Krejčí, byla by zřejmě přesnějším názvem „psychologie politiky“¹²⁴.

Styčným bodem naší práce je společná výchozí pozice Berlinovy analýzy dvou pojmů svobody a fundamentu humanistické psychologie, a sice důraz na individuální potřeby jedinců ve společnosti, utváření hodnot a možnosti jejich realizace uvnitř vládnoucího systému za podmínek hodnotového pluralismu. Přezkoumáním pojmu pozitivní svobody totiž Berlin

¹²² Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014., str. 59-60.

¹²³ Krejčí, O.: Politická psychologie. Praha: Ekopress, 2004, str. 11.

¹²⁴ Viz. tamtéž, str. 11.

rozevřel širokou oblast možných faktorů ovlivňujících realizaci jedince ve společnosti a vůbec zdůraznil nutnost zpřehlednění rozlišení dvou pojmů svobody. Krejčí poukazuje na fakt, že zatímco Machiavelli se věnoval především individuálním cílům jedince, dnešní politologie pojednává většinou o skupinách a institucích, obrací se od psychologie spíše k sociologii.¹²⁵ Upozorňuje na to, že se vznikem politické psychologie se obrací pozornost opět k analýze individuálních motivů, odlišným způsobem od politické teorie. Zabývá se studiem politického mikrokosmu, tedy nitrem člověka, politickými potřebami jednotlivce, jeho postoji a motivy jednání. Pochopení politického člověka samozřejmě není možné bez přihlédnutí k sociálnímu prostředí, ke struktuře a fungování institucionálních vazeb a sociálních zákonitostí, ale rovněž musí zahrnovat i profil jednotlivce, popřípadě jednotlivců, kteří se na rozhodování podílejí. Právě tento přístup je společný pro Berlina a humanisticky orientovanou psychologii.

Výzkum na poli politické psychologie probíhá v posledních letech v několika oblastech, z nichž pro naši práci bude nejdůležitější výzkum motivací jednání a rozhodování u jedinců a s tím související možnost seberealizace a uplatňování pozitivní svobody ve společenském kontextu.

3.2 Tvorba hodnot a politická socializace

Výchozím bodem kapitoly bude vyložení způsobu, jakým se utvářejí individuální i obecně sdílené hodnoty ve společnosti a z jakých potřeb jedinců vyplývají. Dostojíme tak Berlinou požadavku, abychom při popisu lidského chování uměle nevynechávali pohnutky a cíle jednotlivců. Dále si ukážeme, co je příčinou vzniku jejich patologických verzí, tedy jakým způsobem jsou manipulovatelné a jaký vliv na to má sociokulturní kontext jejich vzniku.

Frommovou výchozí myšlenkou při analýze idejí je stejné zjištění, které jsme si ukázali již u Berlina, a sice že každá společnost odráží vědomí i nevědomí jednotlivců, tedy že „mocnou dějinnou silou se stane idea jen tehdy, když odpovídá naléhavým psychologickým potřebám určitých společenských skupin.“¹²⁶ Proto je dle Fromma důležité zabývat se původně porozuměním motivací jednání jedinců. To je ovšem velmi komplexní záležitostí a Fromm v tomto kontextu upozorňuje, že fundamentálním problémem je už samotné neporozumění významu a původu chtění u jedinců, které bývá v rámci politického

¹²⁵ Krejčí, O.: Politická psychologie. Praha: Ekopress, 2004, str. 11.

¹²⁶ Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014., str. 60.

uspořádání společnosti redukováno do jednoduchých, ovšem idealizovaných vzorců. „Moderní člověk žije v iluzi, že ví, co chce, zatímco ve skutečnosti chce to, co se od něj očekává. Aby to nahlédl, je nutné uvědomit si, že vědět, co vlastně chce, není tak lehké, jak si většina lidí myslí, ale že jde o jeden z největších problémů, jaké musí člověk řešit.“¹²⁷ Proto má význam přezkoumání pojmu svobody a seberealizace jedinců ve společnosti jak v rámci politické filosofie, tak i v psychologickém kontextu, jelikož „skutečnost, že je zvlášť těžké poznat, do jaké míry nejsou naše přání stejně jako naše myšlenky a city skutečně naše, ale jsou do nás vloženy zvenčí, úzce souvisí s problémem autority a svobody.“¹²⁸

Ve svém badatelském záměru a přístupu k výkladu konkrétních fenoménů postupuje psychologie a politická filosofie odlišným způsobem. Psychologie vychází z faktu existence určitých hodnot, které následně zkoumá z hlediska jejich původu a případné patologičnosti. Naopak politická věda a filosofie s nimi operuje jako s předpoklady, vybírá z nich ty, které dle ní tvoří obecně sdílené představy o fungující společnosti a začleňuje je do svého systému. Ačkoli tedy postupují opačným směrem, jsou schopné poskytovat si vzájemně cenné informace ohledně fungování společností a jedinců. Výzkumy politické psychologie nakonec často dokazují, že založení hodnot a příčiny jednání u jedinců jsou obvykle dost odlišné od představ, jaké o nich má politická věda či filosofie, na což ostatně upozorňoval i Berlin.¹²⁹ Krejčí k tomu dodává, že „základní důvod, proč je nutná politická psychologie, tkví v tom, že lidé nereagují bezprostředně na vnější politické podněty. Musí si totiž napřed vytvořit vnitřní obraz těchto stimulů. Ten si ale lidé tvoří na základě již dříve přijatých hodnot.“¹³⁰

Jelikož posuzování politiky v ideologických pojmech je složitá záležitost, kterou dokáže jen opravdu málo lidí, jsou pak právě hodnoty relativně konzistentním způsobem, pomáhající lidem orientovat se v politice. „Politická orientace je tudíž vnitřní kvalitou každého konkrétního politického člověka, která je založená na jeho hodnotách.“¹³¹ Hodnoty jsou zároveň brány jako relativně stabilní proměnná a jsou tudíž nápomocné při interpretaci měnícího se světa, redukuje jeho komplexnost do srozumitelné podoby a vsazují postoje do vcelku vyváženého systému.

¹²⁷ Viz. tamtéž, str. 192.

¹²⁸ Viz. tamtéž, str. 192.

¹²⁹ Na tento problém upozorňuje i samotný Berlin, jak jsme si ukázal v pasážích o racionalismu, kde zmiňuje myslitele jako Dostojevskij, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire aj., kteří zastávali názor, že protože prameny lidského jednání se nacházejí v oblastech, o nichž tehdy hojně uznávaní myslitelé neměli nejmenší tušení. Stejně tak Moore při analýze důsledků hodnotového pluralismu zmiňoval myslitele, kteří byli zastánci irealistické verze pluralismu, tedy přiznávali hodnotám plurální status, ovšem zároveň je popisovali jako nereálné, jelikož jsou pouze nahodilými lidskými konstrukty, než objektivními fakty o světě.

¹³⁰ Krejčí, O.: Politická psychologie. Praha: Ekopress, 2004, str. 92.

¹³¹ Viz. tamtéž, str. 94.

Politické názory většiny lidí pak na poli psychologie nejsou nahlíženy jako výsledek logického uvažování testovaného zkušeností, ale mnohem spíše nevědomého usuzování, které se ustálilo zvykem. V rámci jednotlivce většinou hovoříme o určitém světonázoru coby základní životní orientaci, která slouží i k výkladu nových informací, je silnou emotivní a podvědomou složkou a u dosti jedinců tak pevná, že postrádá sebereflexi.¹³² Uvažujeme-li o ideologiích, jedná se o skupinové hodnoty, jsou skupinovou a systematizovanou částí světového názoru, konkrétně tou částí, která směřuje k odpovědím na otázky spojené s politikou. Ideologii nakonec Krejčí definuje jako „světonázorovou orientaci velkých skupin a tříd, která přináší relativně systematizovaný souhrn základních hodnot, cílů, ale i představ o vhodných prostředcích politiky.“¹³³ Společným předpokladem politické filosofie i psychologie je, že žijeme v podmínkách, kdy svět nelze pochopit v jeho komplexnosti, a tak nám ideologie nabízí stereotypní zjednodušení obrazu sebe a ostatních a je tedy, ač ne zcela bezpečnou, ale nezbytnou a tudíž užitečnou kognitivní zkratkou.¹³⁴

Fromm shrnuje dva základní úkoly, které může analýza idejí splnit. Jednak může „určit závažnost, jakou má určitá idea v celku ideologického systému. Druhým je určit, zda tu jde o racionalizaci, jež se liší od skutečného významu myšlenek.“¹³⁵ V kontextu těchto dvou úkolů se nyní zaměříme na výklad pozitivní svobody z perspektivy zástupců humanisticky orientované psychologie a doplníme tak náš výklad o důležité poznatky, které nejsou předmětem zkoumání politické filosofie.

3.3 Humanistická psychologie

V úvodu je třeba poznamenat, že zatímco Fromm ve svém díle běžně užívá distinkce pozitivní a negativní svobody, Maslow, Rogers i zástupci existenciální axiologie užívají terminologii vlastní. Většinou užívají termínů jako seberealizace, či sebeaktualizace, ovšem vždy je třeba v individuálním myšlenkovém kontextu daného autora osvětlit, v jakém vztahu je zvolený termín k Berlinově rozlišení dvou pojmů svobody. Centrální témata jejich výzkumu jsou klíčovým doplněním naší práce a zodpovídají otázky, které si ve svých esejích

¹³² Současná kognitivní psychologie upozorňuje na to, že lidé jednají na základě jejich interpretujícího vnímání, na základně obrazu či představy o problému, nikoli na základě povahy problému či daného prostředí. Určující je tedy jejich názor na skutečnost, nikoli skutečnost sama.

¹³³ Krejčí, O.: Politická psychologie. Praha: Ekopress, 2004, str. 96.

¹³⁴ Viz. tamtéž, str. 97.

¹³⁵ Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014., str. 62.

klad i Berlin. Hlavním okruhem jejich přístupu je tvorba a funkce hodnotového systému, což nám nabídne cennou perspektivu. Jak jsme si ukázali, hodnoty jsou vždy formulovány do podoby idejí či předpokladů a tvoří tak jádro ideologií a doktrín. Zástupci humanistické psychologie odkazují ve svých závěrech na výsledky výzkumů z klinické praxe, a tak nám pomohou osvětlit, zda mohou být ideje racionalizacemi a nakolik jsou závažné v rámci ideologie, což Fromm vytyčuje jako úkoly analýzy idejí. Dále nám jejich výklad pomůže zodpovědět jednak Berlinovu obecnou otázku donucování, tedy proč by měli jedinci někoho poslouchat, ale i jeho konkrétní otázky, tedy jakou hodnotu svoboda má a jakou funkci má psychologická evidence při jejím zodpovídání. Přístup humanistické psychologie se tedy pro osvětlení problematických aspektů pozitivní svobody jeví jako velmi vhodný, jelikož ve svém programu, kdy se zabývá původem hodnot a faktory možné seberealizace jedinců, se snaží primárně zodpovědět otázku „Kdo mi vládne?“.

Humanistická psychologie je vedle behaviorismu a psychoanalýzy označována jako třetí síla v psychologii. Vznikla v padesátých letech dvacátého století a ve svém programu se vymezila vůči tehdy uznávanému behaviorismu a Freudově psychoanalýze. Psychiku nahlíží jako možnost životní integrity, a proto směřuje k co nejširšímu využití a pochopení lidského potenciálu. Vymezuje se vůči pozitivistickým zjednodušením na bázi behaviorismu, který prezentuje člověka coby pasivní objekt, který pouze přijímá a reaguje na vlivy vnějšího prostředí. Psychoanalytické exkursy do nevědomí neodmítá, ale snaží se v rámci studia politického rozhodování zohledňovat motivy, potřeby a meze racionálního rozhodování.

Jako směr není tvořena a vedena jedním zástupcem, ačkoli zásadní roli při jejím vzniku sehrál Abraham Maslow, nýbrž shromažďuje psychology, kteří dříve příslušeli ke směrům jiným a zajímali se o dle nich zanedbávané a zpochybňované jevy, jako seberealizace, růst osobnosti a hodnoty člověka. Mezi společné postuláty zástupců humanistické psychologie patří analýza lidského prožívání a zájem o vyšší lidské vlastnosti, jako například svobodu volby, hodnocení či seberealizaci.¹³⁶ V centru jejich teorií stojí zdůrazňování individuálního významu člověka a primární zájem o hodnocení lidského bytí, tedy důstojnosti, plnosti existence a štěstí člověka.¹³⁷ Obecnou definicí bychom ji mohli

¹³⁶ Humanistická psychologie se zabývá širokým spektrem otázek. Při svém zrodu se nově vzniklá organizace humanistické psychologie formálně vymezila následovně: „Humanistická psychologie se v první řadě zabývá těmi lidskými schopnostmi a možnostmi, které mají slabé nebo žádné systematické zařazení v pozitivistické, v behaviorální nebo klasické psychoanalytické teorii: jde např. o lásku, tvořivost, já, růst, organismus, základní uspokojení potřeb, seberealizaci, přirozenost, vělost, transcendenci vlastního já, objektivitu autonomii, odpovědnost, smysl, férovou hru, transcendentní prožitky, duševní zdraví a podobné pojmy.“ Viz. Yalom, I. D.: Existenciální psychoterapie. Praha: Portál, 2006, str. 27.

¹³⁷ Cakirpaloglu, P.: Psychologie hodnot. Olomouc: Olomouc, 2009., str. 207.

nazvat jako „učení o osobnosti jako celku se zvláštním zájmem o hodnoty a morální dynamismy lidské aktivity.“¹³⁸

Pro naši práci budou výchozí myšlenky čelních představitelů americké linie humanistické psychologie, Abrahama Maslowa a jeho výkladu hierarchie lidských hodnot a Carla Rogerse a jeho na osobu orientovaného přístupu. Na jejich myšlenky a perspektivu popisu realizace osobnosti navázal později i Erich Fromm, který je představitelem humanisticky orientované neopsychoanalýzy a v našem výkladu má zásadní roli, jelikož ve své analýze zasadil realizaci jedinců do širšího sociokulturního kontextu vlivů na člověka a jeho sebezvoj.

Pro náš výklad je důležité, že právě humanistická psychologie má ve svém základu pozornost zaměřenou na problematiku kognitivního procesu, tudíž otázky „Jak?“ a „Proč?“, jelikož se zajímá o to, jakým způsobem a vlivem kterých příčin se utváří sebeporozumění člověka i jeho následné jednání ve vnějším světě.¹³⁹ Na poli psychologie a přístupu k člověku tak probudila stejnou otázku, na jejíž naléhavost upozornil i Berlin na poli politické filosofie analýzou pojmu pozitivní svobody.¹⁴⁰

Zatímco teoretikové politické filosofie stavějí svá přesvědčení o fungování společnosti na pozorování reality, dějinně prokázaných konfliktech a funkci idejí, humanistická psychologie má ve svém základu poznatky z experimentální a klinické praxe, která zkoumá přirozené pudy, původ přání a tužeb jedinců a jejich možné uplatnění či deformace ve společenském kontextu. Společným předpokladem humanistické psychologie a Berlinovy analýzy je všeobecné sdílení určité morální zkušenosti, jejíž funkci jsme si v mnoha analogických opisech ukázali u Moora, Zakarase, Hanleyho a Kocise v oddíle věnovaném hodnotovému pluralismu. Zakaras hovoří o sdílení zkušenosti morální fenomenologie, kdy je člověk skrze vlastní zážitky schopen porozumět i druhým lidem a budovat mezilidský kontakt na vzájemném respektu.¹⁴¹ Důležitý postřeh k tomu dodává Moore, který vykládá sdílení společné morální zkušenosti i přes fakt, že nesdílíme stejné hodnoty. Ukážeme si, že v rámci klinické praxe došel Maslow i Rogers ke stejným závěrům, ovšem navíc vysvětlují i psychologické zakotvení potřeb přijetí, sounáležitosti a vzájemné empatie.

¹³⁸ Viz. tamtéž, str. 207.

¹³⁹ Naopak behaviorální přístup se vždy zabýval otázkami „Co?“ A „Kdy?“, tedy co a v jakém okamžiku působí na adaptaci a chování živých bytostí, které je v behaviorálním kontextu vnímáno jako plně determinované. Obdobně i dosavadní politická filosofie analyzovala faktický stav fungování společností, ale nesestupovala k přezkoumání původu potřeb jedinců. (viz. Cakirpaloglu, P.: Psychologie hodnot. Olomouc: Olomouc, 2009., str. 207 -208).

¹⁴⁰ Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In.: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1998, str. 230 – 258.

¹⁴¹ Zakaras, Alex: Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics. In: Political Theory, Vol. 32, No. 4 (Aug., 2004), str. 498.

Druhým společným předpokladem Berlinovy analýzy a závěrů humanistické psychologie je vyvrácení determinismu v oblasti lidského jednání a cílů. Determinismus jednání byl obhajovaný behaviorismem a psychoanalýzou, ovšem zástupci humanistické psychologie na základě své klinické praxe učinili základním axiologickým postojem názor, že člověk je přirozeně dobrý, jelikož základní tendencí zdravého jedince je směřování k naplnění vlastní přirozenosti. „Zdá se, že vnitřní podstata, tak, jak ji známe, není implicitně, primárně nebo nutně zlá. Základní potřeby, (...) základní lidské emoce a lidské potenciály jsou spíše zcela neutrální, premortální nebo pozitivně dobré.“¹⁴² Humanistická psychologie ani Berlin se ve svých konceptech nesnaží ignorovat vlivy vnějšího prostředí. Vyvrácení determinismu stavějící na jednoduchém argumentu svobodné volby a zodpovědnosti může působit velmi povrchním dojmem. Nicméně schopnost morálního úsudku a zodpovědnosti jedince zastává dle nich tak silnou a samozřejmou pozici, která je utvrzována v každodenních situacích volby, že jejich možné zapříčinění nepřipouští.

Otázkou ovšem je, na jakých základech je schopnost morálního úsudku a zodpovědnosti vybudována, tedy z jakého hodnotového rámce ji každý jedinec utváří. V úvodu práce jsme upozornili na Berlinův požadavek přezkoumání psychologické evidence v oblasti svobody a původu hodnot. Hodnoty jsou totiž nakonec určujícím faktorem v otázce, jakým „směrem“ je svoboda jedince orientována a zda je tedy dosažitelnou ideou. Původem hodnot a jejich hierarchickou strukturou se na poli humanistické psychologie zabýval Abraham Maslow.

3.3.1 Hierarchie hodnot u Maslowa

Maslow svoji analýzu hodnot zahajuje upozorněním na současnou nejednoznačnost sémantického významu pojmu hodnoty. Dnešní heterogenní pojem hodnoty dle něj zahrnuje „různorodé a nejasné pojmy“¹⁴³, a proto navrhuje vlastní řešení. Zásadním předpokladem jeho koncepce je nemožnost vysvětlování individuálního chování pomocí fyzikálních zákonů.¹⁴⁴ Maslow hodnoty chápe jako „instinktivní připravenost člověka pro vývoj vlastních potenciálů

¹⁴² Maslow, A. H.: *Toward a psychology of being*. Princeton : Van Nostrand Reinhold, 1968., str. 3.: „This inner nature, as much as we know of it so far, seems not to be intrinsically or primarily or necessarily evil. The basic needs (...), the basic human emotions and the basic human capacities are on their face either neutral, pre-moral or positively „good“.“ (přel. M. Z.).

¹⁴³ Maslow, A. H.: *Fusions of Facts and Values*. *American Journal of Psychoanalysis*, 1963, str. 120.: „we can think of the concept „values“ as a big container holding all sorts of miscellaneous and vague things.“ (přel. M. Z.).

¹⁴⁴ Cakirpaloglu, P.: *Psychologie hodnot*. Olomouc: Olomouc, 2009., str. 208.

v souladu s danou kulturou, používá však pojem intrinsické hodnoty, čímž zdůrazňuje jejich pudovou podstatu.¹⁴⁵ Maslow vybudoval hierarchický systém hodnot, v němž je realizace vyšších, růstových potřeb (seberealizace) podmíněna alespoň základním uspokojením potřeb nižších, nedostatkových (fyziologické potřeby, bezpečí), které jsou v jeho pojetí významnější.

Svoji koncepci o biogenetických tendencích člověka rozšířil v učení o „metamotivech“ neboli „B-hodnotách.“¹⁴⁶ Cílem realizace jedince je dle Maslowa vývoj jeho hodnot v systém dynamických regulátorů jednání, kdy je současně omezováno působení potřeb nižších, což by mělo vést k „plnému rozvoji lidských bytostí.“¹⁴⁷

Pro náš výklad je důležité, že proces hodnocení u jedince je pro Maslowa zároveň synonymní s pojmem zdraví či normality. Seznam metamotivů, které směřují člověka k všestranné realizaci jeho potenciálu, je vždy doplněn o jejich negativní patologické antihodnoty. Na rozdíl od neurotických jedinců je pak zdravý seberealizovaný jedinec schopen získat zkušenost takzvaných „vrcholných“ zážitků. Maslow je definuje jako vrchol sebeaktualizačního procesu, který transformuje lidskou psychiku a interpersonální vztahy ve zcela nevšední druh existence „vysokého stupně vlastního vývoje, zdraví, pocitu vlastního naplnění.“¹⁴⁸ Nakonec definuje takzvané „B-kognice“¹⁴⁹, které jsou druhem poznání v pokročilém stadiu sebeaktualizace, kdy je jedinec schopen pronikat do podstaty věcí takových, jaké skutečně jsou, bez ohledu na osobní zájem či jejich užitečnost. Důležité je, že sebeaktualizovaná osobnost je takto schopna rozlišovat klam od reality a v průběhu jednání je v souladu s vnitřní autonomní morálkou. Naopak jedinci, kteří nejsou seberealizovaní, jednají dle Maslowa pod působením vnější autority nebo pod vlivem běžného procesu hodnocení a mají tendence ke konformismu. Jako příčinu těchto tendencí definuje Maslow trvalé neuspokojení nižších potřeb, což způsobuje, že takoví jedinci jsou orientováni na nedostatek a jsou náchylní k neurotickým onemocněním. V opačném případě jsou lidé orientováni na růst a uvědomují si svůj vlastní potenciál pro seberealizaci. Tito jedinci nejsou řízeni sociálními či environmentálními vlivy, jejich determinanty jsou vnitřní. „Sami udávají zákony jejich vlastní podstaty, jejich možnosti a schopnosti, jejich talent, skryté zdroje, tvůrčí podněty, potřebu

¹⁴⁵ Viz. tamtéž, str. 208.

¹⁴⁶ Zde je „B“ užíváno jako zkratka anglického originálu „Being“, tedy „bytí“ nebo „růst“.

¹⁴⁷ Maslow, A. H.: *Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value-Life*. Journal of Humanistic Psychology, 1967, 7 (2), str. 37.: „(...) the most highly developed persons“ (přel. M. Z.) .

¹⁴⁸ Maslow, A. H.: *Toward a psychology of being*. Princeton : Van Nostrand Reinhold, 1968., str. 3, str. 71.: „ (...) a high level of maturation, health, and self-fulfillment“ (přel. M. Z.).

¹⁴⁹ Zde z anglického originálu „Cognition of Being“.

poznat sama sebe a stávat se stále více ucelenými a sjednoceným, stále více si uvědomovat, kým ve skutečnosti jsou, co ve skutečnosti chtějí, jaký je jejich úděl, či místo či osud.“¹⁵⁰

Zde je třeba si všimnout, že v rámci humanistické psychologie nalézáme ucelený systém hierarchicky vystavěných hodnot, otázka potřeby jejich naplnění a vzájemného podmiňování se pak v koncepcích jejich představitelů liší. Berlin je v otázce hodnot nejistý a i když se ve svém výkladu zmiňuje o hodnotách přenášených tradicí, uznává svoji nejistotu v otázce, které jsou definitivní, neproměnlivé a jejich přezkoumání deleguje do oblasti psychologie. Na pozadí rozlišování vyššího a nižšího já popisuje možnost ztrocení nižšího já pudovostí či vášněmi, a tak by mělo vyšší já „vládnout“ a v rámci pozitivní svobody určovat jedinci co má či nemá činit. S ohledem na Berlina bychom zřejmě mohli říct, že sebeaktualizovaná osobnost je jedinec, kterému se plně podařilo dosáhnout svobody pozitivní.

Teorie metamotivací je tak pro Maslowa završením jeho hierarchické koncepce hodnot a dodává, že „metamotivace nenastává automaticky po uspokojení základních potřeb“¹⁵¹, ovšem díky vlastní specifické dynamice, kterou nelze ztotožňovat s mechanismy, které fungují u potřeb nižších.

Maslow ve svých analýzách operuje většinou s aktuálním stavem člověka, tedy úrovní jeho sebeaktualizace, což nikterak nesnižuje výpovědní hodnotu jeho závěrů, ke kterým ve svém mnohaletém výzkumu došel. Ovšem pro záměr naší práce je třeba dojít ještě o krok dále, tedy k samotnému vzniku hodnot a motivaci jejich výběru u jedince, což nakonec ovlivňuje i jeho schopnost dosáhnout samotné sebeaktualizace. V úvodu této kapitoly jsme zdůraznili význam psychologické analýzy idejí a doktrín, která dle Fromma může ukázat, jaké jsou subjektivní motivace jedinců pro volbu určitých hodnot. Jedná se ovšem o velmi komplexní záležitosti a dle Fromma je fundamentálním problémem je už samotné neporozumění významu a původu chtění u jedinců, což vidí jako jeden z největších problémů, jaké musí člověk řešit.¹⁵²

Teoretikové politické vědy či filosofie s hodnotami jednoduše operují jako s fakty reprezentujícími potřeby jedinců společnosti, které objektivizují do určité formy, tedy

¹⁵⁰ Maslow, A. H.: *Toward a psychology of being*. Princeton : Van Nostrand Reinhold, 1968., str. 3, str. 35: „They are the laws of their own inner nature, their potentialities and capacities, their talents, their latent resources, their creative impulsis, their need to know themselves and to become more and more integrated and unified, more and more aware of what they really are, of what they really want, of what their call or vocation or fate is to be.“ (přel. M. Z.).

¹⁵¹ Maslow, A. H.: *Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value-Life*. *Journal of Humanistic Psychology*, 1967, 7 (2), str. 2.: „Metamotivation now seems not to ensue automatically after basic-need-gratification.“

¹⁵² Ukázali jsme si, že výzkumy politické psychologie nakonec často dokazují, že založení hodnot a příčiny jednání u jedinců jsou obvykle dost odlišné od představ, jaké o nich má politická věda či filosofie.

nezabývají se tím, zda jsou zdravou či patogenní formou a jakým způsobem u jedinců vznikly. Pro Maslowa je ale proces hodnocení nakonec i synonymem duševního zdraví a v tomto ohledu pro příklad odkazuje na současné metapatologie, které vykládá jako selhání jedinců v ekonomicky vyspělých zemích a nazývá je stavy hodnotové prázdnoty. Hovoří především o mladých lidech, trpících nedostatkem životních hodnot a smyslu, kteří mají v podmínkách materiálního přebytku dost často tendenci opovrhovat uspokojování potřeb nižších, které by jim umožnily vznešenější život.

Maslow zde v podstatě líčí protikladnou perspektivu, než s jakou jsme se setkali u Macphersona, který se snažil Berlinův pojem negativní svobody ztotožnit s jejími podmínkami, což by konkrétně v jeho výkladu znamenalo primární orientaci na zajištění blahobytu. V tomto ohledu je jeho požadavek identický s přístupem Maslowa, který upozornil na pudovou podstatu hodnot a nutnost primární realizace hodnot nižších. Srovnáme-li ovšem Macphersonův apel na potřebu základního blahobytu a Maslowovy závěry o metapatologiích, plynoucích z nadměrného blahobytu, ukáže se jako evidentní, že jak nedostatečný, tak i přehnaný blahobyt se stává frustrujícím faktorem. Tím zodpovídáme i Kocisovu otázku, zda lze rozvíjet hodnoty vyšší, aniž jsou zajištěny nižší, ovšem ani v otázce nutnosti primární realizace nižších hodnot nejsou současné psychologické směry jednotné a Maslowova hierarchická struktura hodnot není paušálně uznávanou, ačkoli všeobecně hojně akceptovanou teorií. Opačný přístup si ukážeme u představitelů existenciální axiologie.

3.3.2 Rogersův klientocentrický přístup

Rogers se stejně jako Maslow vymezuje vůči klasickému freudismu, který stanovil lidskou podstatu jako zlou a nahlíží člověka jako přirozeně dobrého, směřujícího k optimálnímu růstu a seberealizaci v rámci jeho možností. Na základě své dlouholeté klinické praxe definuje stávání se bytostí a individuální růst jako univerzální lidský cíl, kterého, ať už vědomě či nevědomě, se snaží dosáhnout každý jedinec. Zanedbávání této potřeby a upadání do konformismu vůči podmínkám vlastního okolí pak dle Rogerse způsobuje existenciální zoufalství. Proto apeluje na autonomní pohyb jedince k vhodnému cíli, kdy si jedinec svobodně volí takové prostředky a cíle, které mu umožní autonomii a kdy „leží těžiště hodnocení v člověku, nikoli v jeho okolí.“¹⁵³

¹⁵³ Rogers, C.: Způsob bytí. Praha: Portál, 1998., str. 143.

Všimněme si, že Rogers i Maslow tedy operují s jedincem, který se nachází v pozici svobody pozitivní a její uplatňování vykládají jako přirozenou a zároveň nutnou součást rozvoje každého jedince, který by se v opačném případě nacházel v situaci existenciální či hodnotové prázdnoty. Důležité je ovšem jejich zdůraznění, že optimální růst jedince musí probíhat vždy v rámci jeho možností, které jsou individuální. Oblast svobody pozitivní je tedy garantována, problematickým se stává uvědomění limit vlastního potenciálu, který je jedinec schopen v daném prostoru realizovat. Úroveň seberealizace je tedy závislá na schopnosti odhalení a zužitkování individuálních schopností jedince, nikoli na sjednocení vnějších podmínek, jelikož ty svobodnou realizaci automaticky nezaručují. Jádrem toho mylného předpokladu jsme si ukázali i na pozadí politické filosofie, a sice ve výkladu Macphersonova požadavku, který prosazoval ztotožnění svobody s jejími podmínkami, nicméně Berlin apeluje, že zajištění podmínek svobody slouží především k zaručení sociální spravedlnosti a rovnosti práv pro všechny, ovšem není totožné s automatickým dosažením svobody samotné. Fakt, že se spousta jedinců ocitá v situaci existenciálního zoufalství, je v klinické praxi vysvětlován právě neschopností jedinců vymezit si rámec vlastního potenciálu. Rogers a Maslow se ve své praxi zabývají projevy daného fenoménu. U Fromm si naopak ukážeme, že se snažil analyzovat konkrétní příčiny existenciálního zoufalství.

Ve svém díle „*On becoming a person*“¹⁵⁴ shrnul Rogers čtrnáct principů seberealizace, které definoval na základě dlouholeté klinické praxe jako předpoklady růstu a pěstování autentických hodnot.¹⁵⁵ Pro naši práci jsou důležité následující tři postřehy.

„Fakt, že jsem schopen pochopit i jiné lidské bytosti, má pro mne obrovskou hodnotu.“¹⁵⁶ Rogers apeluje na bezpodmínečné porozumění druhým lidem a jejich nezištné akceptování, což je pro něj fundamentální podmínka zdravých mezilidských vztahů.

„Zkušenost mě naučila, že lidé jsou v podstatě pozitivně zaměřeni.“¹⁵⁷ Každý jedinec touží po dosahování pozitivních cílů, které podporují jeho utváření hodnot a proces sebeaktualizace.

„Nejlepším zjištěním o životě je fakt, že v jeho procesu plynulé změny není nic předem pevně dáno.“¹⁵⁸ Rogers tedy odmítá determinovaný životní scénář, život chápe jako

¹⁵⁴ Rogers, C.: *On becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*. London: Constable & Company Ltd., 1961.

¹⁵⁵ Viz. tamtéž, str. 15 – 27.

¹⁵⁶ Viz. tamtéž, str. 18.: „I have found it of enormous value when I can permit myself to understand another person.“ (přel. M. Z.).

¹⁵⁷ Viz. tamtéž, str. 26.: „It has been my experience that persons have a basically positive direction.“ (přel. M. Z.).

¹⁵⁸ Viz. tamtéž, str. 27.: „Life, at its best, is a flowing, changing process in which nothing is fixed.“ (přel. M. Z.).

proces neustále se měnících situací a nových zkušeností, proto v rámci humanistické psychologie hovoříme o psychodynamickém pojetí jednání člověka.

První dva principy jsou v podstatě totožné s obhajobou sdílení morální zkušenosti a jejich důsledků, kterou jsme viděli u Moora, Hanleyho, Zakarase a Kocise. Rogers vychází především ze své klinické a terapeutické praxe, a proto je jeho myšlenkový postup orientován vždy již na vztah jedince vůči okolí, či jinému jedinci, na možnost fungování mezilidské komunikace, coby předpokladu vybudování zdravých vztahů a tím i společenského soužití. Pro psychický růst je dle něj nutná integrace tří psychických kvalit. Jednak upřímnosti, tedy otevřenosti a schopnosti emocionálního prožívání druhých lidí, zadruhé přijetí, tedy bezpodmínečného a upřímného vztahu k lidem a akceptace všech členů společnosti a nakonec empatie, tedy přijetí cizích myšlenek a emocí takových, jaké ve skutečnosti jsou. Pak tedy „prožívat stav empatie či být empatický znamená vnímat vnitřní referenční rámec druhého člověka s přesností, emocionálními složkami a významy, které k němu patří tak, jako bych byl oním člověkem, avšak aniž bych kdy ztratil onu dimenzi 'jako by'. Znamená to tedy cítit bolest nebo radost druhého tak, jak ji cítí on a vnímat jejich příčiny stejně, jako je vnímá on, avšak bez toho, že bych pozbyl vědomí toho, že je to, jako bych já cítil bolest či radost a podobně. Ztratím-li tuto dimenzi 'jako by', pak se jedná o identifikaci.“¹⁵⁹

Ukázali jsme si, že Berlin vychází z přijetí hodnotového pluralismu jako faktu o lidské existenci a primárně se zasazuje o vymezení svobody negativní. Rogers vychází ze stejného předpokladu a zároveň klade důraz na skutečnou empatii k možnému prožívání druhé osoby, tedy opírá se o zkušenost morální fenomenologie a tím i respektování druhých lidí. Pokud bychom ovšem v rámci sdílení zkušenosti propadli identifikaci, před kterou varuje Rogers, hovoříme pak dle něj o možném úniku, tedy tendencím ke konformismu. A právě na těchto základech spočívá předpoklad, který jsme zmiňovali v kapitolách o racionalismu, tedy snaha o nalezení určitého platného principu, na němž se shodnou všichni jedinci ve společnosti. Psychologické základy těchto hnutí a snaha jedinců identifikovat se s něčím vnějším je ovšem v rámci humanisticky orientovaných psychologických přístupů interpretována jako patologický jev, ačkoli je velmi běžným, jelikož je zpravidla reakcí na vnější podmínky. V Berlinově výkladu jsme si tyto snahy o identifikaci ukázali jako možné varianty úniku před individuální seberealizací, ať už jako „útěk do hradu v nitru“ nebo jako formu různých dějinných systémů, stojící na racionálních a paternalistických základech. Z perspektivy humanistické psychologie se ovšem jedná o zcela regulérní formy pozitivní svobody, i když v

¹⁵⁹ Rogers, C.: Způsob bytí. Praha: Portál, 1998., str. 125.

jejich patologické formě. Důležité ovšem je, že jako jejich příčina bývá nahlížen vládnoucí systém a instituce, které se stávají represivními v rámci svobody negativní, což si podrobněji ukážeme ve výkladu Frommova přístupu k dané problematice, který tuto otázku rozevřel a dále analyzoval.

Berlin a Rogers rozhodně nejsou v opozici, co se výkladu vztahu k druhým bytostem týče. Berlin si ovšem uvědomoval, na jakých principech se zakládá nebezpečí fenoménu identifikace, a proto raději nebo spíše logicky, obhajuje primární prosazování svobody negativní. Berlinovi komentátoři zdůrazňovali humánnější apel a etický rozměr jeho analýzy dvou pojmů a v tomto kontextu tak stejně jako Maslow a Rogers upozornili na potřebu respektu k individualitě a možné realizaci každé lidské bytosti. Zřejmě bychom jejich přístup mohli ztotožnit pozicí, kterou jsme si ukázali u Christmana a Taylora, kteří obhajovali nutnost primárního prosazování autentického rámce druhů lidského jednání, a až následně zaměření na výčet možných omezení, což je separátní oblast zkoumání. Otázkou ovšem zůstává, zda v takové pozici neopomínají až příliš zásadní faktory původního zasazení jedince do nějakého vždy již existujícího společenského uspořádání.

Psychologickými příčinami těchto jevů, společensky podmíněnými vlivy na jejich utváření a důvodem jejich enormně častého výskytu u současného člověka se budeme zabývat v pasážích Frommova sociokulturního přístupu.

3.4 Humanisticko - existenciální axiologie

Existenciální analýza¹⁶⁰ je stejně jako humanistická psychologie řazena do kategorie dynamických terapií a ve svém základu čerpá tematicky z přístupu a základních myšlenek zástupců filosofie existencialismu. Ti charakterizují život jako tvůrčí proces, kde hraje ústřední roli svoboda a zodpovědnost za následky předchozích rozhodnutí. Zakladatelem logoterapie, tedy terapeutického směru užívajícího metod existenciální analýzy, je Viktor Emil Frankl, který se v rámci svého učení se zabývá možnostmi překonání existenciální krize člověka. Mezi základní záležitosti, které tvoří obsah existenciálně dynamického konfliktu u jedince, se obecně řadí smrt, svoboda, osamělost a ztrátu smyslu.¹⁶¹

¹⁶⁰ Existenciální analýza“ či „logoterapie“ je označení pro psychoterapeutický směr, zvaný „třetí vídeňská škola psychoterapie“. Rozpracovává teoretický i praktický přístup k otázkám životního smyslu, svobody a zodpovědnosti. Viz Längle, A.: Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza. Brno: Cesta, 2002. 78s, str. 7 – 10.

¹⁶¹ Yalom, I. D.: Existenciální psychoterapie. Praha: Portál, 2006, str. 16 -17.

Zástupci existenciální analýzy odkazují na časté bagatelizování významu svobody a zodpovědnosti a jejich převádění na povrchní význam, kdy jsou často vykládány jako subjektivní a objektivně nedefinovatelné kvality.¹⁶² Pro náš výklad je třeba zdůraznit, že existenciální analýza zakládá svůj fundament na poznatcích z klinické praxe, kde je pozitivní svoboda nahlížena jako automatický předpoklad, přirozená součást člověka, který je neustále stavěn před rozhodnutí a volby, které jsou ovšem vždy jeho. Determinismus v oblasti lidské svobody vyvrací stejně důrazně jako představitelé humanistické psychologie. V praxi se zabývá konflikty vnitřních, vědomých i nevědomých sil, ovšem s předpokladem, že „přesnou povahu nejhlubších vnitřních konfliktů nikdy není snadné identifikovat.“¹⁶³ Yalom upozorňuje na fakt, že „klinický psycholog pracující s postiženým pacientem málokdy dokáže zkoumat prvotní konflikty v jejich nejčistší formě“¹⁶⁴, jelikož při práci s každým jedincem se vždy vyjeví nesmírně složitá sada problémů, u kterých fungují mechanismy vytěsnění, popření či symbolizace.

Ve Frankově přístupu má primární místo touha člověka po utváření vlastního života a soužití s druhými lidmi a tím i zodpovídání otázky životního smyslu, což je vždy prvotní před okolnostmi, za nichž život probíhá. Ve srovnání s Berlinem a Frommem je třeba poznamenat, že v rámci existenciální analýzy je rozsah individuální svobody a možné ovlivňování situací zaujetím postoje zcela dominantním faktorem a jedinci je v tomto ohledu přiznána obrovská síla. Mohlo by se zdát, že Frankl zcela opomíjí společenský kontext a jeho vlivy na jedince, proto je ale důležité vyložit si, z jaké perspektivy s pojmem svobody existenciální analýza operuje.

Existenciální analýza zakládá svůj přístup na pojetí svobody velmi svérázným způsobem a analýza potenciálu osobnosti a jeho vlivu na proces osvobozování má ústřední úlohu. Jak poznamenává Längle: „Ne každý psychotherapeutický směr klade důraz na svobodu, případně „osvobození“ člověka tak, jak to činí Fredova psychoanalýza nebo existenciální analýza.“¹⁶⁵

Svoboda je v rámci existenciální analýzy definována jako jedna z ústředních životních skutečností, která tvoří obsah existenciálního dynamického konfliktu. Jedná se konflikt, který

¹⁶² Viz. Längle, A.: *Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza*. Brno: Cesta, 2002., str. 11 - 18., nebo Yalom, I. D.: *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, str. 11 – 24.

¹⁶³ Yalom, I. D.: *Existenciální psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, str. 14.

¹⁶⁴ Viz. tamtéž, str. 14.

¹⁶⁵ Längle, A.: *Existenzanalyse der Freiheit – Zur lebenspraktischen und psychotherapeutischen Fundierung personaler Freiheit*. In: Bauer E (Hrsg) *Freiheit in philosophischer, neurowissenschaftlicher und psychotherapeutischer Perspektive*. München: Fink, 147 – 182., str. 152. „Nicht jede Psychotherapie legt den Schwerpunkt auf die Freiheit bzw. „Befreiung“ des Menschen, wie es die Freudsche Psychoanalyse oder die Existenzanalyse tun.“ (přel. M. Z.)

pramení „z konfrontace člověka s podmínkami existence“¹⁶⁶, přičemž ony podmínky jsou definovány jako vnitřní charakteristiky člověka, jsou jeho nedílnou součástí a hrají zásadní roli v konfrontaci člověka s vnějšími podmínkami a vlivy. „Svoboda člověka je vždy podmíněná, (...), svoboda spočívá v podstatě ve schopnosti umět zacházet s vnějšími a vnitřními podmínkami (...), pro praktickou psychologii je proto podmínkou svobody střetnutí vnějších možností se subjektivními schopnostmi.“¹⁶⁷

V kontextu logoterapie jako současného psychoterapeutického směru je tudíž primárním záměrem soustředit se na analýzu a realizaci subjektivních schopností jedince. Vnější vlivy jsou definovány jako příliš obsáhlá a komplexní záležitost, a tak se v rámci klinického přístupu sestupuje rovnou ke konkrétním projevům, vzešlým z konfrontace subjektivního potenciálu jedinců a vnějších faktorů, které jej deformují. Neznamená to, že by v rámci logoterapie byly vnější faktory působící na jedince opomíjeny, ale podrobněji jsou zkoumány především jejich projevy, nikoli jevy samotné či jejich příčiny. Podobný přístup má existenciální analýza i k nevědomým složkám osobnosti, které jsou natolik komplexní záležitostí, že jsou zkoumány „pouze“ jejich projevy a jejich vliv na možné svobodné rozhodování jedince. Klinická praxe ovšem dokazuje, že není třeba konkrétně odhalit a pojmenovávat příčiny a mechanismy, které jedince svádí na scestí, ale pracovat prvotně s emocemi, rozkrytím opakujících se struktur a vzorců, které jsou pro jedince destruktivní, či konkrétními duševními poruchami.

Z dosavadního výkladu je zřejmé, že jedinci je v rámci existenciální analýzy přiznána velmi autonomní a silná pozice, která je identická s Berlinovým konceptem svobody pozitivní, tedy zodpovídáním otázky kdo nebo co je zdrojem kontroly mého jednání.

Je třeba zdůraznit, že v kontextu existenciální analýzy jedinec nedisponuje plnou svobodou a za každé situace, je vždy svobodný v rámci povahy okolností života a dále, svojí omezenou svobodou nedisponuje kdykoli, jelikož je mnoho situací, které promarní, zapomněl nebo si je již neuvědomuje. Längle upozorňuje na to, že rozhodnutí nejsou vždy autentickým rozhodnutím z vlastní vůle a tužeb člověka, proto je třeba svobodu chápat jako otevřenost vůči situacím, do nichž je člověk vsazen a k nimž zaujímá postoj.¹⁶⁸ U jedince je tedy kladen obrovský důraz na vědomí jeho vlastního potenciálu. Tento požadavek existenciální analýzy

¹⁶⁶ Yalom, I. D.: Existenciální psychoterapie. Praha: Portál, 2006, str. 16.

¹⁶⁷ Längle, A.: Existenzanalyse der Freiheit – Zur lebenspraktischen und psychotherapeutischen Fundierung personaler Freiheit. In: Bauer E (Hrsg) Freiheit in philosophischer, neurowissenschaftlicher und psychotherapeutischer Perspektive. München: Fink, 147 – 182., str. 156.: „Die Freiheit des Menschen ist immer eine bedingte (...) Die Freiheit besteht, (...), im Wesentlichen in der Fähigkeit, mit den äusseren und inneren Bedingungen umgehen zu können. (...) Für die praktische Psychologie ist daher eine Bedingung der Freiheit das Zusammentreffen von äusseren Möglichkeiten mit subjektiver Potenz (Fähigkeit).“ (přel. M. Z.).

¹⁶⁸ Längle, A.: Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza. Brno: Cesta, 2002., str. 12-14.

bychom mohli ztotožnit s nárokem zastánců pozitivní svobody, jakým byl například Taylor, kteří vyžadují primární definování autentického, efektivního jednání a Berlinovi vytýkají primární orientaci na možná omezení jedince.

Kromě konfrontace člověka s podmínkami existence definuje existenciální analýza ještě druhý konflikt v pojetí svobody. V existenciálním smyslu svoboda zároveň označuje „absenci vnější struktury“¹⁶⁹ a jako klíčová existenciální dynamika je pak nahlížen střet mezi touhou jedince po pevné struktuře a jeho konfrontací s prázdnotou.

Už jsme si ukázali, že Frankl je na rozdíl od představitelů humanistické psychologie zastáncem totální svobody, tedy zda se nechá jedinec „tlačit“ pudy či „táhnout“ smyslem, je dle něj výlučně na jedinci samém. Zde je pro nás důležité si všimnout, že ve Franklově koncepci je svoboda chápána jako „dar i břemeno“ zároveň, jelikož nás nutí vždy se nějak rozhodnout a pakliže se člověk nerozhodne, nevolí ani jedno, ani druhé, automaticky si rovněž zvolil, a sice neučinit nic. U Fromma si naopak ukážeme, že svoboda jedince je v jeho koncepci „břemenem“, má z ní „strach“, jelikož na pozadí vnějšího socioekonomického uspořádání společnosti ztratil jakýkoli orientační rámec a svoboda se stala frustrujícím elementem.

Frankl a Fromm se tedy k výkladu svobody jako „břemena“ staví opačným způsobem, ovšem shodně se vyjadřují ke ztrátě orientačního rámce ve světě, který interpretují jako příčinu „úhybných manévrů“ či „mechanismů úniku“ u jedinců.

Současný typ ztráty orientace ve světě dle nich způsobuje, že svoboda se stává břemenem, a tak spoustu jedinců volí cestu úniku, nejčastěji konformismu či totalitarismu.¹⁷⁰ Längle hovoří o mnoha typech úhybných manévrů, kterými se lidé snaží zbavit cesty osobní svobody. Obdobně jako Fromm definuje jako nejtypičtější formu úniku současného člověka konformismus, kdy se jedinec nekriticky přidává k mínění druhých nebo naopak cestou totalitářského typu, kdy se odvolává na druh vnitřního či vnějšího nátlaku. Postrádání opor k rozhodování Frankl popisuje jako nárůst zvláštního problému, „duchovní nouze naší doby“¹⁷¹, která je způsobena ztrátou orientačního rámce.

Ztráta orientace ve světě je pak vysvětlována jako následek existenciální osamělosti, tedy izolovanosti jak od druhých bytostí, tak i od světa, která je dle Yaloma hlubší povahy než osamělosti jiné.¹⁷² Pocity prázdnoty a bezsmyslnosti nazývá Frankl jako „existenciální

¹⁶⁹ Yalom, I. D.: Existenciální psychoterapie. Praha: Portál, 2006, str. 17.

¹⁷⁰ Längle, A.: Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza. Brno: Cesta, 2002., str. 19 – 26.

¹⁷¹ Viz. tamtéž, str. 21.

¹⁷² Na poli psychodynamiky se běžně hovoří o dvou dalších typech osamělosti - interpersonální a intrapersonální. Viz. Yalom I. D.: Existenciální psychoterapie. Praha: Portál, 2006, str. 17.

vakuu¹⁷³ a můžeme jej ztotožnit se stavem existenciálního zoufalství, které definoval Rogers. Frankl současný typ ztráty orientace popisuje následovně: „Na rozdíl od zvířete člověku neříkají instinkty, co má dělat a na rozdíl od minulosti neříkají už dnešnímu člověku tradice, co má dělat. A když neví, co musí ani co má, tak často zjevně opravdu neví, co v podstatě chce. A tím více je divý po tom, buď jen chtít to, co dělají jiní nebo dělat jen to, co jiní chtějí. V prvním případě máme co činit s konformismem, ve druhém s totalitarismem.“¹⁷⁴ Jedinou pevnou záchranou může být člověku svědomí, které Frankl chápe jako „orgán smyslu“, který vede člověka při jeho hledání. Svědomí člověka nesčetněkrát konfrontuje s podobnými situacemi, tedy „pouze bdělé svědomí jej činí schopným „odporu“, takže se nepodvoluje konformismu a nesklání se před totalitarismem.“¹⁷⁵

Zde se setkáváme se stejnou tendencí, jakou jsme si vyložili u Maslowa a Rogerse, kteří obdobně jako Frankl definují psychologické příčiny pohnutek, které jedince „přitahují“ k „úhybným manévřům“. Ve svých konceptech hovoří o existenciálním zoufalství či hodnotové inkonsistenci. Funkci Franklova svědomí pak můžeme ztotožnit s funkcí procesu sebeaktualizace u Maslowa. Na frustrující efekt nepřítomnosti vnější struktury jsme poukázal i u Berlin, který zmiňoval Hobbesův a Aristotelův přístup na obhajobu své myšlenky, že lidé se zřejmě děsí nadměrné svobody, a proto si neustále hledají nové vnější „okovy“, kterým by delegovali část své zodpovědnosti. V závěru práce si ukážeme, jak Fromm analyzuje příčiny potřeby vnějších struktur na pozadí širšího sociokulturního kontextu.

Uskutečňování a vyhodnocování toho, co daná situace člověku nabízí, a to vždy s ohledem na jeho vlohy, schopnosti a chtění, je nakonec v rámci existenciální analýzy nahlíženo jako smysluplné žití. Längle v tomto ohledu zdůrazňuje, že závažnost pojmu smyslu není respektována, a sice proto, že způsob, jakým se k tomuto tématu na poli existenciální analýzy přistupuje, se vymyká aktuálním trendům. V současné době je dle něj pojem smyslu degradován na něco, co má ústřední význam a závisí tak na něm životní naplnění, či naopak troskotání člověka¹⁷⁶. Existenciální analýza ovšem funkci smyslu definuje zcela odlišně a tázání po smyslu nechápe jako něco chorobného, nýbrž jako projev toho, co je v člověku nejlidštější. „Pouze člověku jako takovému je vyhrazeno, aby zakoušel svou existenci jako problém, aby plně prožíval problematičnost svého bytí.“¹⁷⁷ Smysl je tedy chápán jako žitá odpověď na onu palčivou otázku a jeho funkce nespočívá v odhalování

¹⁷³ Frankl, V. E.: *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta, 2006, str. 7.

¹⁷⁴ Viz. tamtéž, str. 7-8.

¹⁷⁵ Viz. tamtéž, str. 18.

¹⁷⁶ Längle, A.: *Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza*. Brno: Cesta, 2002., str. 12-14.

¹⁷⁷ Frankl, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta, 1996, str. 38.

nějakých transcendentních kvalit, nýbrž ve schopnosti rozvinout porozumění sobě sama a využívat svých potenciálů pro realizaci individuálních potřeb, vždy za podmíněnosti vnějšími vlivy.

Jak už jsme viděli, v rámci existenciální analýzy je svoboda člověka chápána jako podmíněná, tedy uskutečňovaná vždy v určitých mezích, jelikož člověk je zasazen do společenského prostředí a přitom je vybaven vlohami, které si ovšem sám nezvolil.¹⁷⁸ Längle i Frankl se shodují, že pak závisí čistě na každém jedinci, jak za těchto podmínek svůj život utváří, přičemž smysluplné utváření se dle Längleho vždy týká dvou oblastí – „jednak situace a jednak člověka v ní.“¹⁷⁹

S podobným apelem jsme se setkali i při výkladu nemožnosti ztotožnění negativní svobody s jejími podmínkami u Berlina, který upozorňuje na fakt, zajišťování podmínek svobody slouží k zaručení sociální spravedlnosti a rovnosti práv pro všechny, ovšem negarantuje automatické dosažení svobody. Je-li někdo příliš chudý, slabý nebo nevzdělaný, aby využil svých zákonných práv, pak svobody které mu tato práva zaručují, pro něj sice nic neznamenají, ale nemění se tak automaticky v nic.¹⁸⁰

Längle zmiňuje konkrétní příklady z praxe, dle nichž mnoho lidí obhajuje, že disponují svobodou v nedůležitých životních oblastech, nicméně rozhodnutí v těch závažných oblastech je dle nich spoutáno a předurčeno výchovou a dědičnými vlohami. Jiní lidé naopak na základě nedobrovolné vrženosti do života vyžadují jako oprávněný nárok vůči životu splnění jejich přání a zajištění těch nejlepších podmínek žití. Längle v tomto ohledu zdůrazňuje, že „tu jde o nároky vznášené vůči životu, „osudu“, nikoli o oprávněné nároky na společenskou spravedlnost.“¹⁸¹ U Macphersona jsme tedy viděli snahu o zajištění rovnocenných podmínek pro jedince, což nakonec Berlin vyložil jako mylný předpoklad automatického dosažení svobody. Längle naopak odkazuje k případům z klinické praxe, které ilustrují absurdní nároky klientů, vyvěrající z existenciálního zoufalství, neschopnosti rozvíjet vlastní potenciál a realizovat tak svoji svobodu.

Frankl na základě průzkumů odkazuje na empiricky potvrzené závěry, že frustrovaná vůle ke smyslu bývá kompenzována vůlí k moci či vůlí ke slasti. V tomto kontextu zdůrazňuje, že je klinicky běžným jevem, že současný člověk není schopen nechat situace, hodnoty, či emoce přirozeně vyplynout a v důsledku existenciální samoty a snaze naplnit

¹⁷⁸ Frankl, V. E.: *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta, 2006.

¹⁷⁹ Längle, A.: *Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza*. Brno: Cesta, 2002., str. 13.

¹⁸⁰ Berlin, I.: Úvod. In: *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Prostor, 1999, str. 62.

¹⁸¹ Längle, A.: *Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza*. Brno: Cesta, 2002., str. 13 – 14.

prázdné místo jsou jedincova přání přehnaně „zacilována“, „hyperintendována“¹⁸². „Štěstí může být do-cíleno, ale nemůže na ně být za-cíleno. (...) Místo toho, aby slast zůstala tím, čím musí být, má-li se vůbec objevit, totiž účinkem (vedlejším účinkem sebetranscendence, vedlejším účinkem naplněného smyslu, aj.), stává se nyní cílem hyperintence. S „hyperintencí“ však jde ruku v ruce také „hyperreflexe“. Slast se stává jediným obsahem a předmětem pozornosti.“¹⁸³ Frankl tak upozorňuje na vytrácející se schopnosti jedinců současné společnosti operovat s fundamentálními hodnotami. Takto bychom mohli pomocí Maslowovy terminologie definovat jedince troskotající v procesu sebeaktualizace.

Problémy hyperintence a existenciálního vakua vznikají dle Frankla vždy na pozadí hodnotové inkonsistence. Frankl důsledně rozlišuje kategorie potřeb, které chápe jako geneticky přenášenou pudovou záležitost a individuálních a univerzálních hodnot, přičemž univerzální hodnoty jsou dle něj přenášeny tradicemi a kulturou a individuální souvisí s fenoménem individuálního odhalování smyslu. Individuální hodnoty v našem výkladu hrají zásadní roli, jelikož jsou v rámci existenciální analýzy nepřenositelné, ať již tradicí nebo kolektivními mechanismy (archetypy) a určují směr a obsah jednání člověka. Z filosofie a teologie byl do psychologie převeden klasický spor determinismu a indeterminismu a stejně jako Berlin vyvrací i zástupci existenciální analýzy možný determinismus v rámci lidského jednání, ovšem pouze v oblasti individuálních hodnot. Frankl na základě svých výzkumů dokládá, že na rozdíl od pudů, které člověka k jednání tlačí, či nutí, hodnoty jej k něčemu či někomu přitahují, jsou nejsubtilnějším dynamismem osobnosti. Frankl tvrdí, že „lidská bytost není věc mezi ostatními věcmi. Věci určují navzájem jedna druhou. Člověk však určuje sám sebe. Nebo, lépe řečeno, on rozhoduje, zda sobě chce nebo nechce dovolit překonat některou hranici, aby byl ponechán vlivům buď pohnutek nebo pudů, které ho tlačí, anebo příčin a smyslů, jež ho táhnou v životě.“¹⁸⁴

Individuální hodnoty dělí Frankl na zážitkové, tvůrčí a postojové, které tvoří základní pilíř existenciální analýzy a prokázaly se jako plně funkční a efektivní při uplatnění v klinické a psychoterapeutické praxi. Zatímco zážitkové a tvůrčí hodnoty slouží k rozvoji osobnosti, postojové hodnoty nabývají významu v hraničních situacích, kdy má jedinec omezenou příležitost prožívat či tvořit. Právě postojové hodnoty jsou neodmyslitelně spjaty s pojmem individuální svobody. V otázkách, zda člověk vždy pouze ustupuje před nutností vnější reality, je Frankl inspirován individuální svobodou a zodpovědností v Kantově či Nietzscheově

¹⁸² Frankl, V. E.: *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta, 2006, str. 12 – 13.

¹⁸³ Viz. tamtéž, str. 12 – 13.

¹⁸⁴ Cakirpaloglu, P.: *Psychologie hodnot*. Olomouc: Olomouc, 2009, str. 229.

smyslu. Ti zastávají názor, že vnější omezení a narušení svobody můžou vždy působit jen do určité míry, jejich účinek relativizuje svoboda a odpovědnost, svoboda je samotným předpokladem autentické mravnosti a hodnotících soudů, tedy „bez svobody neexistuje žádná mravnost.“¹⁸⁵ Dle Frankla se tedy běžně nalézáme v situacích, ve kterých lze pouze zaujmout postoj, ovšem důležité je, že právě ten vždy patří jedinci, je jeho vlastní, on ho formuje. „Zaujímání postojů je realizací osobní svobody člověka. Pro existenciálně analytickou práci je tudíž jejich zpracování zcela zásadní.“¹⁸⁶ Zde se nabízí otázka, zda by se v rámci Berlinovy koncepce jedinec nacházející v pozici „ústupu do hradu v nitru“ mohl identifikovat s pozicí „zaujetí postoje“ a zda by to změnilo jeho perspektivu pohledu na oběť a omezení jeho vnitřního potenciálu, které daná varianta pozitivní svobody vyžaduje.

Díky svým stanoviskům a postojům je pak dle Frankla jedinec schopen toho, co dokáže pouze člověk, tedy přeměnit utrpení ve výkon. „Pouhé přežití nemůže být nejvyšší hodnotou. Být člověkem znamená být zaměřen a zacílen na něco, co není opět on sám.“¹⁸⁷ Yalom v tomto ohledu elegantně shrnuje možnost aplikace jednoho myšlenkového směru v teoretické i praktické oblasti, jelikož logoterapie předkládá vědění o možnostech najít v životě smysl do prostého jazyka, zatímco fenomenologie toto porozumění překládá do vědecké řeči.¹⁸⁸

Otázka svobody a smyslu je tedy ve výkladu existenciální analýzy vždy výlučně individuální záležitostí. Dle Frankla může prostřednictvím odhalování smyslu dosáhnout svobody každý, bez ohledu na věk a inteligenční kvocient, protože spočívá ve schopnosti činit rozhodnutí a orgánem smyslu je pro něj svědomí. Smysluplný život je pak na poli logoterapie definován jako životní postoj otevřený k otázkám, „být znamená být tázán.“¹⁸⁹ Život klade člověku otázku a on se mu musí zodpovídat. Frankl staví běžné kladení problematiky z opačné perspektivy, člověk svou vlastní existencí odpovídá na její otázky.

Ukázali jsme si, že logoterapie se jako terapeutický směr léčby smyslem zabývá možnostmi překonání existenciální krize člověka. Na rozdíl od Maslowa není dle Frankla uspokojování vyšších potřeb nutně podmíněno uspokojováním nižších a na rozdíl od Maslowa a Fromma formuloval Frankl stav hodnotové krize jako touhu po smyslu, kterou ovšem považuje za důkaz zdraví a lidskosti, nikoli projev duševní choroby. Hodnotovou

¹⁸⁵ Jung, C. G.: Člověk a duše. Praha: Academia, 1995, str. 162.

¹⁸⁶ Längle, A.: Grundlagen der Existenz als methodische Elemente für die Praxis. Selbstkonfrontation, Widerstandarbeit, Verbitterungssyndrom. In: Existenzanalyse 28, 1, (2011), 4-17., str. 4: „Stellungnahmen sind Realisierungen der personalen Freiheit des Menschen. Für das existenzanalytische Arbeit ist ihre Erarbeitung daher grundlegend.“. (přel. M. Z.)

¹⁸⁷ Frankl, V. E.: Vůle ke smyslu. Brno: Cesta, 2006., str. 21.

¹⁸⁸ Yalom, I. D.: Existenciální psychoterapie. Praha: Portál, 2006, str. 22-24.

¹⁸⁹ Längle, A.: Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza. Brno: Cesta, 2002., str. 51.

inkonzistenci doprovázenou těmito patogenními stavy nazývá Frankl „noogenní neurózou“¹⁹⁰ a je dle něj patrnější u stále většího počtu lidí, aniž by zde věkové, etnické či pohlavní rozdíly hrály roli. Zejména pak v zemích ekonomicky vyspělých nabývá dle něj až rozměrů existenciální epidemie. „Jak shodně prokázala statistická šetření v Evropě i Americe, je možno domnívat se, že 20% neuróz je noogenních. Mezi nimi se však většina dá převést na existenciální vakuum.“¹⁹¹ Existenciální terapeutická pozice nakonec dochází k závěru, že „konfrontace s podmínkami existence je bolestivá, ale v konečném důsledku léčivá.“¹⁹²

Na rozdíl od humanistické psychologie je tedy u Frankla zřetelný apel na jedince, který je i v neřešitelných situacích tím, kdo volí, případně zaujímá postoj. V rámci logoterapie je tedy člověk vždy nadřazen situaci, ovšem i Frankl přiznává, že jsou zde jedinci, kteří se řídí vnějšími normami a návykovými schémata a při zániku tradičních hodnot jsou nejistí a frustrovaní. Osobnost je v nastalé situaci blokována a není schopna používat vlastních schopností k nalezení smyslu v nově vzniklých podmínkách či vztazích.

V posledním oddíle naší práce si na pozadí Frommovy sociokulturní analýzy ukážeme, že tendence jedinců řídit se vnějšími normami a neschopnost vytyčení vlastního orientačního rámce již zřejmě není výlučně individuálním a občasným jevem, což má nakonec důsledky i pro realizaci pozitivní svobody.

3.5 Frommův sociokulturní přístup

Fromm se ve svém díle obecně zaměřuje na význam svobody pro moderního člověka. Pro analýzu daného jevu je dle něj nejpovolanější obor dynamické sociální psychologie, který jednak zkoumá, jak působí sociologické a psychologické faktory na strukturu charakteru člověka a zadruhé i současný politický vývoj, který v sobě dle něj ukrývá nebezpečí pro individualitu a jedinečnost osobnosti.¹⁹³ Základním předpokladem je pro Fromma pochopení dynamiky psychologických procesů jedince, jelikož pouze na jejich základě můžeme pochopit dynamiku společenského procesu.¹⁹⁴ Chceme-li objektivně zkoumat vztah mezi lidskou přirozeností a společnostmi, je dle něj nutné brát v úvahu brzdicí i rozvíjející vlivy na člověka, vycházející z respektování lidských potřeb. „Společenskému procesu porozumíme jen tehdy, když poznáme skutečnou situaci člověka, jeho psychické a také fyziologické vlastnosti a když

¹⁹⁰ Frankl, V. E.: Lékařská péče o duši. Brno: Cesta, 1996, str. 116-125.

¹⁹¹ Cakirpaloglu, P.: Psychologie hodnot. Olomouc: Olomouc, 2009, str. 227.

¹⁹² Yalom, I. D.: Existenciální psychoterapie. Praha: Portál, 2006., str. 22.

¹⁹³ Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014., str. 16.

¹⁹⁴ Lejbin, V. M.: Psychoanalýza a filozofie neofreudismu. Praha: Svoboda, str. 63.

zkoumáme vzájemné ovlivňování jeho přirozenosti a zvláštních vnějších podmínek, ve kterých právě žije a se kterými se musí vypořádat, má-li přežít.“¹⁹⁵

Pro naši práci je klíčová širší perspektiva Frommovy analýzy pozitivní svobody, jelikož problematiku možné seberealizace a svobody jedince zasazuje do kontextu jeho sociální a ekonomické pozice ve společnosti, následně analyzuje vliv těchto faktorů na psychologickou konstituci jedince a nakonec i zpětné působení jeho charakteru na fungování společnosti. Rozšiřuje tím kontext vlivů oproti pouhému psychologickému zakotvení svobody v rámci humanistické psychologie, či deskriptivnímu vymezení na poli politické filosofie. Dalo by se říci, že svojí širší perspektivou prolíná pojetí svobody tak, jak jej analyzoval Berlin s poznatky z oblasti humanisticky orientované psychologie.

Porozumění ekonomickým a sociálním podmínkám jako dynamickým činitelům charakterové struktury člověka je dle Fromma nutné proto, že jsou to faktory, které přiměly moderního člověka vzdát se svobody.¹⁹⁶ V současnosti se dle něj může zdát, že lidstvo k jeho seberealizaci přibližují principy politické demokracie, ekonomického liberalismus, náboženské svobody a individualismu v osobním životě. Ovšem nový, kapitalisticky orientovaný systém dle něj bezpečně ovládl společenský i osobní život, a tak je svoboda v mnoha ohledech deformována, či se jí jedinci snaží spíše delegovat jiným systémům či institucím a propadají tak různým mechanismům úniku. Fromm upozorňuje na to, že většina autorů jeho generace se zaměřuje na kladný vliv moderní společnosti na člověka, v centru jeho zkoumání ovšem naopak stojí opomíjené patologických funkcí moderní společnosti.

Analýzou následků rostoucí individualizace jedinců v moderní společnosti se zabývá v díle „*Strach ze svobody*“¹⁹⁷, které pro nás bude hlavním zdrojem při výkladu problematiky pozitivní svobody na pozadí sociokulturních vlivů. Náhled na možnou patologičnost společnosti analyzuje v díle „*Cesty z nemocné společnosti*“¹⁹⁸, které pro nás bude zásadní díky analýze faktorů, které brání realizaci pozitivní svobody současného člověka v západním světě a tím i zdravě vypadající společnosti.

Pro náš výklad pozitivní svobody jsou klíčové dvě otázky, kterými Fromm zahajuje svoji analýzu a pro naši práci jsou důležitým doplněním pro vyložení problematiky racionalismu, paternalismu a hodnotového pluralismu v rámci rozlišení dvou pojmů svobody.

¹⁹⁵ Fromm, E.: *Cesty z nemocné společnosti*. Praha: Earth Save, 2009, str. 76.

¹⁹⁶ Fromm, E.: *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014., str. 19.

¹⁹⁷ Fromm, E.: *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014.

¹⁹⁸ Fromm, E.: *Cesty z nemocné společnosti*. Praha: Earth Save, 2009.

První z nich je otázka, zda je svoboda pouze absencí vnějších tlaků, či naopak i přítomností čehosi a proč je tudíž pro někoho cílem a pro jiného ohrožením.¹⁹⁹ S tím souvisí Frommovo zjištění, že ne vždy ovládáme zdroje, ze kterých pramení naše jednání a je proto třeba soustředit se na nevědomé faktory a racionalizace u jedinců, pokud chceme podat objektivní výklad fungování společnosti.

Ve druhé otázce se Fromm snaží dojít k závěru, zda se svoboda liší v závislosti na druhu kultury a stupně dosaženého individualismu v ní²⁰⁰. Analýza možné realizace jedinců musí být dle Fromma nutně zasazena do kulturně-sociálního základu společnosti, jelikož ji mimo tento kontext nelze komplexně vyložit.²⁰¹

3.5.1 Racionalizace

V úvodu této kapitoly jsme si ukázali společný předpoklad, který sdílí humanistická psychologie, politická psychologie a při analýze idejí naší doby na něj odkazuje i Berlin. Shodně tvrdí, že založení hodnot a příčiny jednání u jedinců jsou obvykle dost odlišné od představ, jaké o nich má politická věda či filosofie, jelikož jsou zpravidla výsledkem nevědomého usuzování. Přehled politické psychologie, psychologie vůbec, i Frommova psychodynamického přístupu, je trvale ovlivněn zásadními poznatky Sigmunda Freuda. Ačkoli Freud nebyl počítán mezi zakladatele politické psychologie, jeho novátorská linie a specifické studium osobnosti položily základy výzkumu politiky prizmatem individuální osobnosti, nikoli psychologíí skupin, jak tomu bylo u jeho předchůdců.²⁰²

Frommova myšlenková linie je sice inspirována objevy nevědomých faktorů na poli freudovské psychoanalýzy, ovšem svůj přístup nadále vymezuje od klasických freudovských

¹⁹⁹Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014, str. 19.

²⁰⁰ Viz. tamtéž, str. 19-20.

²⁰¹ Fromm na mnoha místech přiznává, že téma jeho analýzy je příliš rozsáhlé, než aby byl schopen poskytnout objasnění a konkrétní empirické studie pro všechny závěry, se kterými ve svém díle pracuje. Je však přesvědčen, že i na úkor obětování úplnosti by měl psycholog nabídnout vše, co může, jelikož nabídnout objektivitu a širší vhled do problematiky má pro něj primární význam. Viz. Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014, str. 9 – 15.

²⁰² Ačkoli Freud není považován za objevitele nevědomí, důležité je, že doposud obecně přijímaný výklad nevědomí označil za předvědomí, jakožto skladiště informací, který čekají na využití. Nevědomí jsou pak psychické obsahy, které sice ovlivňují psychickou činnost subjektu, ale vědomě nejsou reflektovány. Obsahy nevědomí dle něj nejsou bezprostředně odvozeny z vnějšího světa a patří sem například pudová a instinktivní stránka osobnosti, které mohou být omezovány nebo přesměrovány rozumem a kulturou. Freud tak nastínil komplexnost a složitost chápání vztahu člověka a společnosti, tedy i procesu politické socializace. Pokud člověk ovládne přírodu v sobě, stane se dle Freuda autonomním, bude nezávislý, protože svoji pudovou přirozenost spoutá kulturními normami.

konceptí.²⁰³ Vyhraňuje se vůči všem teoriím na bázi behaviorismu, které psychologický faktor redukuje na stín kulturních vzorců, lidské přirozenosti upírají vlastní dynamismus a psychologické problémy staví mimo zorné pole sociologického výzkumu. Fromm je řazen k představitelům neofreudovské linie, která neuvažuje lidskou bytost jako předem naprogramovanou a řídicí se instinkty, ovšem „s odhlédnutím od vrozených neutrálních vlastností jako temperament a míra aktivace je zcela utvářena kulturním a mezilidským prostředím.“²⁰⁴

Krejčíř jako nejvýznamnější podnět psychologie pro politologa uvádí „rozpoznání hranic racionality politického rozhodování a jednání.“²⁰⁵ Stejný podnět je výchozí i pro Frommovu analýzu funkce nevědomých faktorů a s tím spojených racionalizací, které mají v konečném důsledku vliv na tvorbu hodnot u jedince. Fromm zdůrazňuje, že racionalita není pouhou reakcí na vnější tlak, působení společnosti, přírody či druhých lidí, skrývá v sobě i nevědomé motivy, které působí zevnitř. A tak musíme do motivací politického jednání zahrnout jak racionální, tak i emotivní, mravní a nevědomou složku osobnosti.²⁰⁶

Fromm se záměrně odvolává na studium individuální psychologie a pozorování získaná studiem jednotlivců při psychoanalytickém vyšetřování. Psychoanalýza dle něj sice nedosáhla onoho ideálu přiblížit se experimentálním metodám přírodních věd, k němuž mnoho let směřovala akademická psychologie, ovšem je akceptována jako platná empirická metoda, zakládající se na pozorování necenzurovaných myšlenek. Jelikož jsou racionalizace dle Fromma v mnoha momentech iracionální, tvrdí, že „jen psychologie, která pracuje s koncepty nevědomých sil, může proniknout do matoucích racionalizací. Čelíme jim analýzou jedince nebo kultury.“²⁰⁷ Nevědomé síly jsou vyjadřovány v racionalizacích a tak nás lidské racionalizace a koncepce nevědomí upozorňují, že člověk ne vždy plně ovládá zdroje, ze kterých pramení jeho úmysly jednání. „Mnohé zdánlivě neřešitelné problémy najednou zmizí, vzdáme-li se představy, že motivy, o nichž si lidé myslí, že je motivují, jsou nezbytně tytéž, které je ve skutečnosti nutí jednat, cítit a myslet právě tak, jak to činí.“²⁰⁸ Fromm zdůrazňuje, že racionalizace pak sice může vést k psychickému pohodlí, ale je i rizikem neurózy a může mít povahu narušení osobnosti nebo, jak si ukážeme dále, celospolečenské poruchy.

²⁰³ Drapela, V. J.: Přehled teorií osobnosti. Praha: Portál. Str. 65.

²⁰⁴ Yalom, I. D.: Existenciální psychoterapie. Praha: Portál, 2006, str. 15.

²⁰⁵ Krejčíř, O.: Politická psychologie. Praha: Ekopress, 2004, str. 20.

²⁰⁶ Viz. tamtéž, str. 20 – 21.

²⁰⁷ Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014, str. 110.

²⁰⁸ Viz. tamtéž, str. 110-111.

Fromm i Berlin se shodně zdůrazňují, že poznatky dvacátého století v této oblasti měly zásadní vliv na vnímání možné realizace jedince ve společnosti. Berlin upozorňuje na to, že nejlepším příznakem přeryvu devatenáctého a dvacátého století byli Freud a Bergson, kteří upozornili na existenci nevědomí a zdiskreditovali tím dosavadně přijímané racionální základy poznatků o lidském jednání.²⁰⁹ Ukázalo se, že právě důvody lidských mínění se nachází jinde, než se myslitelé dosud domnívali a že jsou to velmi často procesy, které si nezáměrně neuvědomujeme. „Tito význační myslitelé uvedli do oběhu přehnané verze názoru, že právě důvody lidských mínění se obvykle velmi liší od toho, co za ně lidé sami pokládají, neboť tu jde o události a procesy, které si neuvědomují a ani v nejmenším uvědomit nesnaží; tím – jakkoli nezáměrně – napomohli diskreditaci racionálních základů, z nichž jejich vlastní nauky čerpaly svou logickou sílu.“²¹⁰

Ačkoli tedy dosud panovalo obecné mínění, že člověka činí spokojeným řešení otázek, z nichž je zmaten, Berlin upozorňuje, že objevy v této oblasti směřovaly k názorům, že tyto otázky byly naopak odstraňovány, jelikož jejich psychologické zdroje byly převedeny jinam a tím se změnila i perspektiva, kvůli které dané problémy vůbec kdy vznikly. Dle Berlina tato změna v přístupu k intelektu zcela nově ovlivnila nejen pravicová, ale i levicová hnutí. Zdůrazňuje fakt, že třeba komunistické či fašistické státy daných objevů naopak využívaly, jelikož pro občany dané společnosti odstranily psychologické možnosti alternativ a zajišťovaly tím shodu ve věcech politických principů, tedy cvičily jedince „neschopné klást si otázky, jejichž vznešení a diskuze by ohrozilo stabilitu systému.“²¹¹ Takto se dle něj totalitní ideologie a komunistické státy ocitly na vzestupu. Kdybychom tento proces chtěli popsat v terminologii Maslowa a Rogerse, vyložili bychom totalitní ideologie jako manipulativní sjednocování jedinců, jejichž motivace je orientována na nedostatek, a tak nejsou schopni dosáhnout sebeaktualizace. V důsledku existenciálního zoufalství se stává východiskem identifikace na pozadí konformismu, tedy zde inklinace k určitému hnutí či ideologii. Fromm tak poukazuje na nebezpečné implikace, které s sebou přináší objevy psychologických zdrojů motivací jedinců a jejich možné manipulovatelnosti v rámci formulování idejí vládnoucích systémů.

Jako specifikum politického člověka tedy Fromm definuje racionalizace osobních motivů, které mohou být zakryty společenskými zájmy. Jde o obranný mechanismus, kterým jedinec sám sobě osvětluje to, co má zpravidla úplně jiné důvody. Fromm to definuje jako

²⁰⁹ Berlin, I.: Politické ideje ve dvacátém století. In: Čtyři eseje o svobodě, Praha: Prostor, 1998, str. 99 – 100.

²¹⁰ Viz. tamtéž, str. 100.

²¹¹ Viz. tamtéž., str. 104.

neschopnost odkrývat něco nového, tedy používat myšlení jako nástroj. „Racionalizace jsou jen sebeutvrzováním se ve vlastních emocionálních předpojatostech. Racionalizování není nástroj k pronikání do skutečnosti, ale pozdní pokus uvést do souladu vlastní přání s existující realitou.²¹²“ Krejčí pak odkazuje na to, že čím je racionalizace pro jednotlivce, tím je ideologie pro skupiny či politické strany.²¹³

Otázkou pro Fromma ale zůstává, co je živnou půdou a příčinou, že se racionalizace motivů jedinců stávají běžnou, či dokonce nutnou obranou nebo adaptací na společenské uspořádání. Fromm na rozdíl od Freuda vidí jako klíčovou vztaženost jedince ke světu, nikoli jeho instinktivní potřebu, frustraci či uspokojení samo o sobě. Vztah člověka a společnosti neinterpretuje jako statický, jedince nelze od společnosti zcela oddělit.²¹⁴ Jedinci mají dle Fromma na jedné straně obecně lidské potřeby (žízeň, hlad, sex), na druhou stranu disponují i pudy (mocichtivost, láska, nenávisť), které jsou produkty společenského procesu a přispívají k rozdílům v lidských charakterech. Ony obecně lidské potřeby nazývá Fromm jako sebezáchovné, jelikož jsou pevně zakotveny ve fyziologické vybavenosti člověka a jejich neuspokojení je nesnesitelné. Ovšem i kdyby byly uspokojeny veškeré fyziologické potřeby, nepostačuje to dle něj k duševnímu zdraví, pokud člověk alespoň v určité míře nenaváže vztah s jinými živými bytostmi, což je imperativní potřeba. Fromm poznamenává, že pouhé uspokojení instinktivních potřeb nečiní člověka zdravým, ani plně uspokojeným. K pochopení lidské psychiky musíme analyzovat ony „potřeby, které vycházejí z podmínek lidské existence.²¹⁵“

Dle Fromma je při formování tohoto druhu potřeb člověka zásadní jeho vytržení z jednoty s přírodou a jelikož disponuje rozumem a představivostí, plně si svoji samotu uvědomuje. Tak se v člověku rodí nová potřeba pocitu integrity se světem a lidmi, ale souběžně i uchování vlastní individuality. Potřeba sjednocení se světem má pak dle Fromma různé formy. V oblasti myšlení se produktivní orientace člověka projevuje jako snaha o rozumové chápání světa, v oblasti jednání jako řemeslo či umění a v oblasti citu jako láska, což je dle Fromma jediný prožitek, který uspokojuje potřebu člověka sjednotit se se světem a přitom neobírá jedince o pocit individuality a integrity.²¹⁶ Fromm se tak navrácí k původnímu významu pojmu respektovat – *re-spicere*, tedy vidět někoho takového, jaký je, bez kreslení

²¹² Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014, str. 153.

²¹³ Krejčí, O.: Politická psychologie. Praha: Ekopress, 2004, str. 86.

²¹⁴ Lejbin, V. M.: Psychoanalýza a filozofie neofreudismu. Praha : Svoboda., str. 204

²¹⁵ Fromm, E.: Cesty z nemocné společnosti. Praha: Earth Save, 2009, str. 31-37.

²¹⁶ Viz. tamtéž, str. 34: „Jedinou vášní, která člověka neobírá o pocit integrity a individuality, je láska. Produktivní láska vždycky zahrnuje i syndrom následujících postojů: starostlivosti, pocitu zodpovědnosti, úcty a vědouceho porozumění.“

vlastními přáními a obavami. Odsud odvozuje, že předpokladem zdravého duševního života je jistá forma vztažnosti ke světu a druhým lidem, jelikož selhání v této oblasti vede k psychické poruše. Zastává tak stejný předpoklad, který jsme si ukázali u Maslowa a Rogerse, ovšem v jejich koncepcích je pouze sebeaktualizovaný jedinec schopen rozlišovat klam od reality, řídit se v průběhu jednání v souladu s vnitřní autonomní morálkou a pronikat do podstaty věcí takových, jaké skutečně jsou, bez ohledu na osobní zájem či jejich užitečnost. Fromm upozorňuje na fakt, že se často mylně předpokládá, že problém identity je pouze problémem našeho ducha a myšlení, či ryze problémem filosofickým.²¹⁷ „Potřeba citového prožitku identity pramení z podmíněnosti lidské existence jako takové a je podnětem našeho nejintenzivnějšího úsilí.“²¹⁸

Společnost má tedy na jedné straně funkci potlačovací, na druhé ale i tvůrčí, člověk je nejen výtvořem, ale zároveň i spoluautorem dějin, které utváří. „(...)nejkrásnější i nejohavnější lidské pudy nejsou částí pevně určené a biologicky dané lidské přirozenosti, ale výsledkem společenského procesu, který člověka utváří.“²¹⁹ Zde si můžeme všimnout podobného popisu role jedince ve společenském procesu, jakou jsme si ukázali u Kocise, v jehož rámci je jedinec nahlížen jako tvůrce a spoluautor společenského dění a neměl by být pouhou loutkou dějinných společenských sil.²²⁰ Z dosavadního výkladu zásadních proměn funkce idejí dvacátého století se ovšem z Frommovy i Berlinovy perspektivy jeví Kocisův nárok spíše jako idealistický.

Fromm tedy odpovídá na otázku, jak silná může být funkce idejí. Ukázali jsme si, že mocnou dějinnou silou se dle něj stane idea jen tehdy, pokud odpovídá naléhavým psychologickým potřebám určitých společenských skupin. Chceme-li se zabývat skupinovým či třídním myšlením, nesmíme dle jeho názoru opomínat, že na pozadí idejí vždy hovoříme o odrazu vědomí i nevědomí všech jednotlivců v kolektivní formě. Z dosavadního výkladu je ovšem zřejmé, že pod vlivem nevědomých faktorů lze některé potřeby a motivy jednání u jedinců rozpoznat jako zastřené racionalizace a jejich analýza je komplikovanou záležitostí, vyžadující komplexní poznatky z oblasti sociokulturních faktorů a jejich vlivu na psychologický profil jedince. Jaké jsou podmínky vzniku racionalizací a jakou funkci plní mechanismy úniku, coby následky neschopnosti jedinců dosahovat pozitivní svobody, si ukážeme v následujícím oddíle.

²¹⁷ Fromm zmiňuje, že poté, co se vytratila původní identita klanu, si člověk dopomáhá k pocitu identity formulkami typu „jsem katolík“, „jsem Evropan“.

²¹⁸ Fromm, E.: *Cesty z nemocné společnosti*. Praha: Earth Save, 2009, str. 60.

²¹⁹ Fromm, E.: *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014, str. 24.

²²⁰ Kocis, R. A.: *Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics*. In: *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 1 (Mar., 1980), str. 38.

3.5.2 Individualismus a mechanismy úniku

Jak napovídá titul Frommova díla *Strach ze svobody*, je jeho záměrem pochopit důvody útěku před svobodou u současného člověka a sám Fromm upozorňuje na to, že jeho dílo má být nikoli prognózou, ale diagnózou faktického stavu a vývoje společnosti. Samotný název může působit poněkud paradoxně, ovšem jak už jsme si ukázali, je jeho záměrem uchopení svobody v širším kontextu ekonomických a sociologických faktorů současných kapitalisticky vystavěných společností a právě ty jsou dle Fromma ve svém základu důvodem vzniku „strachu“ ze svobody u jedinců.

Jeho přístup k uchopení svobody tak postupuje ještě dále, než jak jsme viděli u Berlina. Zatímco Berlinovi šlo o přezkoumání prostoru individuální realizace jedinců ve společnosti, Fromm sice sdílí nutnost realizace pozitivní svobody, ovšem ve stále rostoucím individualismu současného člověka spatřuje zároveň i pramen úzkostí a frustrací.

Svoji analýzu opírá o rozpad středověkého světa, v němž se dle něj i navzdory mnohým nebezpečím cítil člověk bezpečně. Dle Fromma dosáhl proces individualizace, tedy vyčleňování jedince z jeho původních vazeb, svého vrcholu ve stoletích od dob reformace do současnosti. Ovšem kapitalismus měl na proces vzrůstající svobody dva odlišné účinky.

Fromm tvrdí, že osvobození se od tradičních pout středověké společnosti poskytlo individuovi na jednu stranu nový pocit nezávislosti. „Kapitalismus nejen osvobodil člověka od tradičních pout, ale také nesmírně přispěl k rozšíření pozitivní svobody, k růstu aktivního, kritického, zodpovědného já.“²²¹ Jedinec už tak nebyl svázán tradicemi a na jejich místo nastoupila možnost osobního vzestupu, přičemž zároveň vzrůstala i politická svoboda, jejímž vrcholem byl. „(...) moderní demokratický stát, založený na principu rovnosti všech lidí a rovného práva každého podílet se na vládě prostřednictvím jím zvolených zástupců.“²²² Člověk měl mít nově jednak možnost jednat podle vlastních zájmů, ale zároveň mít na zřeteli i společné blaho národa.

Druhým faktorem kapitalistické ekonomiky je na rozdíl od středověkého feudalismu „princip individualistické aktivity“²²³, tato zásada ovšem dle Fromma pěstovala proces individualizace a s tím i přetrhávání vazeb k druhým lidem.²²⁴ Hlavní myšlenkou knihy je, že

²²¹ Fromm, E.: *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014., str. 90.

²²² Viz. tamtéž, str. 90.

²²³ Viz. tamtéž, str. 90.

²²⁴ Dle Fromma právě období evropského protestantismu, konkrétně zásahy Luthera a Kalvína, připravilo člověka psychologicky na roli, kterou měl převzít v moderní společnosti, tedy především pokořit svou pýchu, jelikož je zkažený a podřídí svůj život cílům, jež nejsou jeho vlastní. Vlivem protestantismu člověk stanul před bohem sám a musel hledat spásu v naprosté podřízenosti, a tak se v tomto duchovním individualismu, stejně jako

„moderní člověk, osvobozený od pout předindividualistické společnosti, která mu poskytovala bezpečnost, ale současně ho omezovala, nedosáhl svobody v kladném smyslu realizace své individuality, což znamená, že se ještě nenaučil dovést své intelektuální, citové a smyslové možnosti k plnému vyjádření. Ačkoli mu svoboda přinesla nezávislost a racionalitu, učinila ho izolovaným a tím úzkostlivým a bezmocným. Tato izolace je nesnesitelná.“²²⁵

Fromm tvrdí, že zdánlivě vzrůstající svoboda tak nakonec zahнала jedince do nové podřízenosti, tedy do typu iracionální aktivity. „ (...) Struktura moderní společnosti působí na člověka dvojím způsobem: jedinec se stává nezávislejší, soběstačnější a kritičtější, zároveň avšak izolovanější, osamělejší a úzkostlivější.“²²⁶ Do struktury charakteru osobnosti se v tomto období zakořenily nové kvality: „Nutkání pracovat, smysl pro šetrnost, ochota učinit svůj život nástrojem pro záměry mimoosobní moci, odříkavost a kompulzivní smysl pro povinnost – charakterové rysy, jež se staly tvořivými silami kapitalistické společnosti a bez nichž by byl moderní sociálně-ekonomický vývoj nemyslitelný.“²²⁷

Na vývoji a změnách role jedince ve společnosti od reformace po současnost se Fromm snaží demonstrovat zásadní rozdíl podmínek a proměn individualismu a tím i jeho vlivu na chápání pozitivní svobody. Zásadní společenskou proměnou prošla role kapitálu. Zatímco ve středověku byl kapitál služebníkem člověka, v moderním systému se stal jeho pánem, v kapitalismu již není cílem samotný život, či duchovní spása člověka. Fromm poznamenává, že světská činnost měla svoji váhu, pouze pokud podporovala cíle života, v kapitalismus je ale materiální zisk a ekonomická aktivita samoučelem a člověk tedy slouží účelu vně sebe sama, je podřízen mimolidským cílům. Vztah jedince k bližnímu takto ztratil lidský charakter, osvojil si nástroje instrumentality a manipulace, jelikož vztahy mezi konkurenty jsou založeny na vzájemné lidské lhostejnosti, jinak by každý nemohl plnit své ekonomické závazky.²²⁸

Dle Fromma se tak v člověku s nástupem kapitalisticky orientovaných společností rodily pocity osamělosti a izolovanosti a moderní člověk se snaží v oné úzkosti odevzdávat svoji svobodu diktátorům všeho druhu, či ji doslova rozmělnuje v procesu stávání se pouze šroubkem ve stroji, který je ovšem v důsledku toho automatem, nikoli svobodným člověkem.

v onom ekonomickém, ocitá člověk tvář v tvář vyšší moci, tedy Bohu nebo konkurentu. S protestantismem pominula role člověka jako pouhého prostředku pro slávu Boha a byl připraven přijmout roli služebníka ekonomické mašinerie, akumulovat kapitál a být pouhým prostředkem k ekonomickým cílům. „Individualistický vztah k Bohu byl psychologickou přípravou na individualistické pojetí světských aktivit člověka“. Viz.: Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014., str. 64.

²²⁵ Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014., str. 9-10.

²²⁶ Viz. tamtéž, str. 88.

²²⁷ Viz. tamtéž, str. 86.

²²⁸ Viz. tamtéž, str. 92-93.

V kapitalismu má být základem nezávislosti ekonomická svoboda, ovšem Fromm upozorňuje, že i když se jedinci stále více osvobozují od sil mimo nás, zůstávají slepí k faktu vnitřního omezování.²²⁹

Při výkladu vnitřního omezování jedinců a jeho důsledků Fromm pro příklad zmiňuje silnou roli anonymních autorit²³⁰, které čerpají z toho, že člověk si chce zachovat alespoň základní integritu a vyhnout se osamělosti, a tak je připraven přizpůsobit se tomu, co od něj ostatní očekávají, aby se neprojevil jinak, než oni. „(...) Jsme nadšeni růstem osvobozování od sil mimo nás a slepí k faktu vnitřního omezování, nutkavostem a obavám, jež hrozí výsledky vítězství svobody nad tradičními nepřáteli podkopat. Máme proto sklon k přesvědčení, že u problému svobody jde výhradně o to, abychom získali více té samé svobody, jíž jsme už v průběhu moderních dějin dosáhli, a že stačí ji vši mocí hájit proti takovým silám, které tuto svobodu popírají. Ačkoli si však uvědomujeme, že každou ze svobod, jež jsme získali, musíme s co největší rázností hájit, zapomínáme, že problém svobody není jen kvantitativní, ale i kvalitativní, že musíme nejen rozšiřovat a chránit svobodu tradiční, ale že musíme dosáhnout nového druhu svobody, jež nás uschopní realizovat své vlastní individuální já, mít důvěru v sebe sama a život.“²³¹

Potřebu dosažení kvalitativního rozměru svobody jsme si ukázali i v Christmanově přístupu, který zdůrazňuje změnu v postoji obhájců pozitivní svobody, kteří důsledně odlišovali mezi pouhým vznikem příležitostí k jednání a přesunu zájmu na kvalitu samotného jednání.²³² Tím je dle Christiana pozitivní svoboda mnohem zásadněji odlišena od pojmu svobody negativní, jelikož pohlížení na svobodu jako kvalitu jednání je konceptuálně odlišné od nahlížení svobody jako absence něčeho, nehledě na to, jak silná se zdá být koncepce onoho „něčeho.“²³³

Christman tak zdůrazňuje kvalitativní aspekt pozitivní svobody a snaží se nalézt určitý průsečík dvou přístupů, které jsou dle něj přehnaně vymezovány jako protipóly, tedy na jedné straně absence zásahu státu a na straně druhé vlastní zodpovědnosti za seberozvoj jedince. Ovšem pouhá absence zásahu státu či vnější autority dle něj nezajišťuje automaticky vnitřní růst jedinců. Tímto postojem ale Christman zároveň upozorňuje na zásadní postřeh, jelikož zdůrazňuje, že pozitivní svoboda se týká způsobu, jakými jsou naše touhy formovány, ať už jsou výsledkem racionální reflexe nebo manipulace, ovšem netýká se to obsahu lidských

²²⁹ Viz. tamtéž., str. 89.

²³⁰ Těmito vnějším autoritami bývá nejčastěji veřejné mínění nebo „selský rozum“, které jsou v současné době ve své působnosti dle Fromma velmi mocné.

²³¹ Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014., str. 89.

²³² Christman, J.: Saving Positive Freedom. In: Political Theory, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005), str. 79-80.

²³³ Viz. tamtéž., str. 79-80.

tužeb. A právě s tímto předpokladem uměli mistrovsky operovat ti, kteří stojí v dějinách za zrodem dominantních systémů, které formovaly tužby jedinců tím nejpřitažlivějším způsobem a jejich ideje získaly obrovskou moc. S nadsázkou bychom tak mohli říct, že zatímco racionalismus či totalitarismus předepisuje všem zúčastněným pouze jeden platný princip, v kapitalismu se člověk naopak dostává do pozice, kdy je útek před svobodou jedinou možností, která mu zbyla. Psychologické základy jejich strategie jsou ovšem totožné. S odkazem na Christmana bychom tedy mohli říct, že touhy jedinců jsou v obou případech formovány manipulativním způsobem, ovšem v rámci totalitních a racionálně vystavěných systémů přímo, zatímco v kapitalismu nepřímo. V konečném důsledku nabízí všechny tyto systémy jen falešnou iluzi svobody. Člověk pak dle Fromma může břemenům svobody uniknout do nových podřízeností a závislostí a nebo naopak urychlit plnou realizaci pozitivní svobody, která spočívá v individualitě a jedinečnosti člověka.²³⁴

Na tomto místě je třeba zmínit, že Berlin kritizuje Fromma za přehnaný důraz na ideál naplnění života, který je pro něj totožný s plnou realizací svobody negativní. Ukázali jsme si, že dle Fromma se svoboda a zodpovědnost člověka stala příliš velkým břemenem, a tak se naučil delegovat ji nějaké „vyšší moci“, která ji převezme za něj, ovšem dle něj tak znemožňuje ideál naplnění života. Berlin se ovšem obává, že pro Fromma je ono delegování svobody „symptomem nedostatku integrace“²³⁵, která je dle něj totožná s pojmem svobody. Kocis ve svém článku zmiňuje, že Berlin na Frommově přístupu kritizuje kladení přehnaného důrazu na ideál naplnění života ve formě určité „asertivní aktivity“²³⁶. Berlin s prosazováním takového ideálu souhlasí, nicméně namítá, že je to něco jiného, než jeho koncept svobody a ten je mnohem důležitější. Berlin tvrdí, že Fromm a jiní myslitelé „jednoduše nepochopili přirozenost negativní svobody.“²³⁷ Zdůrazňuje, že svoboda v jeho koncepci „není jednáním, ale zárukou příležitostí k jednání.“²³⁸ Fromm se tak dle Kocise odlišuje od Berlinova přístupu na základě zdůrazňování „naplnění života, realizace určitého potenciálu, který vyžaduje sebeprosazení.“²³⁹ Kocis dodává, že vize plného života je jen jednou z mnoha hodnot, které Berlin nahlíží jako konečné a může být v konfliktu se samotnou svobodou. Svoboda má svoji

²³⁴ Fromm, E.: *Strach ze svobody*. Praha: Portál, 2014., str. 10.

²³⁵ Kocis, R. A.: *Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics*. In: *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 1, str. 49: „But I fear that Dr. Frmm would consider such abdication as a symptom of lack of integration, which for hm is indispesable to-perhaps identical with freedom.“ (přel. M. Z.)

²³⁶ Viz. tamtéž, str. 49: „ideal of asertive activity“ (přel. M. Z.)

²³⁷ Viz. tamtéž, str. 49: „(...) they simply misunderstand the nature of negative liberty“ (přel. M. Z.)

²³⁸ Viz. tamtéž, str. 49: „The freedom of which I speak is opprotunity for action, rather than action itself“ (přel. M. Z.)

²³⁹ Viz. tamtéž, str. 49: „(...) emphasis on the full life, on the realization of certain potentialities which require self-assertion“ (přel. M. Z.)

cenu „jako cíl sám o sobě, a ne jako dočasná potřeba, vznikající z našich zmatených představ, iracionálních a neurovnaných životů, jako potíží, kterou by nějaký všelék mohl jednou napravit.“²⁴⁰

Na Frommovu obhajobu ovšem musíme poznamenat, že potřeba naplnění života u něj pramení z faktu nárůstu vnitřního omezování současného člověka, který je vůči tomu zaslepen kvůli zdánlivému nárůstu svobody vnějšího typu. Sebeprosazením Fromm nemíní určitou asertivní aktivitou vnějšího typu, ale sebeaktualizaci v Maslowově smyslu, která je nutnou potřebou jedince a která automaticky vyplyne, pokud se člověku podaří zbavit faktu vnitřního omezování. V opačném případě se člověk ve své izolovanosti a bezmocnosti vzdává vlastního já, břemenům svobody uniká do nových podřízeností a volí konkrétní mechanismy úniku.

Fromm na základě toho definuje různé mechanismy úniku, jejichž prostřednictvím se člověk ve své osamělosti a bezmocnosti vzdává svého vlastního já. Upozorňuje na to, že mechanismy úniku by mohly na čtenáře působit jako odbočení, ovšem jsou nutnou součástí výkladu. „Právě tak jako nelze náležitě pochopit psychologické problémy bez znalosti jejich společenského a kulturního pozadí, nelze ani porozumět společenským jevům bez znalosti psychologických mechanismů jako jejich základu.“²⁴¹

Na počátku 40. let minulého století se Fromm zabýval shrnutím potíží současného člověka, který se snaží od negativní svobody, kterou pouze něco odmítá, dospět ke svobodě pozitivní, která nejenže odmítá, ale chce i něco konkrétního tvořit. I když existuje mnoho způsobů úniku před svobodou, jako nejčastější z nich stanovuje dvě formy. První je touha po podřizování nebo ovládnutí. Fromm o nich hovoří jako o destruktivitě či autoritářství, které ovšem nikdy nevedou k uspokojení, jelikož se člověk stává závislý na těch, které ovládá nebo kterým se podrobil. Druhou je nutkavé přizpůsobování se konvenčním vzorcům chování, tedy konformismus, který se snaží dosáhnout identity prostřednictvím stádní konformity jedinců.²⁴² Společenský význam konformismu je dle Fromma velký, jelikož tato forma ztráty vlastního já je typická pro kapitalismus moderní společnosti. Jaké jsou psychologické předpoklady jedince, který je náchylný k mechanismům úniku, jsme si ostatně ukázali u Maslowa a Rogerse. Fromm je demonstruje na konkrétním případě socioekonomického uspořádání společnosti a Berlin nakonec stejný princip aplikuje na výklad předpokladů úspěšnosti současných idejí.

²⁴⁰ Berlin, I.: Úvod. In.: Čtyři eseje o svobodě. Praha: Prostor, 1999., str. 32.

²⁴¹ Viz. tamtéž, str. 109.

²⁴² Viz. tamtéž, str. 109.

Zásadní roli pro pochopení častého výskytu mechanismů úniku v současné společnosti přikládá Fromm principu dialektického procesu, který vyplývá z růstu svobody a procesu individualizace u jednotlivce. „Kdyby každý krok separace i individualizace odpovídal vlastnímu růstu, byl by vývoj dítěte harmonický. Tak tomu ale není. Zatímco proces individualizace probíhá automaticky, vlastní růst brzdí řada individuálních a společenských příčin.“²⁴³ Zpoždění mezi těmito dvěma procesy pak vede k mechanismům úniku, jelikož způsobuje pocit bezmocnosti a nesnesitelné izolace. Problém dle Fromma plyne z rozporu emocionální zaostalosti a intelektuálně technické vyzrálosti člověka, která nutně musí vést ke zkáze člověka: „(...)vývoj intelektuálních schopností člověka daleko předstihl rozvoj jeho emocí. Lidský mozek žije ve 20.století, ale srdce většiny lidí ještě v době kamenné. Většina lidí ještě nesložila zkoušku zralosti z nezávislosti, racionality a objektivit. Potřebují mýty a idoly, aby unesli skutečnost, že člověk je ve všem sám sebou, že kromě člověka samého neexistuje žádná autorita, která by dávala životu smysl.“²⁴⁴

Tento společenský vývoj, kdy středověké osobní vztahy a víru v boha nahradila kapitalistická neviditelná ruka trhu, konkurence a kapitál, je dle Fromma příčinou otevřené cesty k mnohým davovým ideologiím. „Ať jsou náboženství a nacionalismus jako každý zvyk nebo víra jakkoli absurdní a degradující, jestliže vzájemně spojují individua, pak jsou útočištěm před tím, čeho se člověk hrozí nejvíce: před izolovaností.“²⁴⁵ Fromm v tomto kontextu hovoří o osamělosti mravní, tedy nedostatku vztahu k symbolům, hodnotám, a vzorům, která dle něj může být stejně nesnesitelná jako osamělost fyzická a stává se příčinou inklinace k různým typům ideologií.

Fromm tak vysvětluje psychosociální příčiny jedné z variant pozitivní svobody, kterou Berlin nazval jako „ústup do hradu v nitru“. Berlin ji ovšem neakceptuje jako formu pozitivní svobody v rámci liberalismu a zdůvodňuje to následovně: „Asketické sebezapření může být zdrojem integrity, vznešenosti a duchovní síly, ale je těžké pochopit, jak bychom je mohli nazvat rozšířením svobody. Pokud se před protivníkem zachráním tak, že se stáhnou dovnitř a zamknu všechny vstupy a východy, je možné, že zůstávám svobodnější, než kdyby mne lapil – ale jsem svobodnější, než kdybych jej porazil nebo lapil sám? Pokud zajdu příliš daleko a uzavřu se do příliš malého prostoru, zadusím se a zemřu.“²⁴⁶ Odsud je dle Berlina jasné, proč nám nemůže vyhovovat definice negativní svobody jako schopnosti činit to, co chceme. „Pokud zjistím, že nejsem schopen učinit nic anebo jen málo z toho, co chci, pak stačí omezit

²⁴³ Viz. tamtéž, str. 37.

²⁴⁴ Viz. tamtéž, str. 15.

²⁴⁵ Viz. tamtéž, str. 29.

²⁴⁶ Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In: Čtyři eseje o svobodě. Praha: Prostor, 1998, str. 241.

či uhasit má přání a stávám se svobodným. Pokud se tyranovi (či „skrytému přemlouvajícímu“) podaří uvést své poddané (či klienty) do stavu, kdy ztrácejí svá původní přání a přijímají („internalizují“, osvojují si) tu formu života, kterou pro ně vynalezl, pak se mu podle této definice podařilo je osvobodit. Nepochybně dosáhl toho, že se cítí svobodní – (...) avšak to, co vytvořil, představuje přímou antitezi politické svobody.“²⁴⁷

Fromm ovšem v kontextu zrodu současné formy kapitalismu a s tím spojené izolovanosti a pocitu osamělosti individuí nahlíží variantu „ústupu“ jako zcela přijatelnou nebo často dokonce jedinou možnou, jelikož je způsobena nesnesitelností oné mravní osamělosti. Otázkou zůstává, zda by Berlin obhajoval svůj výklad, pokud by znal hlouběji psychosociální vlivy, které jedince doslova „nutí“ do pozice „ústupu“. Z toho důvodu jsou dle Berlina tak úspěšné systémy zakládající se na principech racionalismu a paternalismu a veškeré totalitní ideologie, které jsou schopny v jedinci vytvořit iluzorní pocit svobody falešným poskytováním údajně požadovaných hodnot.

Kruhově se zde tedy vracíme k represivní funkci současné společnosti, která jedincům často nedává jinou volbu, než se adaptovat na některý z mechanismů úniku. Útočištěm před izolovaností a osamělostí pak dle Fromma zpravidla bývá náboženství, politické systémy, ideologie, společnosti, zkrátka cokoli, co člověku zaručí pocit sounáležitosti s druhými a zapudí strach z izolovanosti. Fromm zdůrazňuje, že pocit sounáležitosti se v člověku formuje již od dětství, člověk se chápe jako individuální entita odlišná od okolního světa, přírody, je si vědom smrti, nemoci, stárnutí a pakliže by neměl možnost vztahovat se k nějakému systému, který by jeho životu udával směr, mohla by jeho schopnost jednat být paralyzována a tím i jeho schopnost žít.²⁴⁸

Viděli jsme tedy, že lidská povaha pro Fromma není čímsi apriori daným, ale vyvíjí se a obsahuje jak fyziologicky podmíněné, neměnné pudy, tak i potřebu vyvarovat se mravní osamělosti a izolovanosti od společnosti. V procesu dynamického přizpůsobování se dané kultuře, do níž se člověk narodil, se utvářejí pudy, které je nutno uspokojovat, jelikož působí zpětně ve společenském procesu. „(...) Čím více člověk získává svobodu ve smyslu vycházení z původní jednoty s přírodou, čím více se stává „individuem“, tím spíše nemá jinou volbu než se buď sám sjednotit se světem ve spontaneitě lásky a tvořivé práce nebo se shánět po nějakém druhu jistoty, kterým ho svět spoutá a tak si sám svobodu a integritu své individuality zničí.“²⁴⁹

²⁴⁷Viz. tamtéž, str. 241-242.

²⁴⁸Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014., str. 30.

²⁴⁹Viz. tamtéž., str. 31.

V oddíle o racionalismu jsme si ukázali Berlinovo upozornění na dějinně prověřený fakt, že lidé se zřejmě děsí nadměrné svobody a nedostatku omezení a mají tendenci se neustále vázat na určité systémy a zbavovat se břemena samostatnosti, přičemž odkazuje na Hobbese a Aristotela, kteří se zabývali stejným fenoménem.²⁵⁰ Fromm se jím zabýval i na pozadí sociálně-ekonomických a psychologických faktorů u jedince a obdobně jako představitelé humanisticky orientované psychologie nakonec dochází k závěru, že nadměrná svoboda a tím i zodpovědnost způsobuje u jedinců větší frustraci, úzkosti či neurózy. Potřebu omezování či společenského konformismu pak interpretuje převážně jako běžnou a logickou reakci na sociokulturní podmínky jedince v kapitalisticky orientované společnosti. Pro Fromma je taková patologičnost běžnou součástí současné společnosti, jelikož principy, na kterých je vystavěná, ze svého základu ani neumožňují plnou realizaci individuů, a tak se pozitivní svoboda stává nedosažitelným, frustrujícím elementem. Pocit individuální izolovanosti a bezmocnosti, prožívaný takzvanými neurotiky, si ovšem dle Fromma na pozadí každodenní rutiny uvědomuje jen velmi málo lidí. Je ukryt v ujišťování, které jedincům poskytují soukromé a společenské vztahy, různé formy rozptýlení a zábavy či úspěchy v podnikání. Ovšem „osamělost, strach a zmatek zůstávají. Natrvalo je to nesnesitelné. Břemeno „svobody“ je neúnosné. A nepodaří-li se člověku dospět od negativní svobody k pozitivní, musí se snažit svobodě uniknout.“²⁵¹

Únik před svobodou ovšem dle Fromma není v současné společnosti pouze individuální záležitostí. Fromm zdůrazňuje, že už se nejedná o individuální patologii, nýbrž „patologii normality“, tedy o fenomén poruchy na celospolečenské rovině. Mylná představa o „zdravě“ vypadající společnosti je nakonec dle Fromma příčinou, že jedinci nemohou pozitivní svobody dosáhnout.

3.5.3 Patologie normality

Stejně jako jiní představitelé humanistické psychologie klade i Fromm důraz na úzkou souvislost mezi duševním zdravím a seberealizací jedince.²⁵² Pokud je ale duševně nemocná

²⁵⁰ Berlin, I.: Politické ideje ve dvacátém století. In.: Čtyři eseje o svobodě., Praha: Prostor, 1999., str. 98-99.

²⁵¹ Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014., str. 108 – 109.

²⁵² Nakonečný, M.: Psychologie osobnosti. Praha : Academia, 1995., str. 314.

celá společnost, je dle něj dosažení pozitivní svobody pouze nedostupným ideálem. Fromm si nakonec klade otázku, zda lze jeho poznatky aplikovat na možný model zdravé společnosti, ve které by se jedinci mohli individuálně rozvíjet v rámci pozitivní svobody.²⁵³

První všeobecně vznášenou otázkou dle něj je, zda lze poznatky získané pozorováním jednotlivců aplikovat na psychologické pochopení skupin. Fromm ji zodpovídá kladně a dodává, že rozbor sociálně-psychologických jevů musí být založen na podrobném studiu chování jednotlivce, jinak by postrádal empirický charakter a tím i platnost.²⁵⁴

Druhou otázkou je, zda je studium neurotiků užitečné pro posouzení problémů sociální psychologie, což zodpovídá taktéž kladně, protože jevy, které pozorujeme u neurotických osob, se dle něj neliší od těch, které sledujeme u normálních osob, pouze jsou důraznější a přístupnější uvědomění, jelikož normální člověk si problém hodný zkoumání často ani neuvědomuje.

Fromm ovšem zdůrazňuje, že abychom mohli zmíněné poznatky prakticky efektivně zužítkovat, nesmíme opomínat zásadní věc, a sice všeobecné sdílení mylného předpokladu o zdraví naší společnosti. Upozorňuje na to, že mezi obyvateli západního světa 20.století panuje obecně rozšířená myšlenka, že tvoří vesměs zdravé společnosti. Psychické poruchy osobnosti jsou nahlíženy jako výlučně individuální záležitosti a nepřilíží se přihlíží k tomu, že v naší údajně zdravé společnosti narážíme tak často na obdobné případy neurotičnosti. Ta bývá vysvětlována jako vcelku normální reakce na v jistém ohledu anomální okolnosti. Fromm ovšem vysvětluje, že jeho záměrem není zabývat se individuální patologií, ačkoli ji stále mnozí psychologové a sociologové v rámci sociologického relativismu spatřují jako jediný projev duševní nemoci společnosti.²⁵⁵ Na základě své analýzy psychologických základů role jedince v kapitalisticky vystavěných společnostech se chce naopak zabývat „patologií normality“, tedy nepřizpůsobením se kultury jako takové potřebám jedinců a s tím spojenými vlivy, kterými současná západní společnost deformuje individualitu a rozvoj jedinců. Proto hovoří o patologii normality, jelikož „nemoc“ je dle něj symptomem celé společnosti, nikoli individuální a výjimečnou záležitostí jedinců.²⁵⁶

Falešné představy o duševním stavu členů určité společnosti pak dle Fromma můžou způsobit souhlas s mylnou představou o zdravě vypadající společnosti. Kritériem duševního

²⁵³ Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014, str. 110 – 111.

²⁵⁴ Viz. tamtéž, str. 111.

²⁵⁵ Fromm upozorňuje na řadu psychiatrů a psychologů, kteří zastávají sociologický relativismus, který společnost považuje za zdravou do té míry, pokud je funkční a patologická je pouze z perspektiv jednotlivců, kteří nejsou schopni přizpůsobit se životnímu stylu společnosti a nezdravou společnost jako takovou tudíž vůbec nepřipouští. viz. Fromm, E.: Cesty z nemocné společnosti. Praha: Earth Save, 2009, str. 11.

²⁵⁶ Fromm, E.: Cesty z nemocné společnosti. Praha: Earth Save, 2009, str. 11.

zdraví totiž není „to, že se daný jedinec přizpůsobí určitému společenskému řádu, nýbrž jde o univerzální, pro každého lidského jedince platné kritérium, a sice že každý člověk může nalézt uspokojivou odpověď na problém lidské existence.“²⁵⁷

Abychom odstranili mylnou představu o zdravě vypadající společnosti, je tedy dle Fromma důležité dbát na rozlišení mezi individuálním psychickým onemocněním a poruchou, která může být duševní nemocí celé společnosti. Pakliže svobodu a spontánnost jedinců považujeme za objektivní cíle každé lidské bytosti, trpí člověk poruchou, pokud jich nemůže dosáhnout. Pokud ale daného cíle nemůže dosáhnout většina společnosti, jedná se již dle Fromma o fenomén společensky podmíněné poruchy, kterou jedinec sdílí s ostatními a už ji nevnímá jako poruchu. Fromm tak apeluje na paradoxní situaci současného člověka, jehož jednání je zpravidla velmi automatické a neliší se od miliónu lidí v obdobné situaci, jelikož „většině z nich dodává kultura model, jaký jim umožňuje žít s poruchou, aniž by onemocněli.“²⁵⁸

Tak dochází Fromm k závěru, že pro pochopení fundamentu zdravě fungující společnosti je třeba sestoupit k samotným základům a vyložit si užití pojmů „neurotický“ a „normální“ či „zdravý“. Zásadní problém totiž dle něj spočívá v tom, že je lze definovat dvojím způsobem a právě dvojitý výklad pojmu normality je pro nás klíčový ve vztahu k osvětlení problémů rozlišení dvou pojmů svobody. Za prvé může být z hlediska fungující společnosti označen „za normální nebo zdravou osobu ten, kdo je schopen plnit společenskou roli, jež mu v dané společnosti přináležejí.“²⁵⁹ Za druhé pak z hlediska jedince „rozumíme pod zdravím a normálností jeho co největší růst a štěstí.“²⁶⁰ Společenské potřeby tedy určují první pojetí zdraví, zatímco hodnoty týkající se životních postojů jednotlivce druhé pojetí. Dle Fromma se bohužel toto dvojití pojetí zdraví obecně opomíjí, což automaticky otevírá cestu ke vzniku společenských patologií.

Jako banální může působit Frommovo konstatování, že mezi cílem hladce fungující společnosti a cílem plného rozvoje jednotlivce existují rozdíly. Ovšem většina společností, včetně té naší, není dle Fromma strukturována tak, aby nabídla co největší možnosti pro štěstí jedince. Pokud by tomu tak bylo, obě hlediska zdraví by se kryla, ovšem v praxi jsou společnosti utvářeny zcela odlišným způsobem. Proto Fromm tvrdí, že mnoho psychiatrů přehlíží strukturu společnosti jako něco příliš samozřejmého a nepřilíh přizpůsobiví jedinci bývají označováni jako méněcenní a méně adaptabilní. Ovšem správné rozlišování normality a

²⁵⁷ Viz. tamtéž, str. 18.

²⁵⁸ Viz. tamtéž, str. 20.

²⁵⁹ Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014, str. 111.

²⁶⁰ Viz. tamtéž, str. 111.

neurotičnosti vede dle Fromma k opačnému závěru. „Člověk, který je normální v chápání dobré adaptace, je často v pojmech lidských hodnot méně zdravý než neurotik.“²⁶¹ Je dobře přizpůsobený pouze proto, jelikož se vzdal vlastního já, aby se stal osobou, o jaké se domnívá, že se po něm žádá. Neurotickým člověkem je naopak někdo, kdo není připraven vzdát se zcela své individuality a bezprostřednosti.

Tento bod Frommovy analýzy je zásadní i pro náš výklad. Zdá se, že první pojetí zdraví souvisí s oblastí svobody negativní, zatímco druhé pojetí s oblastí svobody pozitivní. Fromm tak na pozadí sociokulturní analýzy svobody člověka dochází ke stejným závěrům jako Berlin v rámci analýzy dvou pojmů svobody v oblasti politické filosofie. Společnost je natolik komplexním útvarem, kde je téměř utopickým nárokem snažit se skloubit plné rozvinutí individuálních potřeb jedinců a souběžně s tím hladkého fungování společenského procesu, natož pak v podmínkách akceptování hodnotového pluralismu.

Fromm nakonec shrnuje, že jádrem každé neurózy i racionálního vývoje jedince je boj za svobodu a nezávislost. Buďto se dle Fromma člověk vzdá svého individuálního já a přizpůsobí se vnějším tlakům nebo se odmítá vzdát do podřízenosti. Neurózy neurotiků je pak třeba „vždy chápat jako pokus – v podstatě neúspěšný – vyřešit konflikt mezi základní závislostí a hledáním svobody.“²⁶² V souvislosti s tím Fromm upozorňuje na konvenční víru, že moderní demokracie dosáhla opravdového individualismu díky osvobození individuí od všech vnějších tlaků. Můžeme svobodně vyjadřovat myšlenky, nejsme podřízeni vnější autoritě a předpokládáme, že tato svoboda nám individualitu zajistí téměř automaticky. „Právo vyjadřovat své myšlenky má však význam jen tehdy, jsme-li schopni vlastní myšlenky vůbec mít: Osvobození od vnější autority je trvalým ziskem jen tehdy, jsou – li vnitřní psychologické podmínky takové, že jsme schopni si svou vlastní individualitu udržet.“²⁶³

Na základě toho Fromm ujasňuje rozdíl mezi neurotickou a racionální aktivitou. Při racionální aktivitě jedná člověk tak, aby dosáhl svého cíle, tedy výsledek odpovídá motivaci dané aktivity. Neurotickou snahou je vždy jednání z nutkavého tlaku, jeho povaha je v podstatě negativní, jde o snahu uniknout nesnesitelné situaci.²⁶⁴ Ovšem ukázali jsme si, že Fromm líčí situaci současného člověka v podstatě paradoxním způsobem, kdy je ono racionální jednání velmi často pouze zastřenou racionalizací a jedinec ani neví, odkud plynou pravé motivace jeho jednání. Naopak neurotické snahy jsou dle Fromma ve své podstatě zdravé, jelikož v nich jedinec reaguje na nesnesitelné podmínky a snaží se „bojovat“ o vlastní

²⁶¹ Viz. tamtéž, str. 112.

²⁶² Viz. tamtéž, str. 144.

²⁶³ Viz. tamtéž, str. 183 – 184.

²⁶⁴ Viz. tamtéž, str. 123.

svobodu. V tomto kontextu se Fromm shoduje s přístupem Frankla, Maslowa i Rogerse, kteří nám sice nepodávají analýzu širšího sociokulturního pozadí daného jevu, ale v otázkách původu neurotičnosti jedinců, přítomnosti společenských patologií i funkci racionalizací a mechanismů úniku, se jednoznačně shodují.

Fromm dochází k závěru, že zdánlivě jednoduchá otázka zdraví či patologie společnosti se tak ukazuje komplikovanější již svém základu a pochází z mylného přesvědčení mnoha jedinců o motivech jejich jednání. „Většina lidí je přesvědčena, že pokud nejsou vnější silou zjevně donuceni něco dělat, jsou jejich rozhodnutí jen jejich vlastní, a chtějí-li něco, je to jen to, co chtějí. Je to však jen jedna z velkých iluzí, které o sobě máme.“²⁶⁵

Z dosavadního výkladu můžeme shrnout, že jak Berlin, tak i zástupci humanistické psychologie a Fromm shodně ukazují, jak vznikají ideje, tedy že jsou reakcí na akutní potřeby jedinců ve společnosti a znají tak určitý „návod“, jak budovat společnost za konkrétním účelem. To může být na jednu stranu velmi nebezpečnou „zbraní“, což dle Berlina i Fromma dokládá historická evidence základů racionálně vystavěných systémů, komunismu či totalitarismu. Tyto systémy, ač samotné s pojmem nevědomí neoperovaly, zřejmě pronikly do podstaty lidské přirozenosti, tedy možné manipulovatelnosti s představou lidí o jejich vlastních potřebách a společensky podmíněné tendenci k racionalizacím, jejichž prostřednictvím pak ony „objektivně“ sdílené hodnoty obhajují. Poslední otázkou by zřejmě bylo, nakolik jsou si některé ideologie vědomé svých manipulativních tendencí a nakolik mají nebo by mohly mít snahu to měnit, protože jejich principy jsou většinou historicky objektivně osvědčenými idejemi, zakořeněným v myslích většiny jedinců.

Fromm na to reaguje a na příkladu principů racionalismu se snaží demonstrovat, že seberealizace jedinců a prosazení pozitivní svobody je komplikovanější záležitostí, než se původně zdá. Odkazuje na tradici racionalismu, kde byl rozum strážcem s úkolem dohlížet na lidskou přirozenost, což ovšem vedlo ke mrzačení jak citového života, tak intelektuálních schopností jedince. „Domníváme se, že seberealizace se dosahuje nejen aktivním myšlením, ale také realizací celé lidské osobnosti, aktivním vyjádřením jejích citových i intelektuálních potencialit. Tyto potenciality má každý, uskutečňují se jen tou měrou, jakou se vyjadřují. Jinými slovy: Pozitivní svoboda spočívá ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti.“²⁶⁶ Ideál spontaneity a integrace celé bytosti je tak totožný s nárokem sebeaktualizace u Maslowa. Problém spontaneity je dle Fromma jeden z nejobtížnějších psychologických

²⁶⁵ Viz. tamtéž, str. 155.

²⁶⁶ Viz. tamtéž, str. 196.

problémů. „Spontánní aktivita není aktivitou nutkavou, k níž je člověk puzen svou izolovaností a bezmocností, není činností automatu, nekritickým osvojením vzorů vnucovaných zvenčí. Spontánní aktivita je svobodná aktivita jedincova já a psychologicky zahrnuje to, co doslova znamená latinské slovo *sponte*: „z vlastní svobodné vůle“. Aktivitou nemíníme jen „něco dělat“, ale kvalitou se míní kvalita tvůrčí aktivity, která může fungovat v jednotě citových, rozumových a smyslových zážitků vlastní vůle člověka. Předpokladem této spontaneity je souhlas celé osobnosti a vyloučení rozštěpení na rozum a přirozenost, neboť jen tehdy, když člověk nepotlačuje podstatné části svého já, je když se stane sám sobě čitelným, jen když různé oblasti života dosáhnou základní integrace, je spontánní aktivita možná.“²⁶⁷

Současná společnost má ovšem dle Fromma dehumanizující vliv a spontánní aktivitě brání, jelikož u jedinců blokuje uvědomění si jejich vlastní hodnoty. „Mít schopnost slyšet sebe sama je podmínkou pro to, aby člověk mohl slyšet jiné. Cítit se sám u sebe doma je nutným předpokladem, aby se člověk dostal do vztahu k jiným.“²⁶⁸

Fromm na pozadí analýzy vlivů kapitalismu na člověka definuje vztah současného člověka k bližnímu jako vztah dvou abstrakcí, které se vzájemně používají, jelikož pocit hodnoty sebe sama je závislý na úspěchu a na schopnosti dosahovat zisku. Ztráta identity je pak pro Fromma logickým následkem ztráty sebeuvědomění a pokud se člověku nepodaří nalézt nějaký sekundární pocit vlastního vědomí, může ho to dohnat až k šílenství.²⁶⁹ Proto je pro odcizeného člověka zcela charakteristická touha být druhými přijímán, jelikož trpí pochybnostmi, zda vůbec pro druhé přijatelný je. Ovšem v rámci společností vystavěných na principech kapitalismu je člověk přijatelný pouze pokud se neliší od ostatních, tedy, pokud se s nimi veze na vlně konformity a tak získává falešný pocit identity. A vcelku absurdně je pak dle Fromma tento stav nazýván výrazem „sounáležitost“²⁷⁰.

Fromm pak pod duševním zdravím společnosti nerozumí přizpůsobení se jedince společnosti, ale naopak přizpůsobení se společnosti potřebám člověka, tedy zda je společnost duševnímu zdraví jednotlivce podporou, či překážkou.²⁷¹ „Zdravá společnost podporuje schopnosti jednotlivce milovat své bližní, tvořivě pracovat, rozvíjet vlastní rozum a objektivitu a osvojit si takové sebevědomí, které se zakládá na zkušenosti vlastních produktivních sil. Společnost je naopak nezdravá, vede-li ke vzájemnému nepřátelství a

²⁶⁷ Viz. tamtéž, str. 196.

²⁶⁸ Fromm, E.: Člověk a psychoanalýza. Praha : Svoboda, 1967., str. 88.

²⁶⁹ Fromm, E.: Cesty z nemocné společnosti. Praha: Earth Save, 2009, str. 132.

²⁷⁰ Viz. tamtéž, str. 132 – 135.

²⁷¹ Filipec, J., Cvekl J., Průcha, M., Tondl, L.: Člověk a moderní doba. Praha: Orbis, 1966., str. 91.

k nedůvěře a proměňuje-li člověka v nástroj, který mohou druzí využívat a vykořisťovat, nástroj oloupený o své sebeuvědomění, které je mu dopřáno jen natolik, aby se mohl podrobit a stát se automatem někoho jiného. Společnost může splňovat obě role: může podporovat zdravý rozvoj člověka a může mu také bránit.²⁷² Dle Fromma se většina společností dopouští obojího, otázkou pak zůstává, jakým směrem a měrou své pozitivní a negativní vlivy společnost zaměřuje.

Obdobně jako Maslow a Rogers apeluje i Fromm na fundamentální nutnost pocitu sounáležitosti a pěstování vztahu k druhým lidem, který je v rámci humanistické psychologie nahlížen jako fundament zdravých vztahů. Na pozadí celosvětových statistických šetření ukazuje, kam až mohou dospět následky zanedbávání této lidské potřeby. Pokud bychom se dle Fromma chtěli dobrat alespoň hrubého odkazu na stav psychického zdraví jedinců, jedinými údaji ke srovnání jsou čísla, které udávají počty sebevražd, vražd a závislosti na alkoholu.²⁷³ Fromm čerpá z celosvětových statistik poloviny 20.století týkajících se destruktivního chování, alkoholismu a sebevražedného chování a přichází s hypotézou, že již samotné vytyčení cílů a životního způsobu naší společnosti bude zřejmě od základů špatně nastaveno. Poukazuje na fakt, že země, které se nejvíce přiblížily zvolenému cíli socioekonomického vývoje společnosti, tedy zaručovaly hmotně zajištěný pohodlný život, stabilní demokracii, mír a relativně rovnoměrné rozvrstvení bohatství, vykazovaly nejhorší příznaky přítomnosti psychické labilit.²⁷⁴

Fromm odkazuje na stoupající počet sebevražd v devatenáctém století, který narůstal souběžně s rostoucím blahobytem. Na jednu stranu uznává, že sebevražedné motivy jsou samozřejmě komplexní záležitostí a nelze upřednostnit pouze jednu konkrétní příčinu. Nicméně s odkazem na Durkheima a jeho dílo věnované sebevražednému chování označuje jako nejčastější příčinu takzvanou „anomii“, tedy „zničení všech tradičních společenských vazeb a dále skutečnost, že všechny skutečné kolektivní organizace ustoupily místo státu a tím že vyhasl veškerý skutečný společenský život.“²⁷⁵ Ačkoli je blahobytní stěnění třídy v těchto zemích všeobecně schopen fakticky uspokojit základní hmotné potřeby, vhnání dle něj jedince do pocitu intenzivní nudy, kde sebevražda a alkoholismus hrají roli únikových patologických východisek. Odsud Fromm usuzuje, že lze vcelku s jistotou přijmout fakt, že „vysoký počet sebevražd v určitém druhu populace poukazuje na nedostatečný pocit jistoty a psychického

²⁷² Fromm, E.: Cesty z nemocné společnosti. Praha: Earth Save, 2009, str. 69.

²⁷³ Viz. tamtéž, str. 14.

²⁷⁴ Viz. tamtéž, str. 14.

²⁷⁵ Viz. tamtéž, str. 138.

zdraví.“²⁷⁶ Dle zmíněných statistik roste ruku v ruce s rostoucím blahobytem i počet sebevražd a tendence k alkoholismu. Fromm shrnuje, že ze všech uvedených čísel jasně vyplývá, že sebevražda nebývá důsledkem hmotné bídy.²⁷⁷

Fromm uvádí další důvod, který přehlédl Durkheim i další vědci zabývající se jevem sebevraždy, a sice fakt, že současný člověk na celý svůj život pohlíží z hlediska bilance. Pokud má člověk pocit, že se mu již nevyplatí dále žít a klade si otázku, jestli život stál za námahu, je to dle Fromma zcela nesmyslné a interpretuje to jako moderní jev, kdy je život interpretován jako „podnik“. V kapitalisticky orientované společnosti tento nárok dle Fromma vysvitne ještě mnohem jasněji. Život člověka a jeho osoba představují investovaný kapitál a výhodná kapitálová investice uvádí do procesu celý princip směny, zdánlivě jako přirozený. Fromm nakonec přirovnává spáchání sebevraždy k vyhlášení bankrotu obchodníkem, kdy jsou ztráty vyšší než zisky a člověk již nenalézá jinou možnost, jak vyrovnat ztráty.²⁷⁸

Berlin při výkladu jedné z variant pozitivní svobody dochází k obdobnému závěru a ospravedlňuje tak legitimitu „ústupu do hradu v nitru“ v rámci některých vládnoucích systémů. „(...) logickým vyvrcholením procesu ničení všeho, čím bych mohl být zraněn, je sebevražda. Dokud pobývám v přirozeném světě, nikdy nemohu být zcela v bezpečí. Naprosté osvobození v tomto smyslu (jak si správně uvědomoval Schopenhauer) nám skýtá pouze smrt. Nacházím se ve světě, v němž narážím na překážky kladené mé vůli. Snad lze těm, kdo jsou spjati s „negativním“ pojmem svobody, odpustit názor, že sebezapření není jedinou metodou zdolávání překážek, že je také možné je odstranit.“²⁷⁹

Dané statistiky dle Fromma minimálně upozorňují na fakt, že moderní civilizace není schopna upokojit potřeby člověka a otevírá současně otázku, které to tedy jsou a jak je lze nalézt. A k tomu dodává, že důraz se klade na zkoumání, proč lidé psychickou poruchou onemocní, dle něj ale skutečnou otázkou je, proč většina z lidí duševní chorobě dokáže uniknout²⁸⁰.

Patologičnost společnosti tedy dle Fromma vyvěrá z faktu, že člověk zřejmě není schopen žít za jakýchkoli podmínek. „Je zapotřebí doplnit je tím, že žije-li člověk

²⁷⁶Viz. tamtéž, str. 12.

²⁷⁷Nápadným jevem je dle Fromma to, že Dánsko, Švýcarsko, Švédsko a Spojené státy jsou zeměmi s největším počtem sebevražd s nejvyšším kombinovaným číslem součtu sebevražd a vražd a tyto země vykazují zároveň i nejvyšší čísla pro alkoholismus. viz. Fromm, E.: Cesty z nemocné společnosti. Praha: Earth Save, 2009, str. 13.

²⁷⁸Fromm uvádí údaje ze statistik, které dle něj potvrzují vzrůstající počet sebevražd v závislosti na rostoucím blahobytu daných společností, dle nichž například v období mezi 1836 – 1890 narostl v Prusku počet sebevražd o 140 procent a ve Francii o 355 procent. Fromm, E.: Cesty z nemocné společnosti. Praha: Earth Save, 2009, str. 138.

²⁷⁹Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In.: Čtyři eseje o svobodě. Praha: Prostor, 1999., str. 241.

²⁸⁰Fromm, E.: Cesty z nemocné společnosti. Praha: Earth Save, 2009, str. 30.

v podmínkách, jaké jsou proti jeho přirozenosti a proti základním požadavkům jeho rozvoje a duševního zdraví, nemůže jinak, než na ně reagovat. Buď bude strádat a dospěje k záhubě, nebo musí nastolit takové poměry, které budou lépe odpovídat jeho požadavkům.“²⁸¹

Abychom ovšem mohli nastolit poměry, které budou odpovídat požadavkům lidské přirozenosti a základním požadavkům rozvoje člověka, je dle Berlina trvalou a naléhavou potřebou přezkoumávat ideje, protože „jsou-li ideje opomíjeny těmi, kdo by o ně měli dbát – tj. těmi, kdo byli vycvičeni k jejich kritickému promýšlení -, získají někdy nekontrolovatelný hybný moment a nezvladatelnou moc nad množstvím lidí, jejichž násilí může dosáhnout takové míry, že je nelze ovlivnit racionální kritikou.“²⁸²

²⁸¹ Viz. tamtéž, str. 22.

²⁸² Berlin, I.: Dva pojmy svobody. In.: Čtyři eseje o svobodě. Praha: Prostor, 1999., str. 216.

Závěr

V závěru je třeba zhodnotit, zda nám psychologická perspektiva pomohla zodpovědět Berlinovy otázky vytyčené v úvodu práce. V kapitole věnované humanistické psychologii se nám odkryly odpovědi na některé z problematických aspektů pozitivní svobody, na které poukázali Berlinovi komentátoři na poli politické filosofie a ukázaly se jako užitečné rozšíření perspektivy při výkladu pojmu pozitivní svobody.

V otázce, kdy se ideje stávají mocnou dějinnou silou, nám nejlépe posloužil výklad psychologického základu předpokladů, na kterých komunistické a totalitní ideologie budovaly své základy. V podstatě bychom mohli shrnout, že předpoklady, na kterých fungovalo osvícenství, křesťanství, či racionalismus a na které odkazují Berlinovi komentátoři jako na nebezpečné pro své paternalistické implikace, stojí dle představitelů humanistické psychologie nejen v základu totalitních režimů, ale i současných moderních společností. Nicméně nikoli již v přímé formě, kdy by vnucovaly pouze jeden platný princip pro všechny, nýbrž v latentní, skryté formě, kdy už jedincům nenabízí naopak vůbec žádné vnější struktury či orientační rámce a ti se ve své izolovanosti a osamocení ocitají ve stavech existenciálního vakuu či zoufalství. Pak je odpovědí na Berlinovu otázku Frommova myšlenka, že mocnou dějinnou silou se stane idea pouze tehdy, odpovídá-li na naléhavé potřeby členů společnosti. Analýza zmíněných ideologií poukázala i na jejich manipulativní aspekt a s tím se proměňuje i náhled na samotný pojem svobody.

V otázce donucování, tedy hledání odpovědi na to, proč by měl jedinec poslouchat někoho jiného, podává nejkomplexnější náhled Fromm. Na základě své analýzy sociokulturních vlivů na člověka dospěl k závěru, že svoboda se liší v závislosti na stupni dosaženého individualismu u jedince, vždy v rámci každé konkrétní kultury. Berlinově otázce donucování vtisknul v podstatě kruhový charakter. Jedinci v současných společnostech se dle něj v rámci neustále rostoucího individualismu ocitají ve stavech osamělosti a izolovanosti. Tento stav je pak paradoxně nazýván svobodou, ačkoli jedince naopak nutí hledat si jakoukoli jinou strukturu či orientační rámec ve vnějším světě. Pokud se mu to nedaří, je jedinec nazýván neurotickým a naopak ti, kteří jsou „úspěšní“, se většinou adaptují na některý z mechanismů úniku. Berlinovu původní otázku po tom, proč by měl být někdo poslouchat někoho jiného, tak musíme dle Fromma zcela převrátit. Otázkou nově je, jaké jsou vlastně příčiny, které jedince k poslušnosti nutí nebo přitahují a zda si jich je vůbec vědom. V tomto ohledu by psychologická perspektiva zřejmě nebyla dostačující a vyžadovala by širší interdisciplinární spolupráci.

Berlinovo znepokojení faktem, že při popisu lidského jednání uměle vynecháváme pohnutky a cíle jedinců, se prokázalo jako oprávněné. Výzkumy na poli humanistické psychologie totiž shodně ukazují, že motivy jednání jedinců jsou často racionalizacemi, jejichž funkcí je zastírání pravých důvodů jednání, ať už jednotlivců či skupin. A právě tento princip je hybnou silou při tvorbě a prosazování idejí.

Pokud bychom tedy chtěli zodpovědět poslední Berlinovu otázku, a sice co nám psychologie může říci o postupu zodpovídání otázky donucování, pak by odpověď byla jasná. Psychologie nám ukazuje, že je třeba sestoupit k samotným příčinám, ke zkoumání pravých motivací, které jedince přimějí, že se někomu podřídí. Jedním dechem bychom dodali, že při zodpovídání naléhavých otázek historie by onen postup měl být především interdisciplinární. Je třeba zdůraznit, že ačkoli zde psychologická perspektiva splnila úkoly vytyčené v začátku naší práce, závěry, které nám podává, jsou opět pouze další singulární perspektivou. Jejich platnost to nikterak nesnižuje, ovšem ponechává to prostor i pro další možnou mezioborovou spolupráci. Problémem je, že nemáme definovanou jasnou hranici, které poznatky jsou ještě adekvátní pro rozvinutí dané problematiky a to jednoduše proto, že ani samotný zkoumaný problém, svoboda, není jasně nadefinován. Nicméně, ukázali jsem si mnoho odlišných perspektiv a přístupů k výkladu pozitivní svobody a to jsem zůstali „jenom“ na poli politické filosofie a humanistické psychologie.

Seznam literatury

Adler, H. G.: Svoboda a bezmoc. Praha: Prostor, 1998. 216 s. ISBN 80-85190-79-6

Berlin, I.: Čtyři eseje o svobodě. Praha: Prostor, 1999. 336 s. ISBN 80-7260-004-4

Berlin, I., Nozick, R., Rawls, J.: O slobode a spravodlivosti: liberalizmus dnes. Bratislava: Archa, 1993. 256s. ISBN 80-71150-479

Cakirpaloglu, P.: Psychologie hodnot. Olomouc: Olomouc, 2009. 376 s. SBN 978-80-244-2295-4

Drapela, V. J.: Přehled teorií osobnosti. Praha: Portál, 1998. ISBN 807178-251-3.

Filipec, J., Cvekl J., Průcha, M., Tondl, L.: Člověk a moderní doba. Praha: Orbis, 1966.

Franco, Paul: Oakeshott, Berlin, and Liberalism. In: Political Theory, Vol. 31, No. 4 (Aug., 2003), 484-507.

Frankl, V. E.: Člověk hledá smysl: Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1994. 88s. ISBN 80-901601-4

Frankl, V. E.: Lékařská péče o duši. Brno: Cesta, 1996. 237s. ISBN 80-85319-50-0

Frankl, V. E.: Vůle ke smyslu. Brno: Cesta, 2006. 212 s. ISBN 80-7295-084-3

Fromm, E.: Anatomie lidské destruktivity. Praha: Aurora, 2007. 524 s. ISBN 978-80-7299-089-4

Fromm, E.: Cesty z nemocné společnosti. Praha: Earth Save, 2009. 342 s. ISBN 978-80-869-1610-1

Fromm, E.: Člověk a psychoanalýza. Praha : Svoboda, 1967.

Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha: Portál, 2014. 239s. ISBN 978-80-262-0615-6

Fromm, E. Umění být. Praha : Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0225-9.

Hanley, R. Patrick: Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry. In: The American Political Science Review, Vol. 98, No. 2 (May, 2004), 327-339.

Heywood, A.: Politické ideologie. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2008. 362s. ISBN 978-80-7380-137-3

Hrubec, M.: (ed.): Demokracie, veřejnost a občanská společnost. Praha: Filosofia, 2004. 268s. ISBN 80-70072-113

Hrubec, M. (ed): Globální spravedlnost a demokracie. Praha: Filosofia. 2004. 355s. ISBN 8070072105

Christman, John: Saving Positive Freedom. In: Political Theory, Vol. 33, No. 1 (Feb., 2005), 79-88.

Jung, C. G.: Člověk a duše. Praha: Academia. 1995. ISBN

Jung. C. G.: Výbor z díla I. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000. 439 s. ISBN 80-85880-14-8.

Kaufman, A. S.: Professor Berlin on 'Negative Freedom'. In: Mind, New Series, Vol. 71, No. 282 (Apr., 1962), 241-243.

Kocis, R. A.: Reason, Development, and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's Vision of Politics. In: The American Political Science Review, Vol. 74, No. 1 (Mar., 1980), 38-52.

Krejčí, O.: Politická psychologie. Praha: Ekopress, 2004. 319s. ISBN 80-86119-84

Längle, A.: Existenzanalyse der Freiheit – Zur lebenspraktischen und psychotherapeutischen Fundierung personaler Freiheit. In: Bauer E (Hrsg) Freiheit in philosophischer, neurowissenschaftlicher und psychotherapeutischer Perspektive. München: Fink, 147 – 182.

Längle, A.: Existenzanalyse und Logotherapie. In: Stumm G (Hrsg) Psychotherapie. Schulen und Methoden. Eine Orientierungshilfe für Theorie und Praxis. Wien: Falter, (2011)., 236-244.

Längle, A.: Authentisch leben - Menschsein zwischen Sachzwängen und Selbstsein oder: Wie können wir trotzdem werden, wer wir sind? - Anregungen aus der Existenzanalyse. In: Existenzanalyse 16, 1, (1999), 26-34 .

Längle, A.: Grundlagen der Existenz als methodische Elemente für die Praxis. Selbstkonfrontation, Widerstandsarbeit, Verbitterungssyndrom. In: Existenzanalyse 28, 1, (2011), 4-17.

Längle, A.: Smysluplně žít: Aplikovaná existenciální analýza. Brno: Cesta, 2002. 78s. ISBN 80-7295-037-1

Lejbin, V. M.: Psychoanalýza a filozofie neofreudismu. Praha : Svoboda, 1979.25-073-79.

Maslow, A. H.: *Fusions of Facts and Values*. American Journal of Psychoanalysis, 1963

Maslow, A. H.: *Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value-Life*. Journal of Humanistic Psychology, 1967, 7 (2)

Maslow, A. H.: *Toward a psychology of being*. Princeton : Van Nostrand Reinhold, 1968. 240s.

Mill, J. S.: *On liberty*. London: Penguin, 1985. 186s. ISBN 0140432078

Mikšík, O. *Psychologické teorie osobnosti*. Praha : Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-926-X.

Moore, J. Matthew: Pluralism, Relativism, and Liberalism. In: Political Research Quarterly, Vol. 62, No. 2 (Jun., 2009), 244-256.

Nakonečný, M.: Psychologie osobnosti. Praha : Academia, 1995. ISBN 80-200-0525-0.

Parekh, Bhikhu: The Political Thought of Sir Isaiah Berlin. In: British Journal of Political Science, Vol. 12, No. 2 (Apr., 1982),201-226.

Rawls, J.: Teorie spravedlnosti. Praha: Victoria publishing, 1995. 361 s. ISBN 80-85605-899

Riley, J.: Interpreting Berlin's Liberalism. In: The American Political Science Review, Vol. 95, No. 2 (Jun., 2001), 283-295.

Rogers, C.: On becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy. London: Constable & Company Ltd., 1961. 415 s. ISBN 0-09-454020-9.

Rogers, C.: On personal power: Inner strength and its revolutionary impact. Delacorte Press. 1978. 299 s. ISBN 978-0385281690

Rogers, C.: Způsob bytí. Praha: Portál, 1998. 296 s. ISBN 80-7178-233-5

Sandel, M. J.: Liberalism and the Limits of Justice. 1st pub. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 190 s.

Tavel, P. Zmysel života podle V. E. Frankla. Bratislava: IRIS, 2004. 270 s. ISBN 80-89018-81-5

Yalom, I. D.: Existenciální psychoterapie. Praha: Portál, 2006. 528s. ISBN 80-7367-147-6

Zakaras, Alex: Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics. In: Political Theory, Vol. 32, No. 4 (Aug., 2004), 495-518.