

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Pojetí člověka a svobody u E. Fromma a B. Spinozy
Nikola Zelenková

Plzeň 2023

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Bakalářská práce

Pojetí člověka a svobody u E. Fromma a B. Spinozy

Nikola Zelenková

Vedoucí práce:

Mgr. Miloš Kratochvíl, Ph. D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2023

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2023

.....

Chtěla bych poděkovat svému vedoucímu bakalářské práce Mgr. Miloši Kratochvílovi, Ph. D. za trpělivé vedení, vstřícnost při konzultacích a za jeho cenné rady a připomínky.

Obsah

Úvod.....	1
1 Frommovo pojetí člověka a svobody	2
1.1 Podstata člověka.....	2
1.1.1 Člověk a příroda	2
1.1.2 Definice člověka.....	5
1.1.3 Charakter a jeho orientace	7
1.2 Pojetí svobody	10
1.2.1 Potřeba svobody	10
1.2.2 Dvojznačnost svobody.....	12
1.2.3 Mechanismy úniku	14
2 Spinozovo pojetí člověka a svobody	16
2.1 Podstata člověka.....	16
2.1.1 Lidské individuum.....	16
2.1.2 Jednota těla a mysli	19
2.1.3 Lidské poznání	21
2.2 Pojetí svobody	23
2.2.1 Teorie afektů.....	23
2.2.2 Charakter svobody.....	25
2.2.3 Cesta ke svobodě.....	26
3 Svobodná volba	29
Závěr.....	32
Seznam použitých zdrojů	35
Resumé	37

Úvod

Tématem bakalářské práce je pojetí člověka a svobody u Ericha Fromma a Benedikta Spinozy. Jejím cílem bude představit jednotlivé problematiky svobody a podstaty člověka a zjistit, do jaké míry je u člověka volba svobody či nesvobody determinována a případně jaké faktory tyto skutečnosti ovlivňují. Práce bude v podstatě takovou komparací těchto dvou autorů a jejich problematik svobody a podstaty člověka. Nejprve bude představena problematika témat u Ericha Fromma a následně u Benedikta Spinozy.

Tato práce obsahuje celkem tři hlavní kapitoly, které zahrnují několik dalších podkapitol. První kapitola bude zaměřena nejprve na Ericha Fromma. V první řadě bude představeno jeho pojetí člověka, kde se budu zabývat vztahem člověka a přírody a následně se pokusím definovat pojem člověk. Na to naváže tématem charakterologie, ve které Fromm navazoval na Sigmunda Freuda. Druhá část první kapitoly se bude věnovat problematice svobody a proč ji člověk vlastně potřebuje. Dále se budu zaměřovat na dvojznačnost svobody, která spočívá v rozdělení svobody na negativní svobodu neboli svobodu „od“ a pozitivní svobodu neboli svobodu „k“. V návaznosti na to popíšu jednotlivé mechanismy úniku.

Druhá kapitola se bude naopak celá zabývat Benediktem Spinozou. Opět bude nejprve představeno jeho pojetí člověka jako lidského individua. V návaznosti na to se budu věnovat jednotě lidské mysli a lidského těla a na to jakým způsobem jsou spolu spojeni a jakou roli to hraje v lidském poznání, které pak také zvlášť vydefinuji. Druhá část druhé kapitola bude pojednávat o Spinozově problematice svobody a jejím charakteru. Pokusím se zde vysvětlit jeho teorii afektů a jak souvisí se svobodou a nesvobodou. Posledním tématem této kapitoly bude vysvětlení, co Spinoza myslí pod cestou ke svobodě, štěstí a blaženosti a bude zde ukázáno, co by pro to měl člověk udělat, aby toho dosáhl.

Poslední kapitola se bude věnovat tématice svobodné volby a tím, čím je determinovaná, případně jakými faktory je toto ovlivňováno. Kapitola již nebude rozdělena dle autorů, ale bude pojednávat o obou a zároveň porovnávat, co mají v daných problematikách jako je svoboda a pojetí člověka společného.

1 Frommovo pojetí člověka a svobody

1.1 Podstata člověka

Fromm ve své knize *Cesty z nemocné společnosti* hovoří o člověku následovně: „Je bezdomovcem, a přece připoután ke své pravlasti, kterou sdílí spolu se všemi a ostatními stvořeními. Je vržen do světa v nahodilém místě a v nahodilém čase, a stejně tak nahodile jej opouští.“¹ Situace člověka mezi ostatními živočichy poukazuje na fakt, že člověk představuje určitou anomálii, kdy tvoří i nadále součást přírody, ale zároveň stojí stranou. Je její součástí, a tedy i podroben jejím fyzikálním zákonům, které stejně jako ostatní živočichové nemůže měnit. I přesto okolní přírodu přesahuje.²

1.1.1 Člověk a příroda

Jedním z odlišení lidského bytí od živočišného lze spatřovat již od samého počátku narození, a to v pudové regulaci. Na rozdíl od člověka se zvíře okolnímu světu přizpůsobuje stále stejným způsobem. Díky tomuto způsobu žije v harmonii s přírodou, a to právě díky jeho zděděným vlastnostem, které z něj vytvářejí nezaměnitelnou část jeho světa. Velkou roli zde hraje pudové vybavení a pokud zvířeti toto jeho vybavení nevystačí na vypořádání se změnami v okolním světě, tak jako druh vymře. Přizpůsobuje se tím, že se mění samo, ale už nemůže změnit okolní podmínky.³

Pro pochopení této lidské situace Fromm považuje za zásadní pohled na lidskou evoluci. Stejným způsobem jako Freud vychází z předpokladu, že existuje paralelní propojení mezi ontogenezí a fylogenezí, tedy mezi vývojem jedince a vývojem rasy. Zde se mezi těmito dvěma autory cesty rozcházejí a dále na problematiku nahlízejí rozdílně. Freud poukazuje na Oidipovo drama mezi otcem a synem a nekonečným koloběhem vzpoury a ohrožení. Fromm se však na paralelismus dívá odlišným způsobem. Nachází společný prvek, které sdílejí při evoluční cestě jednotlivci, ale i lidské rasy. Tímto společným prvkem je pohyb, který vzniká při procesu

¹ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 25.

² FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 25.

³ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 35-36.

individualizace a při procesu diferenciaci se zbytkem přírody. Stejně jako se dítě diferencuje od matky, tak se i rasa obdobným způsobem diferencuje od přírody. Prostřednictvím procesu evoluce dochází u člověka ke ztrátě instinktivních regulačních schopností, které má zpočátku společné se zbytkem organismů jako jsou ostatní zvířata. Na rozdíl od zvířat u něj v rámci evoluce dochází k rozvoji vyšších mozkových center a s tím i k rozvoji dalších schopností jako jsou sebeuvědomění, rozum a představivost.⁴ Tyto tři schopnosti Fromm považuje za významné z následujících důvodů. První důvod souvisí se sebeuvědoměním, díky kterému lidé mohou vycítit odlišnosti od sebe navzájem a bytostí obecně. Naopak prostřednictvím představivosti si lidé mohou promítat sebe i své potřeby do jiných věcí, bytostí nebo i do něčeho jako je budoucnost. Poslední významnou schopností je rozum, který lidem propůjčuje měnit prostředí kolem sebe způsobem, aby uspokojili své nejdůležitější potřeby.⁵

Vzhledem ke své fyziologické stavbě člověk také náleží do živočišné říše. Avšak zvíře žije prostřednictvím zákonitostí, kterou jsou mu dány, a tak dědí instinkty a vzorce chování. Zvíře je tedy vybaveno přesně tak, aby se vypořádalo s konkrétními podmínkami a mohlo se jim případně přizpůsobit. Je stejně jako člověk součástí přírody, ale již ji nepřesahuje. Přesah, který odlišuje člověka od ostatních zvířat a vytváří disharmonii s přírodou, spočívá právě ve vědomí sebe samého, v rozumu a představivosti. Zvíře na rozdíl od člověka nemá ponětí o pravdě a člověk si začíná uvědomovat vlastní nemohoucnost, protože se osvobodil od instinktů a překročil tím práh minimální instinktivní adaptace. Přizpůsobení přírodě přestalo být nutné, a tudíž už nebylo potřeba fixovat se na zděděné mechanismy. Život člověka se již nestává pouhým opakováním modelu druhu. Zároveň si začíná uvědomovat hranice své existence. Jistoty vyplývající z instinktů jsou zde nahrazeny jistotami spojenými s minulostí a budoucností, která zahrnuje smrt, což je i jakýsi návrat do minulosti do anorganické hmoty. Naopak zrození člověka po biologické stránce se stává pouze okamžikem, který je teprve počátkem opravdového duševního zrození člověka. Při narození je člověk bezmocný a potřebuje ochranu mnohem déle než jakékoli jiné stvoření. Dítě si po narození nedokáže samo získávat potravu, nedokáže poznávat věci kolem a neumí ani například chodit. To vše se postupně v průběhu života učí, včetně navazování vztahů k jiným lidem. Učí se rozvíjet svůj rozum a objektivně pozorovat svět. Postupně získává určitý

⁴ BROWNING, D.S., *Generative Man: Psychoanalytic Perspectives*, s. 114-115.

⁵ GOTESKY, R., *Personality: The Need for Liberty and Rights*, s. 12

pocit vlastní identity. Před smrtí by tedy člověk měl být plně zrozen, avšak u mnoha případů dochází k tomu, že zemřou dříve, než se skutečně zrodí. Pro narozené dítě je tedy lepší, že si ještě plně neuvědomuje, do čeho míří a jakou jistotu ztrácí. Avšak i přesto se člověk nikdy neosvobodí od dvou tendencí, a to regresivní a progresivní tendence. V rámci progresivní se člověk snaží přejít z mateřského lůna, tedy z živočišné formy do formy lidské, a na druhé straně v rámci regresivní tendence se pokoušet navrátit zase zpět do mateřského lůna, které evokuje jistotu a jakýsi návrat k přírodě a ztracené harmonii.⁶

Rozum, kterým člověk disponuje, ho uvedl do několika rozporů vlastní existence, od kterých se nemůže osvobodit. Nemůže se zbavit svého myšlení, ale ani odpoutat od svého těla, které ho nutí zůstat při životě. Na druhou stranu ho vlastní tělo nutí dále žít. Právě rozum člověka nutí tyto rozpory chtít vyřešit a nutí ho hledat neustále nová řešení. Jeho vlastní bytí se tak stává problémem, kterému nemůže uniknout. I tímto se člověk liší od existence jiných živočichů a organismů celkově. To vše člověka nutí hledat novou harmonii, po tom, co už jednu ztratil.⁷ Avšak rozum není jediný, který v člověku vytváří rozpory. Stejným dílem přispívají i představivost a sebeuvědomění. Ve spojitosti s rozumem rovněž narušují onu prvotní živočišnou harmonii člověka. Brání člověku zapomenout na své potřeby, natož se jich vzdát i přes nepříznivé okolnosti. Zvířata naopak bez těchto tří schopností zapomínají na danou neuspokojenou potřebu a hledají místo ní náhradu. Tím se jejich živočišná harmonie na rozdíl od člověka nenarušuje a nedochází zde k vytvoření konfliktu mezi touhou jejím naplněním.⁸

Rozpory vzniklé z činnosti rozumu Fromm nazývá existenciálními, a to z toho důvodu, že jsou zakořeněné v samotné existenci člověka. Tyto rozpory člověk nemůže zrušit, ale může na ně reagovat různými způsoby, jak ve vztahu k jeho charakteru, tak ve vztahu ke kultuře. Tyto rozpory jsou nazývány jako dichotomie. Fromm zmiňuje tři základní existenciální dichotomie, a to rozpor mezi životem a smrtí, rozpor mezi nárokem jednotlivce na realizaci všech jeho možností a krátkou délkou života, která této realizaci brání a poslední rozpor mezi osamělostí člověka a tím, že zároveň je součástí vztahů. Člověk si je vědom toho, že tyto dichotomie hluboce ovlivňují jeho život. Jediným způsobem, jak se na tyto rozpory může reagovat, je, že se člověk

⁶ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 24-28.

⁷ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 37.

⁸ GOTESKY, R., *Personality: The Need for Liberty and Rights*, s. 12-13

smíří se svou samotou ve světě a přijme odpovědnost sám za sebe. Musí přijmout i to, že svému životu může dát smysl pouze vlastními silami, tedy tím, že bude žít produktivně. Člověk v reakci na tyto dichotomie si ale zároveň musí uvědomit skutečnost, že je entitou, která je obdařena tělem i myslí. Proto by se jeho reakce měly projevit v obou případech, tedy jak v myšlení, tak i v procesu žití. Má usilovat o jednotu ve všech sférách jeho bytí, aby dosáhl hledané nové rovnováhy.⁹

Vedle existenciálních rozporů ještě Fromm rozlišuje další typ dichotomií, a to dichotomie historické. Tyto rozpory i přes svoji přítomnost v lidském životě, nejsou tolik podstatné jako ty existenciální. Historické se obsahově odlišují na základě daného historického období společenského vývoje a právě proto, že jsou vytvářeny lidmi, je lze eliminovat.¹⁰ Tyto rozpory se objevují v místech, kde technický, ekonomický, sociální, kulturní či emocionální a fyzický vývoj začíná odporovat tvůrčím silám člověka, které mu mají sloužit pro řešení těchto různých druhů vývojů. Historické dichotomie vznikají tehdy, když člověk reaguje na svou situaci odloučení od přírody (odcizení) a to způsobem, který je neproduktivní. Naopak překonat tyto rozpory lze tehdy, kdy se s nimi člověk vypořádává vědomě, a to společně s využitím svých produktivních schopností.¹¹

1.1.2 Definice člověka

Fromm si v knize *Lidské srdce* pokládá otázku, jak definovat podstatu, případně povahu člověka. Na tento problém lze pohlížet ze dvou odlišných stanovisek. První stanovisko, zastávané antropologickým relativismem, pojednává o tom, že podstata člověka neexistuje, ale tvrdí, že člověk je produktem kulturních vzorů. Druhé stanovisko naopak poukazuje na to, že lidská podstata existuje. Na tomto druhém stanovisku je postaven empirický výklad destruktivnosti a veškerá dynamická psychologie.¹²

Nalezení definice podstaty člověka by muselo předpokládat existenci substance, která podstatu člověka vytváří. Takový to přístup je však neevoluční, vzhledem ke skutečnosti, kdy

⁹ CALIGIURI, A. M., *The Concept of Freedom in the Writings of Erich Fromm*, s. 40-42.

¹⁰ KAPUSTIN S. A., *An Existential Criterion for Normal and Abnormal Personality in the Works of Erich Fromm*, s. 91.

¹¹ FUNK, R., *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, s. 58; 76

¹² FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 94.

lidstvo prošlo vývojem, který poukazuje na rozdíl mezi nevyvinutými předky a lidmi současné doby. Pokud by definice takovouto substanci použila, obsahovalo by to hledisko, že se člověk za celý svůj vývoj od dávných předků dodnes nezměnil. Někteří autoři se naopak snaží o definice, které by vysvětlily, kdo je to člověk, ale pouze tím poukazují na jeho vlastnosti.¹³ Fromm se k tomuto druhu definice vyjadřuje ve své knize *Anatomie lidské destruktivity*: “Nevěřím, že bychom mohli definovat lidskou povahu pomocí jediné vlastnosti, například lásky, nenávisti, rozumu dobra či zla.”¹⁴

Řešení v hledání definice člověka lze dle Fromma nakonec nalézt opět v rozporu, který zde nazývá jako „rozpor inherentní lidské existence“. Tento rozpor tkví opět v rozpolcenosti člověka mezi dvěma světy. Kdy člověk je podřízen přírodě, ale zároveň ji překračuje. Je tedy součástí tohoto systému, ale zároveň je s ním v určitém konfliktu, který si žádá řešení. Tento typ rozporu je dán dvěma fakty. Na jedné straně má člověk nedostatečné instinktové vybavení a na straně druhé si je vědom sám sebe, ale i druhých, rovněž tak si uvědomuje svou minulost a budoucnost a s tím spojenou i svou malost a bezmocnost.¹⁵ Tyto rozpory, nazvané jako existenciální dichotomie, jsou právě inherentní díky tomu, že jsou vlastní povaze lidského života. Právě díky této neoddělitelnosti, jsou lidé předurčení k životu s existenciálními dichotomiemi, které tedy určitým způsobem charakterizují nejen lidskou přirozenost, ale i samotnou její podstatu.¹⁶ Fromm nadále vysvětluje, že „Koncepci toho, co tvoří podstatu člověka, je třeba hledat v procesu lidské evoluce, a ne v izolovaných aspektech, jako je výroba nástrojů...“¹⁷

Pokud se ale vrací k myšlence, jak definovat podstatu člověka a zahrnout i rozpory, se kterými se musí potýkat, jednoznačně tuto definici bude utvářet otázka a potřeba odpovědi. Člověk se neustále snaží najít řešení na otázku „Jak opět naleznout ztracenou harmonii?“. Tyto odpovědi musí člověku přinést řešení na překonání pocitu osamělosti a pomoci mu získat pocit jednoty. Člověku se nabízí pouze dvě řešení, a to regresivní nebo progresivní. V rámci regrese se člověk pokouší osvobodit a navrátit zpátky k přírodě, zbavit se toho, co ho činí lidským: rozumu a sebevědomí. Tento typ řešení však na druhou stranu vede k dehumanizaci, tedy k šílenství.

¹³ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 94-95.

¹⁴ FROMM, E., *Anatomie lidské destruktivity*, s. 227.

¹⁵ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 95-96.

¹⁶ KAPUSTIN S. A., *An Existential Criterion for Normal and Abnormal Personality in the Works of Erich Fromm*, s. 91.

Druhým řešením se zde nabízí řešení progresivní. Člověk se snaží nalézt harmonii tím, že rozvíjí své lidské síly, tedy lidskost v sobě. Všem se nabízí tyto dvě alternativy, které by člověku poskytl řešení na jeho konflikt. V rámci pokroku bude člověk i nadále narážet na nové rozpory a bude neustále hledat nová řešení, dokud nedospěje ke konečnému cíli své plné lidskosti a jednoty s celým světem, kdy veškeré konflikty, na něž hledal odpovědi zcela vymizí.¹⁸

1.1.3 Charakter a jeho orientace

Ve své knize *Anatomie lidské destruktivity* Fromm definuje charakter jako „relativně stálý systém všech neinstinktivních pohnutek, kterými se člověk vztahuje k lidskému i přírodnímu světu.“¹⁹ V této definici zaznává pojem neinstinktivní pohnutky, což lze chápat jako lidskou náhradu za pohnutky instinktivní, které spíše náležejí zvířatům než lidem. Fromm tuto náhradu nazývá jako druhou přirozenost. V charakteru jsou také zakořeněny vášně, které lze označit jako historickou kategorii, a to z toho důvodu, že nejsou lidem společné, a tedy i to, že charakterové rozdíly závisí především na sociálních podmínkách. Přirozenou kategorií naopak lze nazvat instinkty, které jsou biologicky dané.²⁰

Fromm navazuje na Freudovu charakterologii, která předpokládá, že každé chování má ve své podstatě ukryté charakterové rysy, které se z tohoto samého chování musí vyvozovat a jichž si dotýčný nemusí být vědom. Charakterové rysy jsou výsledkem zvláštního utváření charakteru neboli dle Fromma orientací charakteru. Charakter se dle Fromma nehledá ve formách utváření libida, jak tvrdil Freud, ale ve způsobech, kdy se člověk dostává do vztahu ke světu. Procesy, kdy se člověk dostává ke světu se nazývají asimilační proces a proces zespolečenštění. Asimilačním procesem si přivlastňuje věci a přizpůsobuje se jim. Naopak v procesu zespolečenštění se člověk dostává do vztahu ke světu tím, že se dostává do vztahu k lidem.²¹ V rámci těchto procesů se člověk musí k něčemu nějakým způsobem vztahovat, orientovat se na něco. To, jakým konkrétním způsobem se člověk bude vztahovat k něčemu, je právě vyjádřeno v daném individuálním charakteru a zároveň je i jeho projevem. V podstatě tyto orientace, kterými se

¹⁷ FROMM, E., *Anatomie lidské destruktivity*, s. 224.

¹⁸ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 96-99.

¹⁹ FROMM, E., *Anatomie lidské destruktivity*, s. 228.

²⁰ FROMM, E., *Anatomie lidské destruktivity*, s. 228.

²¹ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 50.

člověk vztahuje ke světu, tak utvářejí jádro jeho charakteru.²² Charakter lze tedy definovat i jako „... (relativně permanentní) forma, do níž je sváděna energie člověka v procesu asimilace a zespolečenštění.“²³

Na charakter se lze dívat i z pohledu dalšího schématu dvou orientací, které se nazývají produktivní a neproduktivní. Z těchto dvou orientací dále vyplývají další, které poukazují na různé způsoby života. První z nich je „orientace na být“ projevující se u produktivní osobnosti, a naopak druhou je „orientace na mít“ spojená s osobností neproduktivní. U žádného člověka nepřevládá kompletně pouze jedna z orientací nebo jeden konkrétní způsob života, ale v určitém poměru se vyskytují obě, kdy jedna z nich dominuje o něco více než druhá. Neproduktivní schémata jsou charakterizována jako ta, jež jsou vnucována nějakým vnějším zdrojem, například druhými lidmi, na základě prožitku pocitů a přání. Mnohdy je člověk ve svém každodenním životě přesvědčen, že jeho myšlenky, pocity či přání jsou opravdu jeho vlastními, i přesto, že to tak ve skutečnosti není. Byly mu vnuceny vnějším zdrojem, podobnou formou jako hypnotizér může cokoli vsugerovat hypnotizovanému, který vše přijme za své. Funkci jakéhosi hypnotizéra mohou mít blízké osoby jako rodiče, jiní příbuzní či přátelé, ale zároveň mezi tyto ovlivňující zdroje lze zařadit i učitele, knihy, filmy nebo média. Na základě tohoto všeho lze říci, že neproduktivní schémata nejsou výsledkem lidského sebeurčení a ani neodpovídají lidské podstatě, a naopak brání lidem s ní žít v souladu. V podstatě neproduktivní osobnost přeměňuje člověka na jinou bytost než tu lidskou. Na druhé straně produktivní schémata jsou utvářena jiným způsobem a liší se i obsahově. Tato schémata orientují člověka na způsob života, který je v souladu s jeho podstatou. Díky tomu si lidé uvědomují existenciálních dichotomií a s tím spojenou disharmonii. To člověka nutí k produktivní činnosti, tedy činnosti, která je iniciována člověkem samým a nikoli vnějším zdrojem, který by ho ovládal. Člověk tak zůstává ve vztahu k tomu, co vytváří. Tuto produktivní a nezcižitelnou činnost lidé vykonávají v návaznosti na to, že si plně uvědomují, že jejich život není předem stanoven a musí proto hledat řešení pro vzniklé existenciální dichotomie.²⁴

²² FUNK, R., *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, s. 32.

²³ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 51.

²⁴ KAPUSTIN S. A., *An Existential Criterion for Normal and Abnormal Personality in the Works of Erich Fromm*, s. 92-94.

Fromm rozlišuje pět neproduktivních orientací v rámci asimilačního procesu. Jedná se o orientaci receptivní, vykořisťovatelskou, křečkovskou, tržní a nekrofilně-destruktivní. V receptivní orientaci člověk vychází především z vnějších zdrojů. Věří v to, že vše dobré a potřebné lze získat ze vnějších zdrojů. Sami nedokážou žít spokojeně a rovněž se sami těžko rozhodují, potřebují k těmto úkonům vnějšího zdroje, což mohou být druzí lidé, ale i v rámci nějakého náboženství samotný Bůh. Vykořisťovatelská orientace se také vyznačuje tím, že lidé čekají, že vše dobré přijde z vnějšího zdroje. Avšak na rozdíl od perceptivní, tito lidé nepřijímají od druhých formou daru, ale tím, že si danou věc vezmou násilím či lstí. Přivlastňují si něco, co jim nepatří. Příkladem může být rozvrácení manželství nebo v případě sklony k plagiátorství. Věří tomu, že sami nejsou schopni nic vytvořit. V rámci křečkovské neboli hromadící orientace mají lidé naopak malou důvěru v něco nového, co by pocházelo z vnějšího světa. Zaměřují se především na hromadění a zakládají si na pořádku a přesnosti. Typické je pro ně vlastnictví, kdy i například lásku přirovnávají k vlastnění, ale ne k dávání. Tržní orientace zahrnuje člověka, který neustále zjišťuje, jak se může „prodat“, tedy jak se nejlépe učinit přijatelným pro druhé. Zároveň se musí myšlenkově i pocitově řídit tím, co mu říká trh. Člověk již není svým pánem, ale ani pánem svých schopností a výrobků. Naopak člověka ovládají a on sám se stává zbožím. Poslední nekrofilně-destruktivní orientace je specifická přitažlivostí ke všemu neživému a destruktivnímu. Jedině se v této orientaci zaměřuje na neživé věci. Vše živé mění na věci a obdivuje násilí, které cílí na zničení života. Upřednostňuje zákon a pořádek a směřuje spíše k orientaci mít než být.²⁵

Druhou důležitější orientací je produktivní orientace. Podstatné je definovat, co je vlastně ona produktivnost. Jedná se o schopnost, jejímž prostřednictvím člověk využívá svých sil a možností. Není ovlivněn ničím zvenku, tedy není závislý na někom, kdo by jeho síly a možnosti kontroloval a koordinoval. Na základě vlastního rozumu sám zhodnocuje využití svých sil. Pociťuje totožnost se svými schopnostmi, které mu nejsou skryty ani odcizeny. Zmiňovaná síla se však nesmí chápat ve smyslu jako „síla nad něčím“ (nadvláda), ale jako „síla k něčemu“ (schopnost). Nadvláda je spojena se smrtí, kdežto síla, jako schopnost k něčemu, se životem. S využitím síly produktivně člověk přistupuje ke světu dvěma způsoby: reproduktivně a generativně. Obě tyto schopnosti jsou předpokladem produktivnosti. Reproduktivně člověk přijímá skutečnost stejně jako film, jako přesně reprodukovanou skutečnost. A generativně

²⁵ FUNK, R., *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, s. 34-36.

přijatou skutečnost oživí a znovu přetvoří svými silami.²⁶ V návaznosti na Aristotela Fromm usuzuje, že produktivita je spojena se schopnostmi člověka, které lze označit jako jedinečné. Za tyto schopnosti pokládá produktivní myšlení, lásku a práci. Pro produktivní myšlení jsou charakteristické rysy jako například schopnost přemýšlet o cílech a předmětech, schopnost rozeznávat rysy svého předmětu aj.²⁷

1.2 Pojetí svobody

„Ve skutečnosti nic takového jako „svoboda“, není vyjma slovo a abstraktní pojem. Je tu jen jedna skutečnost: akt osvobození se v procesu ustavičné volby.“²⁸ Svoboda totiž není konstantním atributem, který bychom buď měli nebo neměli. To, do jaké míry máme schopnost volit v konkrétním aktu závisí na naší životní praxi. Vždy budeme volit mezi dvěma alternativami, a to buď mezi tou, která je žádoucí či tou, která je nežádoucí, a to na základě našeho přístupu. Pokud budeme přistupovat v životě takovým způsobem, že daný životní krok zvětší naši sebedůvěru, nezávislost či odvalu, zvětší to i schopnost vybrat si žádoucí alternativu. Tímto postupem se lze dostat až na krajnost, kdy už nemůžeme udělat špatný skutek. Naopak ke zvolení nežádoucí alternativy dochází v případě, kdy je člověk oslaben a podléhá například zbabělosti, pokud tento postup volby neustále opakuje, může dojít ke druhé krajnosti, kdy ztrácí svobodu jednat správně úplně. Mezi těmito dvěma typy krajností se nachází nespočet stupňů svobody volby. Je tedy jen na člověku, jak velkého úsilí vynaloží, aby se přiblížil po daných stupních k alternativě žádoucí.²⁹

1.2.1 Potřeba svobody

„Lidská existence a svoboda jsou od počátku neodlučitelné.“³⁰ Neodlučitelností je zde myšleno to, že lidská existence začíná tehdy, když dojde k osvobození od pudové determinace. Člověk se rodí jako jeden z nejbezmocnějších a na rozdíl od ostatních živočichů se přizpůsobuje přírodě především na základě učení nikoli na základě instinktů. Tato biologická slabost je potřebná proto, aby došlo k lidskému vývoji. Od samého začátku své existence se tak člověk liší

²⁶ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 71-76.

²⁷ BROWNING, D.S., *Generative Man: Psychoanalytic Perspectives*, s. 126-127.

²⁸ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 112.

²⁹ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 112.

od zbytku živočichů, kteří jsou vedeni přesnými postupy a nepřetržitým řetězem reakcí, které do chodu uvádí stimuly jako je například hlad. U člověka dochází k přerušení tohoto řetězce a stejně jako u živočicha se u něj dané stimuly objevují, avšak pro jejich uspokojení již není instinkty daný přesný postup činnosti. Způsob uspokojení je zde otevřený, člověk je postaven před volbu a musí rozvažovat nad různými odlišnými směry aktivity. Neboli jinak řečeno, začíná myslet.³¹

Dalším prvkem, kterým se člověk liší od zvířat je spontánnost. V okamžiku, kdy jsou lidé relativně integrovaní, mají tendenci směřovat ke spontánnímu jednání. Pocit, že jedná spontánně bez jakýchkoli překážek, je dle Fromma právě totožný s pocitem svobody a volnosti. I z tohoto důvodu se produktivní a integrovaný jedinec cítí být svobodný, a protože jedná spontánně, tak jedná i svobodně.³² Spontánní aktivita je tedy svobodná činnost sebe sama. Z pohledu psychologie lze tento pojem vysvětlovat pomocí latinského slova *sponte*, jehož doslovný překlad zní „ze svobodné vůle“.³³ Tento druh aktivity nepostačí pouze vydefinovat jako jen „něco dělat“, spíše je to v tomto případě chápáno jako kvalita tvůrčí aktivity. Spontánní aktivita je možná pouze tehdy, kdy funguje potřebný předpoklad, že člověk nepotlačuje části svého já a dochází k souhlasu celé osobnosti. Pokud bychom měli uvést příklad spontánních lidí, jejichž myšlení, cítění a jednání vychází z nich samotných, tedy to, že se vyjadřují spontánně, rozhodně by se jednalo o umělce. Jejich sebevyjádření dochází prostřednictvím daných objektivních médií, tedy prostřednictvím jejich umění.³⁴

Zásadní otázkou však zůstává, proč ona spontánní aktivita je odpovědí na problém svobody. Navracíme se opět ke člověku a jeho pocitu osamocení, k jeho odcizení od jednoty s přírodou, kdy dochází k negativní svobodě a člověk díky tomu neustále pocítuje ustavičné ohrožení. Avšak existuje cesta, která člověku pomůže překonat hrůzu osamocení a zároveň zachovat jeho integritu a jednotu s přírodou. Touto cestou je již zmiňovaná spontánní aktivita, konkrétně spontánní seberealizace. Tato spontánnost obsahuje dvě důležité složky, a to lásku a práci. Láskou se zde nerozumí vlastnění jiné osoby, nýbrž spojení jedince s druhými ve spojitosti s uchováním individuálního já. Na druhou stranu složka jako je práce je něco, co lze

³⁰ FROMM, E., *Strach ze svobody*, s. 38.

³¹ FROMM, E., *Strach ze svobody*, s. 38-39.

³² GOTESKY, R., *Personality: The Need for Liberty and Rights*, s. 34-35.

³³ FUNK, R., *Erich Fromm: The Courage to Be Human*, s. 37.

³⁴ FROMM, E., *Strach ze svobody*, s. 196.

chápat v tomto kontextu jako tvorbu, v jejímž průběhu dochází ke sjednocení člověka a přírody. V rámci spontaneity dochází k upevnění individuálního já, ale i spojení člověka a přírody. Výsledkem je tedy zachování získané svobody, ale zároveň překonání pocitu osamocení. Člověk v tomto procesu dosahuje seberealizace prostřednictvím aktivního myšlení, ale i tím, že realizuje celou svoji osobnost včetně aktivního vyjádření jejích citových a intelektuálních potencialit, které má každý.³⁵ Tím zde narážíme na druhý typ svobody, a to pozitivní, která právě „... spočívá ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti.“³⁶

1.2.2 Dvojznačnost svobody

Člověk se od počátku svého života potýká se dvěma typy svobod, negativní (svoboda „od“) a pozitivní (svoboda „k“). Tím, že se narodí a je uvrhnut do světa, se stává díky svým specifickým schopnostem někým, kdo přírodu přesahuje, ale stává se i zároveň izolovaným a osamělým. Na tuto skutečnost odpovídá první typ svobody, která se nazývá jako svoboda „od“. V tomto případě to „od“ znamená osvobození od pudové determinace, odloučení od přírody. A to proto, aby dosáhl druhého typu svobody, a to svobody „k“. To znamená, že člověk udělal první krok „k“ lidskosti, k tomu, aby se stal svobodným, sebeurčujícím a tvořivým individuem.³⁷

Avšak předtím, než se dostaneme k pojetí dvou zmíněných typů, je zapotřebí zmínit ještě jedno stádium nazývané jako „předsvoboda“ V této fázi si člověk uvědomuje sám sebe pouze jako člena, ať už nějaké komunity, rasy, korporace aj. To, jak jedná není odrazem jeho uvědomění si sebe sama, ale uvědoměním si sebe sama jako příslušníka komunity, rasy, korporace aj. Uvažuje o sobě jako o jednotlivci pouze formou sociální role, kterou vykonává. Tento stav, ve kterém se člověk nachází se vyznačuje absencí či nedostatkem individuální svobody. I přesto, že v tomto stádiu člověk není svobodný, zároveň není ani sám, ale ani izolovaný. V podstatě je zařazen do určitého společenského řádu, který mu poskytuje pocit sounáležitosti, jistoty a bezpečí. Jeho život tak nabývá smyslu. V této fázi předsvobody člověk není svobodný. Avšak Fromm se dostává nakonec k poněkud jinému stanovisku, které tvrdí, že

³⁵ FROMM, E., *Strach ze svobody*, s. 195-198.

³⁶ FROMM, E., *Strach ze svobody*, s. 196.

³⁷ FROMM, E., *Strach ze svobody*, s. 38-40.

společnost jedince svobody nezbavuje. To odůvodňuje příkladem z historie, kdy středověká společnost nezbavovala daného jednotlivce svobody, ani nemohla, protože jedinec v pravém slova smyslu, uvědomující si plně sám sebe bez návaznosti na ní, ještě neexistoval.³⁸ Na druhou stranu je zřejmé, že člověk je svobodný a projevuje svobodu pouze tehdy, když jeho život není ničím, ani nikým určován. Měl by se spoléhat především sám na sebe, vycházet z vlastní zkušenosti a rozumu a nepřipouštět vlivy, které ho ovládají zvenčí.³⁹

Vraťme se zpět k situaci, kdy se člověk stává osamělým, odcizuje se a ztrácí jednotu s přírodou. Toto osvobození pak chápeme v negativním smyslu jako osvobození od něčeho. Toto vyčleňování není jednorázovou záležitostí, ale spíše dlouhodobým procesem. V určité míře zůstává součástí celku, přírodního světa, z něhož se vyčlenil. Zůstává například částí přírody jako je půda, na níž žije nebo částí skupin, se kterými je spojen krevním poutem. Zároveň v tomto okamžiku rostou pocity izolovanosti, nejistoty, bezmocnosti a bezvýznamnosti. Člověk začíná mít pochyby o jeho místě ve vesmíru nebo o jeho smyslu života.⁴⁰ Frommova teorie negativní svobody má další významy. Jeden z nich je osvobození od věcí, přírody, společnosti atd. Pokud se ale člověk osvobodil například od tradičních pout již zmiňované středověké společnosti, žene ho to opět do jiného nového podřízení. Vysvětlení je jednoduché, získává sice pocit nezávislosti, ale zároveň s tím opět pocit osamělosti a opět to v něm vyvolává pochybnosti. Člověk tedy opuštěním dané společnosti ztrácí jistotu a pocit sounáležitosti, které měl před svobodou. Negativní svoboda má roli přechodu a může mít nakonec dvě podoby. Zaprvé člověk nově vzniklou osamělost nedokáže snést a pokouší se z ní utéct. Ve druhém případě se člověk tento druh svobody snaží zlepšit na pocit plné nezávislosti, díky čemuž dospívá ke svobodě pozitivní.⁴¹

Pozitivní svoboda je jakýmsi posledním stádiem, ke kterému může člověk dojít přes stádia předsvobody a negativní svobody. Stav pozitivní svobody má vlastnosti obou těchto stupňů. Je to z toho důvodu, že v tomto stavu může být člověk svobodný jako tomu je v rámci negativní svobody, ale přesto není sám a plný pochybností jako v předsvobodě.⁴² Cestou

³⁸ HASSANI, H., *Erich Fromm on freedom*, s. 71-72.

³⁹ KAPUSTIN S. A., *An Existential Criterion for Normal and Abnormal Personality in the Works of Erich Fromm*, s. 91.

⁴⁰ FROMM, E., *Strach ze svobody*, s. 40.

⁴¹ HASSANI, H., *Erich Fromm on freedom*, s. 73.

⁴² HASSANI, H., *Erich Fromm on freedom*, s. 74.

pozitivní svobody se člověk spontánně vztahuje ke světu, opět se sjednocuje s přírodou, ale i se sebou samým, a to v opravdovém vyjádření svých citových, smyslových a intelektuálních schopností. Tuto svobodu lze označit jako svobodu „k“, což znamená svobodu, která rozvíjí všechny možnosti a schopnosti, které dělají člověka člověkem. Je to svoboda, jejímž prostřednictvím člověk směřuje k uskutečnění realizace svého já.⁴³

1.2.3 Mechanismy úniku

Fromm poukazuje na kulturu západních lidí, kde svoboda sice roste, ale jedná se především o svobodu „od“ než svobodu „k“. Lidé jsou sice osvobozeni od mnoha omezení, včetně i otroctví a nevolnictví, ale na druhou stranu to způsobuje odcizení a nárůst nejistoty. To způsobuje, že ale nejsme plně svobodní, abychom rozvinuli podstatu svého já, tedy abychom plně rozvinuli své možnosti a mohli si užívat nově nabyté svobody. Dle Fromma existují dva přístupy, díky kterým můžeme vyřešit toto dilema a zároveň najít smysl a sounáležitost v životě. Prvním přístupem je dosažení pozitivní svobody, kdy dochází ke sjednocení s ostatními lidmi prostřednictvím práce a lásky. Přičemž není potřeba se vzdát své svobody a integrity. Druhým přístupem se člověk vzdává svobody, ale i své individuality a integrity. Tento přístup zbavuje úzkosti z osamělosti, což také vysvětluje, proč jsou lidé ochotní přijmout např. totalitní režim. K těmto přístupům Fromm přidává další specifické typy, které nazývá mechanismy úniku.⁴⁴

Prvním z těchto mechanismů je autoritářství, což je v knize *Strach ze svobody* popsáno jako „tendence vzdát se nezávislosti svého vlastního individuálního já, sloučit je s někým nebo s něčím mimo sebe sama, a tak získat sílu, která vlastnímu já chybí. Anebo, řečeno jinými slovy, hledat nové sekundární vazby jako náhradu za vazby primární, které člověk ztratil.“⁴⁵ Tento druh mechanismu se projevuje dvěma snahami, a to masochistickými nebo sadistickými. V rámci masochismu jedinci získávají bezpečí a utěšení pocitu osamělosti tím, že se podřídí, ať už jiné osobě nebo instituci. Tito jedinci se vnímají jako méněcenní a neschopní, ale zároveň pociťují potřebu být na někom závislí. Podřizují se tím kontrole druhých a vůči ostatním se chovají bezmocně. Na druhé straně je sadistická snaha, která zahrnuje snahu o získání moci nad druhými.

⁴³ CALIGIURI, A. M., *The Concept of Freedom in the Writings of Erich Fromm*, s. 57-58.

⁴⁴ SCHULTZ, D., *Theories of Personality*, s. 90-91.

⁴⁵ FROMM, E., *Strach ze svobody*, s. 114.

Sadismus může mít tři projevy. Prvním z nich je, že daná osoba chce mít na lidmi absolutní moc, a proto je činí závislými na sobě. Druhým projev zahrnuje vykořisťování druhých, a to ve smyslu, že využívají toho, co druhým patří, ať už se jedná o materiální věci, intelektuální nebo emocionální vlastnosti. Posledním projevem je vidina utrpení druhých a zároveň být toho příčinou. Toto utrpení může být fyzického rázu, ale i psychického.⁴⁶

Dalším mechanismem úniku před osamělostí je destruktivita. Na rozdíl od prvního mechanismu, kdy dochází k interakci s objektem, se destruktivita vyznačuje tím, že daný objekt se jedinec snaží odstranit. Příčinu tohoto chování lze opět najít v pocitech bezmocnosti a osamocení. V podstatě se jedinec snaží zničit jakékoli ohrožení z venku, tedy i objekty se kterými se snaží vyrovnat a vůči kterým se cítí bezmocný. Destrukci světa kolem sebe se stává posledním pokusem se zachránit před zmiňovaným ohrožením dřív, než jím bude jedinec sám zničen.⁴⁷

Poslední mechanismus Fromm nazývá jako konformita automatů. Jedinec zde mírní svoji osamělost tím, že smazává rozdíly mezi sebou a ostatními. Konformitou se zde tedy označuje to, že se člověk přizpůsobí pravidlům, která řídí chování ostatních, se kterými díky tomu splyne. Fromm toto přirovnává k ochranným mechanismům u zvířat, kdy se jejich zbarvení přizpůsobuje okolí, jsou od něj nerozpoznatelná, a tudíž i chráněná. Člověk však tímto ztrácí úplně své pravé „já“, které nahrazuje falešným „já“. Je pouze refleksí toho, co očekávají druzí a aby si toto uznání druhých udržel, musí se neustále přizpůsobovat.⁴⁸

⁴⁶ SCHULTZ, D., *Theories of Personality*, s. 91.

⁴⁷ FROMM, E., *Strach ze svobody*, s. 141-142.

⁴⁸ SCHULTZ, D., *Theories of Personality*, s. 92.

2 Spinozovo pojetí člověka a svobody

2.1 Podstata člověka

„Cokoli je, je v Bohu a bez Boha nemůže nic ani být, ani být chápáno.“⁴⁹ Dle Spinozy je Bůh, jakožto absolutně nekonečné jsoucno, základem veškerého bytí, a tedy i bytným předpokladem veškerého jsoucna, kterým je například i člověk. I přesto, že je Bůh jakýmsi základem všeho, tak v ničem není přímo obsažen, naopak vše je obsaženo v něm. Na druhou stranu se člověk, jakožto jsoucno, musí snažit porozumět tomuto základu, který mu má posloužit jako východisko k cestě za poznáním, jehož cílem je vysvětlení lidské přirozenosti a s tím spojené směřování ke stavům jako je lidské štěstí, svoboda a blaženost.⁵⁰ „... Esence člověka je tedy něco, co je v Bohu a co nemůže být, ani být chápáno bez Boha, neboli ... je to stav čili modus, který určitým a determinovaným způsobem vyjadřuje přirozenost Boha.“⁵¹

2.1.1 Lidské individuum

Před tím, než se tato kapitola bude zabývat lidským individuem z pohledu esence, je zapotřebí si vydefinovat, co je to individuum obecně. Ve druhé části *Etiky Spinoza* předkládá svůj fyzikální názor, kde se rovněž zaměřuje na vysvětlení toho, co právě pod pojmem individua rozumí. Popisuje zde nejprve, jakým způsobem mohou být tělesa různých velikostí spojena. Buďto vytvoří těsné spojení tím, že na ně tlačí jiná tělesa nebo tím, když se pohybují společně a nikoli jako oddělené jednotlivé části. Na základě těchto spojení se vytváří jedno těleso nebo jednotlivá věc, která se díky tomuto specifickému spojení odlišuje od věcí ostatních. Z tohoto definování individua Spinoza usuzuje, že mohou existovat různé druhy individuí, které se liší svou složitostí. Při tomto popisu se zdá, že mu jde především o zdůvodnění specifické vlastnosti lidského těla, což je schopnost pružně interagovat s jinými těly. Lidské tělo lze tedy označit jako určitou organizaci mezi částmi nebo těly, jinak řečeno jako strukturu určité činnosti. Tělo ji sice

⁴⁹ SPINOZA, B., *Etika*, s. 21.

⁵⁰ HEMELÍK, M., *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, s. 359.

⁵¹ SPINOZA, B., *Etika*, s. 60.

tvořeno z hmoty, ale tou formou určité organizace se rozumí spíše způsob, jak veškeré části zapadají a vzájemně na sebe působí a kdy si tyto vzájemné složky sdělují svůj pohyb.⁵²

Spinoza jako jednu ze základních vět o člověku, která není třeba dokazovat, uvádí ve svém dílu *Etika*: „Esence člověka nezahrnuje nutně existenci...“.⁵³ Pro vysvětlení tohoto axiomu, je nejprve zapotřebí osvětlit význam pojmu substance. Lze ji definovat jako něco, co je příčinou sebe sama. To znamená, že substance nezávisí na čemkoli z vnějšku, na žádné vnější příčině, ale značí to to, že je závislá sama na sobě. Příčinou sebe sama lze i chápat tak, že esence substance v sobě již zahrnuje svou vlastní existenci, která náleží i k její přirozenosti. V podání Spinozy existuje substance pouze jediná, která je nekonečná a věčná a tou je Bůh. Z nekonečnosti této substance se pak již usuzuje, že musí mít nekonečné i mody. Avšak konečné mody jsou Bohem způsobené rovněž. Veškeré věci měly být vytvořeny přesným způsobem a v přesném uspořádání, přesně tak jak utvořeny byly a nikoli jiným způsobem. Nic v přírodě neexistuje nahodile ve smyslu, že by to nevycházelo nutně z přirozenosti Boha. Bůh je tedy účinnou příčinou všech věcí, a to zahrnuje nejen jejich esenci, ale i existenci. Pokud by tyto esence, jež náleží věcem, obsahovaly i existenci, nebyly by příčinou Boha, ale opět příčinou sebe sama, a to nelze. Z každé takovéto esence by se stala další nekonečná substance a z původní substance, jež je Bůh, by v podstatě vytvořila substanci konečnou, protože by byla omezená substancí jinou obdobné přirozenosti. Pokud by tyto substance vlastnily stejné atributy, byly by stejné i jejich esence a bylo by velmi obtížné je od sebe odlišit. Toto vše nám vysvětluje axiom o člověku a existenci, kdy jeho existence není součástí jeho esence, tudíž není příčinou sebe samým, ale základem jeho lidského bytí je jen jediná substance, tedy Bůh, jehož esencí je zároveň i existence.⁵⁴

Zásadním a významným bytostným rysem lidského jsoucna je dle Spinozy jeho onticko-ontologický charakter. Ontickým rysem se zde rozumí determinace v existenci a v tom, co tomuto jsoucnu náleží od Boha, ale to za předpokladu, kdy je Bůh chápán v rámci svých dvou způsobů vyjádření jeho esence neboli atributů, a to rozlehlosti a myšlení. Na druhé straně ontologickým charakterem je zde myšleno, že lidské jsoucno je schopno si svůj bytný základ, tedy Boha a jeho zakládající aktivitu uvědomit a do určité míry poznávat. Obě tyto

⁵² SANGIACOMO, A., *What are Human Beings? Essences and Aptitudes in Spinoza's Anthropology*, s. 82.

⁵³ SPINOZA, B., *Etika*, s. 52.

⁵⁴ COPLESTON, F., *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*, s. 278-279, 284-285.

charakteristiky vyplývají nutně z řádu přirozenosti, což je zde opět esence bytného základu. Spinoza zde využívá myšlenky hierarchizace bytí a zařazuje jsoucna do určitého řádu na určitý stupeň. Lidské jsoucno v rámci této hierarchie zastává vysokého postavení, jež je určené jeho složitostí a bohatostí. Díky tomuto zařazení lidské jsoucno chápe důsledky onticko-ontologického charakteru ve vysoce rozvinuté podobě.⁵⁵

Tento druh charakteru se neprojevuje pouze abstraktním určením, ale lze tuto charakteristiku pozorovat a poznávat ji prostřednictvím tělesné i mentální části lidského jedince. V rámci prvního typu, tělesnosti, se lidské individuum umisťuje mezi dva extrémy, což jsou nejjednodušší tělíska a na straně druhé celkový rozlehlý svět. V podstatě je to škála od nejméně složitých až po nejsložitější konečné tělesné útvary. Veškerá jsoucna, která náleží do této škály obsahují jak ontologický, tak ontický prvek. To tedy znamená, že veškerá tato tělesa, do kterých je zahrnuto i lidské tělo, participují na bytných předpokladech všeho jsoucího. U člověka však vystává problém ohledně neznalosti těla, konkrétně jeho struktury a funkcí, proto se mu nedaří identifikovat vyjádření ontologického aspektu ve své tělesnosti. Spinoza se soustředí více na mentální část lidského jsoucnu. I v rámci myšlení se jedinec nachází mezi dvěma extrémy. Jedním z nich je nejjednodušší mysl, vyjadřující jednoduchá těla a druhým extrémem je nekonečný rozum, který vyjadřuje uspořádání veškeré skutečnosti. V tomto případě na rozdíl od problému tělesnosti, je individuum schopné pomocí sebereflexe poznávat bytný základ, nekonečnou aktivitu Boží existence jako nekonečnou aktivitu myšlení. Skrze to si jedinec uvědomuje svou ontologickou strukturu svého bytného založení a zároveň participaci na aktivitě Boží existence. Lze tedy říci, že „lidská mysl je částí nekonečného rozumu Boha.“⁵⁶ Na základě participace je lidskému jsoucnu obecně umožněno myslet, ale i jednat jinak než způsobem, který vyvolávají vnější podněty. Právě proto, že lidské jsoucno má složitější strukturu i projevy v ontickém světě a tím má i vyšší míru ontologického charakteru, je schopno určovat sebe sama.⁵⁷

⁵⁵ HEMELÍK, M., *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, s. 386-387.

⁵⁶ SPINOZA, B., *Etika*, s. 62.

⁵⁷ HEMELÍK, M., *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, s. 396-400.

2.1.2 Jednota těla a mysli

Jak již bylo vysvětleno, esence člověka nezahrnuje existenci. Spinoza to dále rozvádí a ukazuje to, že ani bytí substance nemá co do činění s esencí člověka, ale naopak že tato esence je složena z určitých modifikací atributů Boha. Konkrétně se jimi tady míní tělo a mysl.⁵⁸ Pro upřesnění se jedná o dva následující atributy Boha, a to atribut myšlení, pod který náleží modus lidského těla a atribut rozlehlosti, pod který zase náleží naopak modus lidské mysli.⁵⁹ Tímto se dostáváme k problematice Spinozova psychofyzického paralelismu. Spinoza ve svém díle *Etika* tvrdí, že „tělo nemůže determinovat mysl k přemýšlení, ani mysl nemůže determinovat tělo k pohybu, ani ke klidu, ani k čemukoli jinému (pokud vůbec něco je).“⁶⁰ Na první pohled by se mohlo zdát, že existuje určitá bariéra mezi těmito dvěma světy, které nazýváme tělo a mysl. Spinoza zdůrazňuje, že psychický obsah, který tvoří mysl, nelze příčinně spojovat se stavem tělesným. To však ale neznamená, že tento obsah není závislý na stavu příslušného těla. Z tohoto důvodu tělo a mysl nelze chápat jako zcela oddělené entity. Spinoza poukazuje však stále na to, že jak mysl, tak tělo na sebe nejsou kauzálně závislémi. Vystává tady však otázka, zda toto tvrzení o nezávislosti není v rozporu s další Spinozovou tezí, kterou je jednota mysli a těla.⁶¹

Spinoza se k problematice jednoty těla a mysli vyjadřuje tak, že „cokoli může nekonečný rozum postihnout jako něco, co vytváří esenci substance, to vše náleží pouze k jedné substanci, a tudíž substance myslící a substance rozlehlá jsou jednou a toutéž substancí, která je chápána jak ve smyslu prvního, tak i ve smyslu druhého atributu. Tak i modus rozlehlosti i idea tohoto modu jsou toutéž věcí vyjádřenou dvěma způsoby.“⁶² Mysl a tělo jsou tedy totéž a na daný rozpor Spinoza reaguje způsobem, že argumentuje tím, že tělo i mysl zmíněnou jednotu netvoří na základě nějaké blízkosti ve spojitosti s kauzálními vztahy, tedy, že tu nedochází k žádnému spojení dvou entit, ale že mysl a tělo jsou touž věcí, kterou pokaždé chápeme v rámci jiného atributu, jednou ve smyslu atributu myšlení, podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti. Rozpor zde nakonec neexistuje, protože z teze o jednotě mysli a těla vyplývá neexistence kauzality mezi nimi. Dalším takovým důkazem této neexistence je to, že žádná věc není příčinou sebe sama.

⁵⁸ SANGIACOMO, A., *What are Human Beings? Essences and Aptitudes in Spinoza's Anthropology*, s. 85.

⁵⁹ COPLESTON, F., *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*, s. 289.

⁶⁰ SPINOZA, B., *Etika*, s. 109.

⁶¹ TIPPELT, H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementálně-holistická interpretace*, s. 56.

⁶² SPINOZA, B., *Etika*, s. 57.

V podstatě tělo a mysl neovlivňují jeden druhého. Tělo není příčinou našich myšlenek, ale ani myšlenky nejsou příčinami tělesného stavu. Mysl tedy nemá moc nad tělem, a tedy ani ona ani psychické obsahy nejsou příčinou těla a jeho změn. A zároveň psychický akt nezpůsobuje pohyb těla a tento pohyb zase nezpůsobuje změnu v lidské psychice.⁶³ Spinoza se o tomto vztahu vyjadřuje tak, že Boha lze považovat za příčinu modifikací pouze v rámci stejného atributu, ke kterému tyto atributy náležejí. To znamená, že modifikace atributu rozprostraněnosti mají Boha za svou příčinu pouze v rámci rozprostraněnosti, a naopak modifikace atributu myšlení zase v rámci jen myšlení. Z toho lze usuzovat, že modifikace jednoho atributu nemohou být příčinou modifikací atributu jiného.⁶⁴

Pokud se zaměříme pouze na lidské tělo, jakým způsobem je složeno a funguje, zjistíme, že to není jednodušší celek, ale několik částí. Spinoza popisuje, že každá tato část lidského těla je velmi složitá a má odlišnou povahu, přičemž tělo je tvořeno mnoha takovými částmi. Tyto složky mají různé fyzikální vlastnosti, takže jsou některé v tekuté formě, jiné jsou měkké nebo tvrdé. Tyto složky i lidské tělo samotné, jsou vystavovány působení různých vnějších těles, které lidské tělo potřebuje ke svému zachování. Zároveň je schopno s těmito vnějšími tělesy manipulovat a používat je různými způsoby.⁶⁵

Na druhou stranu lidská mysl spadající jako modus pod atribut myšlení, je dle Spinozy idejí těla. Jak již bylo zmíněno, tak se tělo skládá z mnoha částí, a právě k těmto jednotlivým částem vždy odpovídá i nějaká idea. Tudíž z toho plyne, že idea utvářející lidskou mysl, není jednoduchá, ale sestává se z mnoha různých idejí. Když je lidské tělo podněcováno vnějším tělesem, mysl získá ideu o modifikaci vlastního těla a zároveň ideu o vnějším tělese, případně i více těles najednou. Tato tělesa považuje mysl za existující a přítomné do té doby, dokud na tělo nezapůsobí jiné afekty, které způsobí vyloučení existence nebo přítomnosti. A však i přesto, že vnější těleso již nepůsobí na lidské tělo, tak i přesto ho může mysl vnímat jako přítomné, avšak za podmínky, že tělo je stále modifikováno. Rovněž i při vzpomínce na dané vnější těleso, které současně působilo i s jinými na lidské tělo, si je mysl schopna vybavit i ty zbylé. Tímto způsobem Spinoza vysvětluje, co je a jak funguje paměť.⁶⁶ “Není to nic jiného než zřetězení

⁶³ TIPPELT, H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementálně-holistická interpretace*, s. 57 -58.

⁶⁴ SPINOZA, B., *Etika*, s. 56.

⁶⁵ SANGIACOMO, A., *What are Human Beings? Essences and Aptitudes in Spinoza's Anthropology*, s. 82.

⁶⁶ COPLESTON, F., *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*, s. 290-291.

idejí, zahrnujících přirozenost věcí, nalézajících se vně lidského těla, které se v mysli uskutečňuje podle stavů lidského těla.“⁶⁷

Vedle mysli jako ideje těla lze hovořit o další, a tou je idea samotné mysli. Tato idea se týká vědomí sebe samého. To znamená, že lidská bytost může vytvářet ideu vlastní mysli, která není závislá na vnějších podnětech. Avšak mysl může poznávat sebe sama jen do doby, dokud vnímá ideje stavů těla.⁶⁸ Idea mysli je totiž v Bohu stejným způsobem jako idea lidského těla. A právě proto, že lidská mysl nedokáže poznávat lidské tělo, protože se toto poznání nevztahuje k Bohu, tak ani sama sebe nemůže poznávat v tomto smyslu. Ideje stavů těla a jejich přirozenost jsou totéž, co přirozenost lidské mysli, tudíž i jejich poznání zahrnuje poznání mysli. Proto i ideje těchto stavů jsou v lidské mysli, která je díky tomu schopná vnímat stavy těla, včetně jejich idejí, a tedy i potud poznávat sebe sama.⁶⁹

2.1.3 Lidské poznání

Lidé se většinou řídí obecným řádem přírody při svém poznávání a jednání. Zároveň se řídí svou individuálně činnou esencí, kterou lze chápat jako touhu po setrvání ve svém bytí. Tato touha tedy ovlivňuje, jak lidé jednají a jakým způsobem poznávají. I když lidské bytosti a konkrétně jejich mysl jednají a poznávají dle této touhy, tak jim jejich reflexivní schopnost umožňuje uvědomit si existenci jiných forem determinace. Tím, že se člověk dokáže zamyslet nad průběhem vlastního poznání a porozumět jeho povaze, se může odpoutat od vnějšího vlivu, a naopak své poznávání a jednání může založit na tom, co je vázáno k jeho vlastní přirozenosti a nitru.⁷⁰

Spinoza ve svém díle *Pojednání o nápravě rozumu* uvádí čtyři stupně poznání založené na adekvátnosti. Nejnižší úrovní je percepce z doslechu, další je percepce poznání z nejasné zkušenosti. Tyto dva stupně percepce Spinoza nakonec spojil ve svém díle *Etika* v podstatě v jeden, který nazývá „poznáním prvního druhu“, které je poznáním smyslovým. Samotná percepce z doslechu totiž není úplně zřetelným druhem poznání. Posledními dvěma stupni

⁶⁷ SPINOZA, B., *Etika*, s. 73.

⁶⁸ COPLESTON, F., *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*, s. 291.

⁶⁹ SPINOZA, B., *Etika*, s. 76-77.

⁷⁰ HEMELÍK, M., *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, s. 404.

poznání jsou pak vědecké poznání, které je poznáním druhého druhu a intuitivní poznání, které je už poznáním třetího druhu a vychází z poznání předešlého, tedy z rozumu.⁷¹

Nejnižším stupněm je poznání prvního druhu, též nazývaný jako imaginace. V podstatě se jedná o poznání, které je založeno na smyslovém vnímání, což Spinoza shledává jako neadekvátní či zmatené. Toto poznání je založeno na idejích imaginace, které se nenachází v aktivní síle mysli. Mysl je v tomto případě tedy pasivní a ideje odráží pouze tělesné změny, které jsou způsobeny jinými tělesy.⁷² Člověk skrze přirozenost svého těla, skrze jeho stavy, si utváří představy o všem z vnějšího světa. A pokud jsou obsahy lidské mysli ovlivněny touto přirozeností, tak se stávají zkreslenými. Tyto zkreslené poznatky vznikají díky interakci vnějších věcí a lidského těla, konkrétně díky představivosti, která vychází z afektivních stavů těla. Lidské tělo má v této interakci dominantní roli a výsledné poznatky jsou pak spíše poznáním lidské představivosti a toho, jak funguje než poznáním věcí z vnějšku.⁷³

Druhý stupeň poznání se již neopírá o zkušenost, ale obecné pojmy. Toto poznání lze také nazvat jako poznání rozumové. Tato oblast představuje pravdivé poznání, které má za cíl proniknout k esenci věcí, aniž by bylo ovlivňováno přirozeností lidského těla či lidskou představivostí. Místo toho je založeno v povaze lidského myšlení, která se projevuje jako nekonečná moc myslet. Jedinou výjimkou, kdy může dojít ke zkresleným poznatkům je v případě transcendentálních pojmů jako je např. jsoucno. Rozumové poznání je pravdivé, ale už nemá schopnost nahlédnout až do povahy bytného základu samotného a jeho aktivity. Proto posledním stupněm, který rozšiřuje poznání předešlé, je poznání založené na intuitivním věděni, a to už má schopnost dosáhnout toho vrcholu ve formě samotného bytného základu.⁷⁴

„Poznání prvního druhu je jedinou příčinou nepravdivosti. Poznání druhého a třetího druhu je nutně pravdivé.“⁷⁵ Dle Spinozy máme tedy tři druhy poznání, což jsou zkušenost, rozum a intuice. Ve svém díle *Etika* hovoří pouze o dvou jako o pravdivých a těmi jsou poznání druhého druhu neboli rozum a poznání třetího druhu neboli intuice. Tyto dva druhy jsou schopni

⁷¹ COPLESTON, F., *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*, s. 298-305.

⁷² COPLESTON, F., *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*, s. 300-301.

⁷³ HEMELÍK, M., *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, s. 406.

⁷⁴ HEMELÍK, M., *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, s. 407.

⁷⁵ SPINOZA, B., *Etika*, s. 89.

rozeznávat pravdu od nepravdy, a proto pro lidské poznání, které má směřovat k pravdě, jsou nezbytné základní principy rozumového poznání, které jsou obohaceny o racionální intuici.⁷⁶

2.2 Pojetí svobody

Zaměření na svobodu ukazuje jiný pohled na etické cíle Spinozovy filozofie. Pro Spinozu má svoboda význam, protože je úzce spojena s naším dobrem. Svoboda je spojena s jednáním založeného na naší vlastní síle, což Spinoza nazývá jako *conatus* nebo snaha. A dobro je naopak chápáno jako něco, co dokáže tuto naši sílu podporovat. To znamená, že k dosažení našeho dobra je nezbytné podpořit naši svobodu a na druhé straně cílem nejvyššího dobra je největší možná svoboda.⁷⁷ „Naše konání, tj. ony žádosti, které vymezujeme lidskou mocí neboli rozumem, jsou vždy dobré...“⁷⁸

2.2.1 Teorie afektů

Teorií afektů, a tedy i jejich základnímu definování a rozčlenění se Spinoza věnuje ve svém díle *Etika*. Předkládá dvě definice afektu, přičemž první z nich zní: „Afektem rozumím stavu těla, jimiž se zvětšuje nebo zmenšuje jeho schopnost konat. ...“⁷⁹ Druhé definici vymezuje větší prostor a nazývá jí jako obecnou definici afektů, která zní: „Afekt, jenž se nazývá *pathema* (trpný stav) duše, je zmatená idea, v níž mysl přitakává úsilí svého těla nebo nějaké jeho části existovat, a toto úsilí je větší nebo menší než dříve. ...“⁸⁰ Každý afekt musí splňovat dvě konstitutivní podmínky, a to přítomnost ideje v mysli a konečnost mysli. Přičemž konečnost u konečné věci chápeme ze dvou hledisek, prvním je to, že tato věc sousedí s jinou konečnou věcí a druhým hlediskem, že je chápána s ní v jednotě. Tyto dva aspekty jsou pak spojeny s aktivitou a pasivitou. Pasivita věci je spojena s konečností věci, která umožňuje to, že tato věc může být ovlivněna jinou věcí. Naopak aktivita je spojena s jednotou věcí, což umožňuje chápat danou věc zahrnutou jako část něčeho většího. Tyto pojmy, aktivity a pasivity, lze také vysvětlit v jejich

⁷⁶ HEMELÍK, M., *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, s. 408.

⁷⁷ KISNER, J. M., *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life*, s. 3.

⁷⁸ SPINOZA, B., *Etika*, s. 234.

⁷⁹ SPINOZA, B., *Etika*, s. 107.

⁸⁰ SPINOZA, B., *Etika*, s. 171.

vzájemném vztahu. Buď to jako dvojice, která má protichůdné vlastnosti nebo jako limity určité škály, na které se dané věci pohybují dle toho, jak moc jsou aktivní či pasivní.⁸¹

Spinoza řadí mezi základní afekty žádost, radost a smutek. Vše začíná u pojmu „conatus“, jinými slovy „apetit“, což je stav, kdy se člověk snaží setrvat ve svém bytí. Člověk o tomto apetitu má povědomí, a to z něj dělá vědomý apetit neboli žádost. Také se ve vědomí odráží přechod k nižšímu nebo vyššímu stupni dokonalosti. Vyšším stupněm se nazývá pak radost a nižším zase naopak smutek. Z těchto základních druhů se nadále vyvozují další emoce jako například láska z radosti či nenávist ze smutku. Zároveň jsou s těmito základními dvěma pojmy spjaty další dva důležité, které nazýváme jako dobro a zlo. Dobrem jsou tedy veškeré radosti a to, co k radosti vede a zlem veškeré druhy smutku a to, co k nim vede. Mezi těmito emocemi fungují další asociace, kdy idea vnější věci vytvoří asociaci s danou emocí, např. radostí. To vede k tomu, že člověk tu danou věc miluje a také ji nazývá dobrou. Stejně tak to funguje i u smutku. Záleží zde však na fyzickém a psychickém rozpoložení v konkrétním momentu. Tyto emoce z tohoto pohledu nazýváme pasivními neboli vášněmi, kterými je člověk ovládán. Jsou to takové emoce, které jsou vytvářeny zmatenými či neadekvátními idejemi. Vedle nich existují i aktivní emoce, které vycházejí z myslí a jsou adekvátními idejemi. Mysl ale musí být v tomto případě také aktivní. Musí chápat a rozumět.⁸² Výjimkou je zde však smutek, kterého se aktivní emoce týkat nemohou, protože „smutkem rozumíme to, co zmenšuje nebo omezuje schopnost myslí myslet.“⁸³

Existuje zde určitý vztah mezi idejemi jako aktivitami myslí a afekty jako spojením působení myslí a např. nějakého vnějšího objektu. Rozdíl mezi nimi je takový, že každý afekt má svou určitou ideu, bez které nemůže být, kdežto naopak idea není afektem konstituována a může být tedy bez něj. To že jsou afekty konstituovány idejemi neznamena, že jsou všechny konstituovány rozumem a rozumovou ideou, protože je to jedna z mála druhů idejí. A však Spinoza spíše preferuje tyto afekty, které jsou zřizovány rozumem. Díky tomu tvrdí, že rozum má moc nad těmito afekty, ačkoli je to spíše ve smyslu omezování těch nežádoucích. Rozum tedy nebojuje proti pudům, ale i právě myšlení z nich vyplývá jako z určité snahy setrvat v bytí.

⁸¹ TIPPELT, H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementálně-holistická interpretace*, s. 189-190.

⁸² COPLESTON, F., *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*, s. 309-314.

⁸³ SPINOZA, B., *Etika*, s. 157.

Dalším důvodem, proč rozum nemůže mít moc nad afekty je připodobnění ke konceptu jednoty mysli a těla. Rozum i afekt jsou pro něj v určitém smyslu jedním, akorát se jedná o různé způsoby pohledu na totéž. Moc mysli nad afekty je zde pro Spinozu spíše ve smyslu, že rozum vytváří ideje, které vytvářejí afekty bojující proto nežádoucím afektům. Těmito nežádoucími afekty jsou již zmíněné pasivní afekty neboli vášně a ty z člověka dělají nesvobodného.⁸⁴

2.2.2 Charakter svobody

Svobodu lze pojmut dvěma směry, za prvé ztotožnění svobody s racionalitou a za druhé jako sebepříčina. V rámci prvního konceptu Spinoza spojuje svobodu s racionalitou na metafyzických základech. Rozum zde chápe jako adekvátní ideje způsobené vlastní esenciální mocí nazývanou jako *conatus*. Být svobodný v tomto smyslu znamená používat rozum, tedy tvořit vlastní ideje. Racionalita se svobodou jsou v tomto případě shodné, protože myšlení je založeno na idejích, které vytváří vlastní esenciální moc, což znamená, že lidské individuum je schopno vytvářet vlastní ideje, tím pádem ovládat své myšlení a být příčinou své vlastní existence na mentální úrovni. Druhý koncept hovoří o svobodě jako o sebe-příčině. V tomto striktním smyslu Spinozovy definice svobody by však lidská svoboda neměla být chápána, protože pojednává o tom, že svobodný může být pouze Bůh. Naopak by to mělo být chápáno jako snaha o přiblížení se této striktní definici, což znamená stát se co nejvíce sebeurčujícím.⁸⁵

„Nepravda spočívá v nedostatku poznání, který zahrnují neadekvátní neboli zkomolené a zmatené ideje.“⁸⁶ Jedním z příkladů tohoto problému je i lidský omyl v oblasti svobody, který poukazuje na to, že „... lidé se mýlí, když si myslí, že jsou svobodní.“⁸⁷ Lidé se pouze domnívají, že jsou svobodní, avšak je to omyl, protože neznají příčiny, které determinují jejich konání. Na této neznalosti závisí jejich idea svobody. Tento pocit svobody je dle Spinozy jen důsledkem iluzivní představ o sobě samém. To je způsobeno tím, že si právě člověk uvědomuje své chtění, ale nikoli jeho determinanty. Naopak svobody, které do určité míry může člověk dosáhnout je svoboda realizovaná jako nutnost. Tato nutnost se nevyhýbá ani Bohu, a naopak nutnost ve smyslu determinace patří k základním prvkům celkového řádu, který reflektuje

⁸⁴ TIPPELT, H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementálně-holistická interpretace*, s. 191-195.

⁸⁵ KISNER, J. M., *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life*, s. 17-18.

⁸⁶ SPINOZA, B., *Etika*, s. 83.

⁸⁷ SPINOZA, B., *Etika*, s. 83.

přirozenost Boha. V podstatě vše je podřízeno kauzální nutnosti, tedy že vše je určeno předem. Svoboda jako nutnost pak bude něčím, co je dáno předem a čemu člověk přitakává, což znamená, že se této nutnosti podřizuje.⁸⁸

Spinoza již na počátku své *Etiky* definuje pojem svobodné věci spolu s dalšími pilíři svého ontologického rozvrhu, i přesto, že tento rozvrh vykazuje deterministický charakter. Svobodnou věc popisuje jako věc existuje a jedná ze sebe neboli z vlastní přirozenosti a která není ničím z venku nucena. Už jen z tohoto definování je jasné, že svobodnost jako určitý princip náleží pouze Bohu stejně jako bytí. A jelikož v určité míře bytí náleží konečným i nekonečným jsoucňům, tak i v určité míře může náležet princip svobodnosti i konečným jsoucňům jako je člověk. Toto lze označit jako tu svobodu, která je realizovaná jako nutnost.⁸⁹ Přičemž nutnost Spinoza chápe ve smyslu, že „... nějaká věc je nutná nebo spíše nucená, jestliže je k určitému vymezenému způsobu existence a působení determinována něčím jiným.“⁹⁰

2.2.3 Cesta ke svobodě

Spinoza skrze svá díla, především v *Etice*, poukazuje na možnosti člověka a na to, jak se má správně vydat na cestu ke svobodě, štěstí a blaženosti. Snaží se rovněž zdůvodnit podmínky nutné a dostačující ke vstupu na tuto cestu, mezi něž zahrnuje pravdivé poznání vlastního já, Boha a nutnosti věcí.⁹¹ Spinoza chce navést člověka k dosažení blaženosti, kterou myslí nejvyšší dobro. Toto dobro propojuje s pojmem eudaimonia, který chápe jako štěstí zahrnující rozkvět a dokonalost. Důležitou neoddělitelnou součástí tohoto rozkvětu a štěstí je dle Spinozy i svoboda. Dle Spinozova výkladu nejvyššího dobra lze usoudit, že se jedná o stav, který je vlastní řeckému pojmu eudaimonia. Základem pro tuto interpretaci je Spinozův popis nejvyššího dobra jako druhu štěstí, které dle něj poskytuje nejvyšší a nepřetržitou radost. Na druhé straně však ale i varuje před nesprávným chápáním nejvyššího dobra, protože tito lidé pak musí čelit hlubokým depresím vedoucím ke zmatku a oslabení. Spinoza také ukazuje rozdíl mezi tím, co je dobré a co špatné. Dobré spojuje s užitečným, kdežto špatné s překážkou, která brání dosažení nějakého dobra. Pojem dobra tedy chápe jako něco užitečného conatus, který zvyšuje naši sílu. V rámci tohoto

⁸⁸ HEMELÍK, M., *Spinoza: život filosofa*, s. 27-28.

⁸⁹ HEMELÍK, M., *Spinoza: život filosofa*, s. 27.

⁹⁰ SPINOZA, B., *Etika*, s. 10.

⁹¹ HEMELÍK, M., *Spinoza: život filosofa*, s. 30.

Spinoza ztotožňuje nejvyšší dobro s poznáním Boha. Je to zde chápáno tak, že lidská síla na mentální úrovni zvyšuje naše porozumění, které je naopak zvyšováno poznáním Boha. Jak již bylo zmíněno nejvyšší dobro poskytuje druh štěstí. Naše činnost dává vzniknout radosti a pokud člověk dosáhne nejvyššího dobra, které zvyšuje ze všeho nejvíce sílu jeho činnosti, tak tím dosahuje i radosti. Tato radost je nejvyšším štěstím a sebeuspokojením. Blaženost je tedy tím, co lze nazvat jako spokojenost se sebou samým a která pochází z intuitivního poznání Boha.⁹²

Poznání Boha je poznání bytného základu neboli absolutně nekonečného a dokonalého jsoucna. Toto poznání spočívá v tom, že si člověk i přesto, že je konečným a modálním jsoucnem, uvědomuje, že má schopnost participovat na nekonečném rozumu Boha. Zároveň je to i intuitivním nahlédnutím či výkonem věčné části lidské mysli.⁹³ Čím více dokážeme rozumem chápat Boha, tím se naše mysl stává věčnější. Lidskou přirozeností je schopnost aktivity, jejímž zvyšováním se zvyšuje i lidská dokonalost. Nejvyšší dobro nejvíce zvyšuje aktivitu, takže i nejvíce zvyšuje dokonalost. Zvyšování mentální síly prostřednictvím nejvyššího dobra musí však zvyšovat i sílu tělesnou. Mysl má největší část věčnou tehdy, když je tělo schopno největší činnosti. Z tohoto všeho vyplývá, že mysl je více věčná, když více rozumíme rozumu Boha a toho nejlépe chápeme prostřednictvím intuitivního poznání, při kterém lidské tělo dosahuje největší aktivity.⁹⁴

„Pro mysl, je nejvyšším dobrem poznání Boha a nejvyšší ctností poznávání Boha.“⁹⁵ O vztahu svobody a nejvyššího dobra se Spinoza nevyjadřuje příliš explicitně, za to o vztahu nejvyššího dobra a ctnosti už ano. Zároveň toto lze aplikovat i na svobodu, protože ji nakonec ztotožňuje se zmiňovanou ctností. To, co je dobré je užitečné naší moci, která je ctností samotnou. Takže dosažení dobra nám poskytuje i zvýšení ctnosti. K dosažení nejvyššího dobře je tedy i zapotřebí zvýšení ctnosti, která je tímto součástí i eudaimonie. Ctnosti je tedy také zapotřebí k dosažení štěstí a vzhledem k tomu, že Spinoza hovoří o ctnosti jako o něčem, co je totožné se svobodou, pak i svoboda bude spojena s nejvyšším dobrem.⁹⁶ Spinoza se v souvislosti

⁹² KISNER, J. M., *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life*, s. 72-77.

⁹³ HEMELÍK, M., *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, s. 460-461.

⁹⁴ KISNER, J. M., *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life*, s. 78.

⁹⁵ SPINOZA, B., *Etika*, s. 196.

⁹⁶ KISNER, J. M., *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life*, s. 80.

se svobodou zmiňuje i o lásce Boha, kterou pro člověka považuje za spásu, blaženost a již zmíněnou svobodu.⁹⁷

Ve spojitosti se svobodou Spinoza zmiňuje i pojem autonomie, která dle něj spočívá v racionalitě. V rámci eudaimonismu hovoří o autonomii jako o něčem, co spočívá v tom, že se dokážeme řídit sami sebou na základě našeho racionálního chápání dobra. Spinoza se domnívá, že jsme autonomní, ale naše jednání musí vycházet z adekvátních idejí neboli z pravého porozumění, a to nazývá jako pravou svobodu.⁹⁸ Toto pravé porozumění člověka osvobozuje i od nadvlády vášní, které ho uvrhají do nesvobody, kdy je člověk bezmocný vůči afektům, konkrétně v jejich omezování.⁹⁹ Spinoza hovoří o rozumu jako o moci nad afekty ve spojitosti se změnou myšlení a úhlem pohledu na věci okolo nás, ale i na sebe samé. Změna pohledu na afekt může pomoci k jeho reinterpetaci, což je výkon, který má v moci mysl. Tato reinterpetace či změna pohledu spočívá v přeměně vášně v aktivní afekt. Na afekt se začne nahlížet z věčnosti, tedy jako součást věčného celku věcí, ve kterém mu náleží místo. Toto místo je jeho esencí, která je rovněž strukturou celku, což je substance neboli Bůh. Po tom, co dojde ke ztotožnění s absolutním celkem všech věcí, ji přestává člověk vnímat jako pasivní, jako produkt vnějších věcí, ale začíná ji chápat jako zbytek věcí, které jsou v ní.¹⁰⁰

Člověk, který nevychází z adekvátních idejí, který je dirigován tělesností a podléhá tlaku vnějších příčin, které vyvolávají změny afektivních stavů, je nazýván jako člověk z masa a krve neboli člověk smyslný. Je pro něj charakteristická bezmoc, nevědomost a otroctví. Nedokáže plně uplatnit co se v něm skrývá, a tak je člověkem nevědomým a závislým.¹⁰¹ Naopak když se člověk zcela řídí rozumem, stává se z něj člověk moudrý a svobodný. Avšak nelze říci, že existuje jeden nebo druhý extrém, koexistovat spolu může i racionalita s představivostí nebo činnost a vášeň. I svobodného člověka určitým způsobem ovlivňují vášně.¹⁰²

⁹⁷ COPLESTON, F., *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*, s. 317.

⁹⁸ KISNER, J. M., *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life*, s. 82-83.

⁹⁹ COPLESTON, F., *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*, s. 315-316.

¹⁰⁰ TIPPELT, H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementálně-holistická interpretace*, s. 191-195.

¹⁰¹ HEMELÍK, M., *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, s. 413.

¹⁰² SANGIACOMO, A., *What are Human Beings? Essences and Aptitudes in Spinoza's Anthropology*, s. 90-92.

3 Svobodná volba

Zůstávají k zodpovězení důležité otázky: Je člověk svobodný nebo determinován okolnostmi? Případně o jaké okolnosti jde, jaké faktory mohou do této volby zasáhnout? A jak s tím souvisí, zda je člověk dobrý nebo zlý? Tyto otázky řeší Erich Fromm ve svém díle *Lidské srdce*. Řeší zde tuto problematiku v návaznosti na tradiční diskuze o svobodné vůli. Ukazuje své postoje v rámci tohoto tématu a vychází i z teorií jiných autorů, přičemž nejvíce ve své práci zmiňuje Benedikta Spinozu a jeho pohledy na problematiku svobody, konkrétně svobodné vůle.

Fromm se k otázce svobodné volby dostává přes definování podstaty člověka, ve které hraje roli rozpor inherentní lidské existence, tedy to, že člověk je svým způsobem rozdvojen, částečně do přírody náleží, ale přesto ji zároveň již přesahuje. Snaží se najít ztracenou harmonii či jednotu, aby se osvobodil od utrpení samoty. Nalézá na tuto situaci dvě řešení, regresivní a progresivní, které ho zavedou k harmonii s okolním světem. Buď tím, že se z něj opět stane zvíře nebo tím, že se stane plně lidským, a tedy plně rozvine všechny své lidské síly.¹⁰³ Spinoza ve své podstatě také hovoří o jednotě, do které člověk zapadá a kterou si je schopen i uvědomit za určitých podmínek. Člověk je jednou z mnoha věcí v přírodě a není od ní oddělen. Tato jednotu je však předem nějakým způsobem naplánovaná neboli determinovaná. Dá se říct, že touto jednotou je Bůh a esence čehokoli je tvořena jeho modifikacemi atributů.¹⁰⁴ Jinými slovy se tato jednotu dá vysvětlit slovy, že „cokoli je, je v Bohu a bez Boha nemůže nic ani být, ani být chápáno.“¹⁰⁵ V rámci této jednoty a jakého si řádu, vše bylo předurčeno Bohem, ale nikoli na základě svobodné vůle, ale na základě jeho přirozenosti. Vůle zde není chápána jako něco svobodného, ale něco, co je nutné. A i přesto, že by vůle náležela k esenci Boha, nemění to nic na tom, že vše by bylo stvořeno a dáno do uspořádání přesně tak, jak to je, tedy že jiným způsobem, než jak to je, by to nemohlo ani být stvořeno. Spinoza tak mluví o predeterminovaném řádu přírody, dle kterého i všichni jednají. U Fromma člověk určitým způsobem vystupuje z jednoty s přírodou, kdežto u Spinozy člověk vystoupit nemůže a stále bude její součástí, a tedy i součástí Boha.¹⁰⁶

¹⁰³ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 94-97.

¹⁰⁴ SPINOZA, B., *Etika*, s. 60.

¹⁰⁵ SPINOZA, B., *Etika*, s. 21.

¹⁰⁶ BARTOŠEK, P., *Spinozův Theologicko-politický traktát: dějinná a srovnávací studie*, s. 5-27.

Jak již bylo řečeno Fromm nalézá dvě řešení, progresy a regresy. Progrese souvisí i s produktivním způsobem žití, kdy se člověk snaží využít své schopnosti a žít v souladu se svou podstatou. Uvědomuje si tím vzniklou disharmonii, a to ho nutí k produktivní činnosti, které je iniciována jím samým nikoli něčím z venku.¹⁰⁷ Svoboda je tedy v tomto případě součástí charakteru zralé a plně vyvinuté produktivní osoby.¹⁰⁸ Spinoza také člověka označuje jako jakýsi produktivní, toužící stroj. V rámci Spinozovského conatu nemá jít o sebezachování, ale o seberealizaci. Spinoza touhu vnímá jako plnost života, jako touhu po vlastní realizaci. Hovoří se zde o tzv. vitalistické maximě, což znamená, že by člověk měl vyjádřit sám sebe a tím pádem se stát expresivním, tedy stát se aktivním. Aktivním v tom smyslu, že člověk vyjadřuje Boží esenci.¹⁰⁹

Fromm ve své knize *Lidské srdce* zmiňuje tradiční diskuze o svobodě vůle a jejich omyly. Poukazuje například na zvyk mluvit o svobodné vůli obecně a nikoli o svobodné vůli konkrétního jedince. Je to pro něj příliš obecné a abstraktní. Další potíž shledává v tendenci klasických autorů jako byl Platon či Aristoteles, kteří pojednávají o dobru a zlu obecně. Zní to jako by člověk měl obecně svobodnou volbu si volit mezi zlem a dobrem, což je matoucí, protože obecně si většina lidí spíše vybere dobro než zlo. Každopádně Fromm začne mluvit o svobodě volby jako o volbě mezi dvěma běhy událostí, kterým čelí konkrétní jedinec. Jako příklad udává svobodu volby mezi kouřením a nekouřením. Jedinec je například přesvědčen, že je lépe žít o dvacet let méně než se vzdát požitku. Jeho vědomé myšlenky jsou racionalizací pocitu, že boj nemůže vyhrát, tedy že přestane kouřit, a to i navzdory tomu, že by se o to pokusil. Fromm zmňuje, že podstata volby bude fungovat na stejném principu, ať už je to vědomě či ne. Člověk si zvolí činnost, kterou mu přikázal rozum v opozici proti činnosti, kterou diktovaly vášně. Tímto se dostáváme i ke Spinozovi a jeho problematice svobodné volby. Spinoza zakládá svobodu na adekvátních idejích. Pro něj jsou lidské činy ovládnány buď vášněmi nebo rozumem.¹¹⁰ To, že je člověk zajatcem

¹⁰⁷ KAPUSTIN S. A., *An Existential Criterion for Normal and Abnormal Personality in the Works of Erich Fromm*, s. 93-94.

¹⁰⁸ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 108.

¹⁰⁹ BARTOŠEK, P., *Spinozův Theologicko-politický traktát: dějinná a srovnávací studie*, s. 5-27.

¹¹⁰ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 104-107.

svých vášní a nedokáže vidět, co je pro něj doopravdy užitečné je dle Spinozy mnohem horší než otroctví. Naopak plně svobodným je pro něj ten, kdo jedná na základě svého rozumu.¹¹¹

Fromm přikládá pojmu svoboda dva významy. V prvních z nich je svoboda postojem a vztahuje se k charakterové struktuře osoby. Ve druhém má význam zvolení mezi dvěma protikladnými stanovisky. Otázkou, kterou si Fromm pokládá v rámci druhého významu je, které faktory jsou podstatné pro svobodnou volbu mezi protichůdnými alternativami. Důležitým faktorem je zde síla těchto dvou sklonů. V případě iracionálního sklonu je zde několik faktorů, které určí buď volbu toho horšího nebo naopak volbu toho lepšího. Mezi tyto faktory např. patří: vědomí o tom, co je dobré a co špatné, vědomí reálných možností či vědomí následků obou voleb.¹¹²

Fromm dochází k závěru, že nic takového jako svoboda není až na to, že je to slovo a abstraktní pojem. Jediné, co tu je, je neustále osvobozování se v procesu volby. Schopnost volby v tomto procesu se odvíjí pak od životní praxe. Jedná se tu o to, zda si člověk zvolí jednat cestou regresivní nebo progresivní. Každý krok dopředu ve smyslu progresivity zvětšuje lidskou sebedůvěru, odvalu a nezávislost a tím zvyšuje možnost, že pro člověka bude obtížnější zvolit nežádoucí skutek než ten žádoucí. Naopak v rámci regrese, kdykoli člověk podlehne aktu zbabělosti, stane se slabším a méně svobodným až svobodu ztratí úplně. Mezi těmito dvěma krajními stupni leží další stupně voleb. Záleží pak na síle daného stupně. Pokud např. stupeň vybrat si dobro bude velký, tak člověk bude muset vynaložit méně úsilí, než když by byl malý, protože to už by bylo potřeba vyvinout většího úsilí. Na druhé straně Spinoza hovoří o svobodě jako o něčem, co člověku není dáno a musí to získat svým úsilím. Člověk může dosáhnout svobody sebeuvědoměním, tím že nahlédne samotného bytného základu a dále tím, že přemění vášně, které ho ovládají na vášně aktivní.¹¹³ „Afekt, který je vášní, přestane být vášní, jakmile si o něm vytvoříme jasnou a přesnou ideu.“¹¹⁴

¹¹¹ BARTOŠEK, P., *Spinozův Theologicko-politický traktát: dějinná a srovnávací studie*, s. 5-27.

¹¹² FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 108-109.

¹¹³ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 112-119.

¹¹⁴ SPINOZA, B., *Etika*, s. 245.

Závěr

Cílem této práce bylo představit problematiku svobody a podstaty člověka u dvou autorů, a to u Ericha Fromma a Benedikta Spinozy a s tím spojené problematiky determinace svobody, konkrétně do jaké míry je u člověka volba svobody či nesvobody determinována a případně jaké faktory tuto volbu ovlivňují.

Člověk v podání Ericha Fromma se nachází v situaci, kdy se proměňuje z čistě živočišného v lidského a stojí tak na pokraji dvou světů, aniž by plně patřil do jednoho nebo druhého. Zatímco zvířata se okolnímu prostředí přizpůsobují prostřednictvím instinktů a vzorců chování, lidé jsou vybaveni schopnostmi, jako je sebeuvědomění, představivost a rozum. Sebeuvědomění si lidé navzájem všímají odlišností mezi sebou, představivostí si mohou např. promítat své potřeby do věcí a rozum jim umožňuje měnit prostředí kolem sebe, aby dosáhli uspokojení svých nejdůležitějších potřeb. Avšak rozporuplná pozice člověka vede ke hledání řešení, jak se navrátit k rovnováze. Fromm rozlišuje dvě možnosti řešení – regresivní a progresivní. Regresivní řešení vede k dehumanizaci, kdy člověk ztrácí své lidství a stává se opět zvířetem. Kdežto progresivním řešením se člověk aktivním způsobem snaží hledat smysl života za pomoci svých lidských sil a snaží se rozvíjet dál. Hledá tak dlouho řešení na různé rozpory, dokud nedojde konce procesu a nestane se plně lidským a nepocítí ztracenou jednotu se světem. Z psychologického hlediska se zde jeví jako řešení a náhrada pudových instinktů něco, čemu se říká charakter. V podstatě se jedná naopak o neinstinktivní pohnutky, které spíše vychází ze sociálních podmínek než z genetických predispozic, ze kterých spíše vychází pudové vybavení zvířat, které mu dává jakýsi návod přežít v přírodě a zajišťuje mu žít s ní v harmonii a jednotě.

Svobodu Fromm nepovažuje jako konstantní vlastnost, ale jako proces neustálé volby. Lidská existence a svoboda jsou neodlučitelné, protože lidská existence začíná po osvobození od pudové determinace. Fromm poukazuje na dva typy svobod, a to na svobodu negativní a svobodu pozitivní. Negativní svoboda se označuje jako svoboda „od“ pudové determinace a pozitivní svoboda jako svoboda „k“ lidskosti, respektive krok k lidskosti, aby se člověk stal svobodným a sebeurčujícím. Lidé sice získali svobodu, ale jedná se především o svobodu „od“. Jsou osvobozeni např. od otroctví, ale zároveň mají pocit nejistoty. Řešení tohoto dilematu mohou být dvě, prvním je již zmiňovaná pozitivní svoboda nebo druhým, kdy se člověk vzdá svobody

a v podstatě od ní utíká, avšak zároveň se zbavuje úzkosti z osamělosti. Specifickými typy řešení jsou pak tzv. mechanismy úniku, mezi které patří autoritářství, destruktivita a konformita automatů.

Podle Spinozova definování individua mohou existovat různé druhy individuí, které se liší svou složitostí. Zvláštní pozornost věnuje lidskému tělu a jeho schopnosti pružně interagovat s jinými těly. Tělo je chápáno jako organizace mezi částmi nebo těly, což znamená, že je strukturováno určitou činností. Tělo je tvořeno hmotou, ale Spinoza zdůrazňuje, že to, co ho činí organizovaným, je způsob, jak se všechny jeho části vzájemně propojují a působí na sebe navzájem. To umožňuje tělu vykonávat složité funkce a interagovat s jinými těly pružněji. Esence člověka nezahrnuje jeho existenci. Podle Spinozy je esence složena z určitých modifikací atributů Boha, přičemž tělo a mysl jsou modifikace atributů myšlení a rozlehlosti. Spinozův psychofyzický paralelismus říká, že tělo a mysl nejsou kauzálně závislé na sobě, ale jsou to stejné věci, které jsou chápány v různých smyslech. Podle Spinozy je jednota mysli a těla dána tím, že oba jsou modifikace jedné substance, ale nejsou příčinou sebe navzájem. Mysl tedy nemá moc nad tělem, a tělo nemá moc nad myslí. Spinoza rovněž definuje tři druhy poznání: smyslové, rozumové a intuitivní. Adekvátní poznání vychází pouze z rozumového a intuitivního. Naopak smyslové je neadekvátní a zmatené.

Dále se Spinoza věnuje afektům, které velmi ovlivňují svobodu člověka. Mezi základní afekty řadí žádost, radost a smutek. Zároveň rozlišuje mezi pasivními emocemi, které jsou vytvářeny zmatenými či neadekvátními idejemi a aktivními emocemi, které vycházejí z adekvátních idejí. Pokud je člověk pod vlivem pasivních afektů, tak nejedná svobodně. Svobodu lze chápat dvěma směry, a to ztotožněním svobody s racionalitou a za druhé jako sebepříčinu. Být svobodným znamená používat rozum a tvořit vlastní ideje. V rámci sebepříčiny může být svobodný pouze Bůh. Spinoza nabízí jakousi cestu ke svobodě, štěstí a blaženosti. Zároveň je to cesta, která míří k nejvyššímu dobru, a to je poznání Boha. Toto poznání je poznáním intuitivním, a to spočívá v tom, že si člověk uvědomuje, že je součástí Boha a také to, že participuje na jeho nekonečném rozumu. Ctnost je také za potřebí k dosažení štěstí a Spinoza ji ztotožňuje se svobodou.

Jak Spinoza, tak i Fromm hovoří o jednotě, do které člověk zapadá a kterou si je schopen uvědomit za určitých podmínek. Fromm tak poukazuje na to, že se člověk chce dostat zpátky do

harmonie s přírodou, ale zároveň chce být stále svobodným. Spinoza zase nechává člověka podléhat determinaci, vše je z Boha a v Bohu a vše je jím zapříčiněno, tedy včetně i člověka.

Rovněž oba dva odkazují ve spojitosti s člověkem na produktivitu. Fromm tím konkrétně myslí produktivní způsob žití a svoboda pak náleží zralé a plně vyvinuté produktivní osobě. Spinoza člověka označuje jako produktivní stroj, kdy by se člověk měl snažit o vlastní seberealizaci. Člověk by se měl tak stát aktivním ve smyslu, že vyjadřuje Boží esenci. Pro Spinozu je svobodný člověk ten, který se řídí svým rozumem a nesvobodný naopak ten, který podléhá svým vášním.

V obou případech by se dalo říct, že oba autoři hledají nějakou cestu ke svobodě. U Fromma se člověk osvobozuje od jednoty s přírodou, avšak za cenu osamělosti. Tak i přesto hledá dál cestu, jak by mohl zůstat svobodným a zároveň mohl ztracenou harmonii najít. Naopak Spinoza dává přesný postup, jak dosáhnout nejvyššího dobra a s tím i spojené svobody. Člověk nesmí podléhat vášním, a naopak se řídit svým rozumem na základě adekvátních idejí. Až tehdy může dojít poznání samotného Boha a vše se mu projasní. A tehdy se stane i svobodným.

Seznam použitých zdrojů

- BARTOŠEK, P. Spinozův Theologicko-politický traktát: dějinná a srovnávací studie. *Reflexe*. 2006, Vol. 30, No. 1, s. 5-27. [online] Dostupné z <Spinozův Theologicko-politický traktát: dějinná a srovnávací studie | REFLEXE - filosofický časopis > [cit. 20. 4. 2023].
- BROWNING, D. Spencer. *Generative Man: Psychoanalytic Perspectives*, Philadelphia: Westminster Press, 1973.
- CALIGIURI, Angelo. *The Concept of Freedom in the Writings of Erich Fromm*. Roma: Universitas Gregoriana, 1966.
- COPLESTON, Frederick. *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*. Přeložil Jana ODEHNALOVÁ. Olomouc: Nakladatelství Centra Aletti Refugium Velehrad-Roma, 2018. Prameny spirituality. ISBN 978-80-7412-306-1
- FROMM, Erich. *Anatomie lidské destruktivity: můžeme ovlivnit její podstatu a následky?*. Přeložil Bedřich PLACÁK. Praha: Portál, 2019. Klasici (Portál). ISBN 978-80-262-1542-4
- FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studie*. Přeložil Jindra HUBKOVÁ. Praha: Earth Save, 2009. ISBN 978-80-86916-10-1.
- FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Praha: Svoboda, 1967.
- FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Přeložil Miroslav ZŮNA. Praha: Mladá fronta, 1969.
- FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Přeložil Vlastislava ŽIHLOVÁ. Praha: Portál, 2014. Klasici (Portál). ISBN 978-80-262-0615-6.
- FUNK, Reiner. *Erich Fromm: The Courage to Be Human*. New York: English with Continuum, 1982.
- GOTESKY, Rubin. *Personality: The Need for Liberty and Rights*. New York: Libra, 1967.
- HASSANI, Hassan. *Erich Fromm on freedom*. 2011. [online] Dostupné z <http://www.ysu.am/files/08H_Hasani.pdf> [cit. 1. 4. 2023].
- HEMELÍK, Martin. *Spinoza: život filosofa*. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-037-4.
- HEMELÍK, Martin. *Spinoza: doba, život a myšlenky novověkého filosofa*. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 80-7007-245-8.
- KAPUSTIN, A. Sergey. An Existential Criterion for Normal and Abnormal Personality in the Works of Erich Fromm. *Psychology in Russia: State of the Art*. 2015, Vol. 8, No. 2, s. 87-98. ISSN 2074-6857.

KISNER, J. Matthew. *Spinoza on human freedom: reason, autonomy and the good life*. New York: Cambridge University Press, 2011. ISBN 978-0-521-19888-2.

SANGIACOMO, Andrea. What are Human Beings? Essences and Aptitudes in Spinoza's Anthropology. *Journal of Early Modern Studies*. 2013, Vol. 2, No. 2, s. 78-100. ISSN 2285-6382.

SCHULTZ, Duane. *Theories of Personality*. Monterey: Brooks/Cole Publ., 1976.

SPINOZA, Benedictus de. *Etika*. 2. vyd. Přeložil Karel HUBKA. Praha: Dybbuk, 2004. ISBN 80-86862-02-x.

TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy: inkrementálně-holistická interpretace*. Ústí n. Labem: Filozofická fakulta Univerzity J.E. Purkyně v Ústí n. Labem, 2010. ISBN 978-80-7414-261-1.

Resumé

The aim of this thesis is to introduce and then compare the concept of man in Erich Fromm and Benedikt Spinoza. Its further aim is to find out to what extent the choice of freedom or non-freedom is determined in man. And how both authors view this issue.

The first part of the thesis deals with Fromm and his conceptions of man and freedom. Then the nature of man and his connection to nature is explained. The thesis also focuses on Fromm's characterology and the difference between productive and unproductive orientations. A follow-up theme is the issue of freedom. Freedom in Fromm's presentation can be divided into positive and negative. Fromm was interested in the ways in which man escapes from freedom. That is why Fromm's conception of the mechanisms of escape is given attention.

The next part of the thesis deals with Spinoza and his concepts of man and freedom. First, the thesis deals with the nature of man and the definition of the human individual. In relation to this, the thesis then focuses on the unity of body and mind, which is important within the next theme, which is human cognition. In the context of the issue of freedom, the thesis focuses on the theory of affects and how they affect humans. In relation to this, the thesis tries to explain Spinoza's journey of the human individual to freedom.

The last part of the thesis compares the two authors and their views on the issues. It also points out possible factors that influence human free will.