

## HUMANISTICKÁ ETIKA ERICHA FROMMA

### HUMANISTIC ETHICS OF ERICH FROMM

**Monika Zimovčáková**

**Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre**

2.1.5 etika, 2. rok štúdia, externá forma štúdia

m.zimovcakova@gmail.com

Školiteľ: **prof. PhDr. Cyril Diatka, CSc. (cdiatka@ukf.sk)**

#### **Kľúčové slová**

humanistická etika, autoritatívna etika, sebaláska, svedomie, ľahostajnosť

#### **Key words**

humanistic ethics, authoritative ethics, self-love, conscience, indifference

Erich Fromm sa svojím hlbokým presvedčením o ľudských schopnostiach, podporou ľudskosti a zmysluplného vzťahu k svetu zaradil medzi významných humanistov 20. storočia. Svoj psychoanalytický prístup zasadil do rámca humanistickej filozofie. Tu už nejde o inštinkty človeka, ale o jeho vzťah k svetu. Takáto humanizácia psychoanalýzy nám podľa neho môže poskytnúť kľúč k pochopeniu mnohých sociálnych javov. Pomocou humanistickej pretvorenej psychoanalýzy sa pokúšal o porozumenie procesu utvárania spoločenského vedomia. Svoju teóriu orientoval na humanistický životný postoj, kritický a rozumový vzťah ku skutočnosti.

Aby sme v našej analýze postupovali systematicky, považujeme za potrebné bližšie vysvetliť humanizmus ako východisko chápania človeka vo svete a zároveň priblížiť humanistické tendencie, ktoré predurčovali toto smerovanie a stali sa základom humanistickej filozofie.

Humanizmus pochádza z latinského slova **humanus**, čiže ľudský. Je to filozoficko-etické stanovisko, ktorým sa ústredné miesto prisudzuje človeku, jeho blahu, potrebám a záujmom. Predstavuje aktívny prístup k životu sústreďujúci sa na ľudské riešenia pre ľudské otázky cez racionálne argumenty bez utiekania sa k Bohu, bohom, svätým textom alebo náboženskej viere. Humanizmus je orientácia na hodnotu človeka, jeho práva na šťastie, slobodu, osobný rozvoj a uplatnenie, lásku k človeku.

Slovo **humanitas** predstavuje dva odlišné historické významy. Prvý vyjadruje kontrast medzi človekom a tým, čo je menej než človek. Druhý význam vychádza z kontrastu medzi človekom a tým, čo je viac ako on. To znamená, že v prvom prípade ide o **humanitas** ako hodnotu, v druhom prípade o obmedzenie (Panofský, 1981, s. 13).

Pojmy humanizmus, humanista sú v našich jazykoch pomerne nové. Cicero hovorí o **studia humanitatis** – myslí nimi intelektuálne činnosti vhodné na rozvíjanie vlastností, ktoré pomenúva ako **humanitas** (ide o čítanie diel starých filozofov, dejepiscov a básnikov). V tomto prípade sa **humanitas** chápe ako hodnota, kvalita, ktorá človeka odlišuje nielen od zvierat, ale aj od iných v rámci druhu homo. Homo humanus prechováva rešpekt k morálnym hodnotám a vyznačuje sa učenosťou a zdvorilosťou (Panofský, 1981, s. 13).

V stredoveku bolo chápanie humanity v zmysle protikladu k živočíšnosti nahradené chápaním ľudstva v protiklade k božstvu (**divinita**). Renesančné chápanie humanity malo teda hneď od začiatku dvojaký aspekt. Nový záujem o človeka vychádzal z antickej antitézy **humanitas** verus **barbaritas**, ale aj zo stredovekého protikladu **humanitas** – **divinitas**. Pico della Mirandola vo svojej reči *O dôstojnosti človeka* uvažuje nad úlohou človeka a nad príčinou jeho vysokého hodnotenia. Vychádza pritom z biblickej knihy *Genesis*: „Přirozenost ostatních stvoření je vždy pevně určena a rozvíjí se pouze v mezích, které jsou stanoveny mnou předepsanými zákony. Ty si však budeš, aniž bys byl jakkoli omezován, určovat svou přirozenost podle vlastní svobodné vůle, do jejíž péče jsem tě svěřil... Můžeš poklesnout na úroveň nižší, zvířecí; ale můžeš být také podle vlastního rozhodnutí znovu povznesen k vyššímu, božskému“ (Panofský, 1981, s. 13). Z toho vyplýva, že Boh postavil človeka do stredu

univerza preto, aby si sám uvedomil, kde stojí, a mohol sa slobodne rozhodnúť, „kam sa vydať“.

Nehovorí, že človek je stredom univerza, ani že je „mierou všetkých vecí“ (Panofský, 1981, s. 13 – 14). Ako zdôrazňuje A. Ch. Gorfunkel, Picov humanizmus mal charakter „kresťanského humanizmu“, pretože znamenal „nielen ‚pokresťančenie‘ humanizmu, ale aj humanistické pretlmočenie samotného kresťanského ideálu“ (podľa Šmatlák, 2002).

Práve z tejto ambivalentnej koncepcie humanity sa zrodil humanizmus ako postoj, ktorý môže byť definovaný ako presvedčenie o dôstojnosti človeka založené na viere v existenciu ľudských hodnôt, racionality a slobody a na akceptovaní obmedzení v podobe omylov a slabostí, ktorým človek podlieha.

Podľa vyššie uvedeného by sme mohli humanizmus chápať ako morálne orientovaný názor, ktorý sa prejavuje v rôznych myšlienkových postojoch a smeroch zameraných na človeka a ľudstvo. Tieto postoje vychádzajú z uznanej hodnoty každého ľudského života a zdôrazňujú univerzálnu ľudskosť, solidaritu všetkých ľudí a stavajú sa tak proti rasovému, jazykovému, národnému alebo náboženskému partikularizmu. Humanizmus predstavuje kultúrne a duchovné hnutie neskorého stredoveku a raného novoveku, ktoré sa od nebeských vecí obracia viac k veciam pozemským a ľudským, od večnosti k pozemskému životu.

Myšlienka humanizmu sa zrodila vtedy, keď človek začal uvažovať o svojom postavení vo svete i o svojich možnostiach rozhodovať o silách, v ktorých moci doteraz bol. Aby sa vôbec zrodila myšlienka, že človek môže žiť podľa vlastných podmienok, je potrebné, aby sa istým spôsobom stlmil tlak dvoch ostatných faktorov – prírody a boha (Wright, 2001, s. 13). Toto stlmenie nebolo automatické a súviselo s posilňovaním úlohy nadprirodzeného. A tak sa náboženstvo stáva najvyššou autoritou, ktorej príkazy do najmenších podrobností rozhodujú o živote ľudí. Ako uvádza Wright, každá epocha si nanovo vymedzuje, čo znamená humanistický postoj k životu, vychádzajúc z vlastných historicko-kultúrnych predpokladov a základov. Táto úloha je osobitne aktuálna v časoch veľkých zmien a premien, kríz a prevratov, keď dochádza ku stretu medzi čímisi starým a novým. Napríklad „renesančný humanizmus pripravoval pôdu sčasti pre veľké reformné hnutia vnútri kresťanského náboženstva, sčasti pre revolúciu vo vedeckom obraze sveta. Tzv. novohumanizmus osvietenstva treba vidieť v súvislosti s francúzskou revolúciou. Marxistický a socialistický humanizmus je produktom uvažovania o podmienkach človeka v konflikte neskorokapitalistických a socialistických spoločenských foriem“ (Wright, 2001, s. 11).

V tisícročí medzi starovekom a novovekom bolo náboženstvo najvyššou autoritou. „Príroda stratila svoj pozitívny hodnotový náboj. Človek ako prírodná bytosť je ‚telo‘ odsúdené na zatratenie. Ale ako ‚duša‘, resp. duchovná bytosť má človek účasť na nadprirodzenom a možnosť byť spasený milosťou Božou“ (Wright, 2001, s. 14 – 15). Avšak renesancia znamená znovuobjavenie človeka a prírody. Odlišnosť od antiky spočíva v tom, že predstava o prírode ako ideáli ustupuje myšlienke o človeku ako pánovi prírody. „Skúmať prírodu už neznamená hľadať normu pre dobrý život. Znamená to hľadať poznanie, ktoré človeku umožní zasahovať do prírody, využívať jej zdroje a usmerňovať jej sily v jednote s ľudskými cieľmi. Túto ideu môžeme chápať ako kresťanské dedičstvo, človek ako koruna stvorenia stojí nad prírodou“ (Wright, 2001, s. 16). Renesančný humanizmus, ktorý postuloval osobitnú hodnotu a možnosti človeka, razil novú cestu k vede a reforme náboženstva. Kráľovstvom človeka mala byť spoločnosť, v ktorej by človek žil slobodne, bez donútenia zo strany jemu nepriateľských prírodných síl i bez bázne pred nadprirodzenými mocnosťami. Po nepokojnej epoche reformácie a radikálnom rozchode so starým nasledovalo obdobie umocnenej náboženskej autority. Protestantské hnutia sa etablovali do novej ortodoxie alebo sa radikalizovali v rozličných formách puritanizmu. Avšak jednota kresťanstva bola narušená, a tým sa znemožnili jeho nároky na univerzálnu moc. Ale kalvínsky a puritánsky protestantizmus sa zaslúžili o zrod západného kapitalizmu, čo svedčí o tom, že náboženstvo naďalej vplývalo aj na formy svetského života. Avšak hlavný vývinový trend smeroval k sekularizácii a vymaneniu sa spod nátlaku náboženskej autority.

Renesančný humanizmus prináša prenikavú zmenu v pohľade človeka na seba a na vlastné postavenie vo svete. Život už nie je len príprava na večnosť, ale má vlastnú cenu. Aby ho mohol človek zodpovedne žiť, potrebuje slobodu. Humanistický program výstižne vyjadril Dante v *Božskej komédii*, keď sa s ním na konci *Očistca* lúči jeho pohanský sprievodca Vergílius a nabáda ho k plnej

emancipácii: „*Nečakaj pokyn z mojich slov či vzhľadu! / Že myseľ máš už voľnú, priamu, zdravú – / a bol by hriech si nevšímať jej radu – / mitrou i vencom ovíjam ti hlavu*“ (Dante, 1982, s. 231). Renesančný humanizmus, ktorý postuloval osobitnú hodnotu a možnosti človeka, razil novú cestu k vede a reforme náboženstva. Kráľovstvom človeka mala byť spoločnosť, v ktorej by človek žil slobodne, bez donútenia zo strany jemu nepriateľských prírodných síl i bez bázne pred nadprirodzenými mocnosťami.

Humanizmus 19. storočia dosiahol veľkolepé výsledky v podobe rozvoja ľudských slobôd, právnej a sociálnej ochrany jednotlivcov, pokrokov medicíny aj ďalších vied, bol však tiež kritizovaný za istú priemernosť a plytkosť. Ťažkú ranu zasadili humanistickým predstavám obe svetové vojny, ktoré zdiskreditovali optimistické predstavy o pokroku ľudstva. Avšak spoločný široký základ humanizmu v podobe ľudských práv, slobody, ľudského univerzalizmu, demokracie a snahy o lepšie sociálne postavenie chudobných alebo znevýhodnených zostáva myšlienkovým základom súčasných spoločností a ich snáh o obmedzovanie násilia po celom svete.

Humanizmus Ericha Fromma zastáva špecifickú pozíciu medzi ostatnými humanistami 20. storočia tým, že vytvára spojenie medzi zmodernizovanou psychoanalýzou a filozoficko-kultúrnou nadstavbou a na základe toho formuluje svoje hodnotenie človeka a kultúry, človeka a dejín, minulosti a budúcnosti ľudského rodu. Práve pre pochopenie Frommových tendencií bola nevyhnutná hlbšia analýza dejín vzniku a vývoja humanistických myšlienok na pozadí ich historického kontextu.

Svoju humanistickú etiku Fromm nazýva „užitou vedou o umení žiť“ (Fromm, 1967, s. 11). Chápe ju ako výlučne antropocentrickú, pretože: „človek je skutočne ‚mírou všetkých vecí‘ [...] neexistuje nič vyššieho a vznešenejšieho než ľudská existencia“ (Fromm, 1967, s. 15). Človek svojím rozumom ovláda sily prírody a vybudoval taký materiálny svet, ktorý je predpokladom pre jeho dôstojné a produktívne bytie. No aj napriek tomu sa človek cíti neisto a zmätene. Zatiaľ čo jeho moc nad materiálным svetom vzrastá, vo svojom individuálnom živote a v spoločenských vzťahoch sa cíti bezmocný. Stratil pred očami cieľ, ktorý jeho životu môže dať zmysel – seba samého. Fromm presne definuje problém súčasného človeka: „neví, čo je človek, jak má žiť a jak môže uvoľniť obrovské sily, ktoré v ňom dŕímajú, a jak by se tyto sily daly produktivně využit“ (Fromm, 1967, s. 8). Súčasnú krízu človeka vidí Fromm v strate nádeje a v nedostatku viery v človeka. Človek sa môže spoliehať sám na seba, na vlastný rozum, nepotrebuje žiadne zjavenia či cirkevné autority k tomu, aby vedel odlíšiť dobro od zla. Vzrastajúce pochybnosti o ľudskom rozume vytvorili stav morálneho chaosu a človek sa stáva korisťou systémov, ktoré sú založené na iracionálnych hodnotách: „Človek je vrhnutý späť k výchozímu bodu, který již překonalo řecké osvícenství, křesťanství, renesance a osvícenství 18. století... Požadavky státu..., mocných vůdců..., materiální úspěchy jsou prameny, z nichž člověk čerpá svoje normy a hodnoty“ (Fromm, 1967, s. 9).

Tradiícia humanistického etického myslenia vytvorila základy pre hodnotiace systémy, ktoré spočívajú vo svojprávnom rozume človeka. Tieto systémy vychádzajú z predpokladu, že treba poznať podstatu človeka, aby sa dalo vedieť, čo je pre neho dobré a čo zlé. Humanistická etika Ericha Fromma preto vychádza z výsledkov psychoanalytických výskumov. Uvedomuje si, že odtrhnutím psychológie od problémov filozofie a etiky nie je možné chápať človeka v jeho celistvosti ani hľadať odpoveď na otázku zmyslu jeho bytia či nachádzať normy, podľa ktorých by mal žiť. Pokrok psychológie nachádza v návrate k tradícii humanistickej etiky, ktorá pozorovala človeka v jeho celistvosti a zastávala názor, že poslaním človeka je byť „sám sebou“ a podmienkou k dosiahnutiu tohto cieľa je, aby človek mohol byť sám „pre seba“ (Fromm, 1967, s. 10). V tomto duchu prepojenia psychoanalýzy, psychológie, filozofie a etiky formuluje Erich Fromm svoju humanistickú etiku.

Pri hľadaní objektívne platných noriem spôsobu života stavia do opozície kritériá humanistickej a autoritatívnej etiky. V autoritatívnej etike určuje autorita, čo je pre človeka dobré, stanoví zákony a normy správania. V humanistickej etike je človek súčasne predmetom i tvorcom noriem. Fromm rozlišuje racionálnu a iracionálnu autoritu. (1) Racionálna autorita má svoj pôvod v právomoci, ktorou bola poverená. Svoju funkciu vykonáva zodpovedne, bez zastrašovania, nepotrebuje vzbudzovať obdiv magickými vlastnosťami. Jej autorita je založená na racionálnom základe a nevyžaduje žiaden iracionálny strach. Racionálna autorita je obmedzená, vyžaduje stálu kontrolu zo strany podriadených, jej uznanie závisí od plnenia svojich úloh. Je založená na rovnosti

autority a subjektu. Naopak, iracionálna autorita má svoj pôvod v moci, ktorú má nad ľudmi. Táto moc sa prejavuje strachom osôb, ktoré sú jej podrobení. Jej moc je založená na nerovnosti a rozdielnosti hodnôt. Nevyžaduje kritiku, dokonca ju zakazuje. Objasnením pojmu autorita smerujeme k lepšiemu pochopeniu rozdielu medzi autoritatívnou a humanistickou etikou. Fromm v súvislosti s autoritatívnou etikou používa pojem iracionálnej autority, pričom v humanistickej etike ide o racionálnu autoritu.

Autoritatívnu etiku Fromm odlišuje od humanistickej v dvoch ohľadoch: v materiálnom a formálnom: „Formálne autoritatívna etika upíra človeku schopnosť vedieť, čo je dobré a čo zlé. Tvůrce norem je vždy autoritou, ktorá presahuje individuum. Takový systém se nezakládá na rozumu a vědění, ale na strachu před autoritou a na pocitu slabosti a závislosti. Magická síla autority způsobuje, že se jí přenechává rozhodování. Její rozhodnutí nesmějí a nemohou být uvedena v pochybnost“ (Fromm, 1967, s. 12). Materiálne odpovedá autoritatívna etika na otázku, čo je dobré alebo zlé z hľadiska potrieb a záujmov autority bez ohľadu na záujmy subjektu. Keďže do úvahy berie len vlastné záujmy, platí pre autoritu zákon, že poslušnosť je najvyššou cnosťou a neposlušnosť najväčším hriechom: „Kdo hřeší, stává se znovu ‚dobrým‘, jestliže přijme trest a má pocit viny, protože pak uznává převahu autority“ (Fromm, 1967, s. 14).

Veľký priestor vo svojom skúmaní Fromm venuje problematike autority v rôznych náboženstvách. (2) Venuje sa tu rozboru niektorých typov náboženstiev z hľadiska autoritárskeho i humanistického postoja. V židovsko-kresťanskom náboženstve nachádza oba princípy, autoritársky i humanistický. Začiatok *Starého zákona* je písaný v autoritárskom duchu. Boh je tu ako vládca, ktorý stvoril človeka a môže ho aj zničiť. Po potope a dohode s Noem sa vzťah medzi človekom a Bohom mení na rovnocenný. Abrahám, znalec dobrého i zlého, kritizuje Boha v mene spravodlivosti. *Starý zákon* v správe o pôvode ľudských dejín vysvetľuje, čo je autoritatívna etika. Hriech Adama a Evy nie je vysvetlený činom, ktorého sa dopustili tým, že jedli zo stromu poznania, pretože poznanie rozdielu medzi dobrým a zlým je základnou cnosťou. Hriech spočíval v neposlušnosti, v provokácii Božskej autority.

Z toho vyplýva, že rozdiel medzi autoritatívnou a humanistickou etikou spočíva aj v odlišnom chápaní pojmu cnosti. Podľa Aristotela je cnosť absolútna mravná alebo duševná zdatnosť (**areté**), čiže stála vlastnosť alebo stav, ktorým sa človek stáva dobrým a ktorým robí svoj výkon dobrým; cnosť je získaná zdatnosť k dobrému, k mravnému výkonu, ku ktorému človek dospeje sebazdokonaľovaním. Katolicizmus ju vysvetľuje ako trvalú a pevnú dispozíciu konať dobro. Podľa Platóna rozhodujúcou cnosťou v ľudskom živote je múdrosť. Keď ju človek má, má aj ostatné cnosti. Sokrates hovorí o cnosti ako o vedení toho, čo je dobré, spravodlivé a čestné. Stoici ju charakterizujú ako schopnosť rozoznať dobré od zlého; vnútorná morálna sila človeka, ktorá mu umožňuje ovládať všetky túžby, vášne a rozumu odporujúce sklony a podriaďovať ich požiadavkám rozumnej ľudskej prirodzenosti. Paracelsus považuje cnosť za synonymum individuálnych vlastností. Cnosť človeka je súbor vlastností, ktorý je charakteristický pre ľudský druh. Cnosť jednotlivca spočíva v jej jedinečnej individualite. Človek je cnostný, keď rozvíja svoju cnosť.

V protiklade k tomu stojí chápanie cnosti v autoritatívnej etike. Byť cnostný znamená sebazapieranie a poslušnosť, potláčanie individuality a nie jej realizáciu.

Humanistická etika formálne spočíva na princípe, „že len človek môže určovať kritérium ctnosti a hříchu, nikdy však autorita, ktorá ho prevyšuje. Materiálne se zakládá na principu, že ‚dobré‘ je to, co je pro člověka dobré, a ‚zlé‘ co mu škodí. Blaho člověka je jediným kritériem etických hodnot“ (Fromm, 1967, s. 14). To však neznamená, že zmysel ľudského života spočíva v egoizme a izolácii bez akýchkoľvek vzťahov k okolitému svetu. Človek nachádza naplnenie a šťastie len vo vzťahu k ľuďom, v solidarite s nimi. Láska nie je vyššia moc alebo povinnosť, ktorá mu je uložená. Je jeho vlastnou silou, ktorou sa dostáva do vzťahu k svetu, a tým si ho privlastňuje.

Fromm pripúšťa legitimitu otázok o subjektívite či objektívnej platnosti morálnych noriem, ale nakoľko spája objektivitu morálnych noriem s praxou a humanistická etika v jeho chápaní je „užitou vedou o umení žiť“ (Fromm, 1967, s. 11), potom jej najvšeobecnejšie zásady možno odvodiť iba z povahy života a ľudskej existencie. Zdôrazňuje, že podstatou života je udržanie a uskutočňovanie vlastnej existencie. Vôľa k životu je vlastná každej existencii, no len človek v skutočnosti môže voľiť medzi dobrým a zlým životom. Moderná doba naučila človeka, aj napriek

zdôrazňovaní šťastia, individuality a osobného prospechu, aby si uvedomil, že cieľom jeho života nie je jeho šťastie, ale dosiahnutie úspechu. Peniaze, prestíž a moc sa stali jeho hnacou silou a zmyslom jeho bytia. Človek koná v ilúzii, že je to v jeho vlastnom záujme, no v skutočnosti slúži všetkým, len nie vlastným záujmom. Všetko je pre neho dôležitejšie ako vlastný život a umenie žiť. Cieľ ľudského života preto treba chápať ako rozvíjanie vlastných síl v súlade so zákonmi ľudskej prirodzenosti. Ľudské možnosti, človeku vlastné, môže preukázať len tým, že uskutočňuje svoju individualitu. Povinnosť žiť považuje Fromm za rovnakú ako povinnosť stať sa sám sebou, vyvinúť sa na jedinca, ktorým človek potenciálne je.

Kľúčové zásady humanistickej etiky Fromm charakterizuje nasledovne: „... dobro znamená ve smyslu humanistickej etiky prítakání životu, rozvíjení lidských sil. Ctnost je odpovědnost vůči svému vlastnímu bytí. Zlo představuje ochromení člověka, nerest je nezodpovědnost vůči sobě samému“ (Fromm, 1967, s. 20). Život je podľa Fromma najdôležitejším a zároveň najťažším a najrozmanitejším umením, ktoré človek môže vykonávať. Jeho cieľ spočíva v žití samom o sebe a v procese rozvíjania sa k tomu, čím človek potenciálne je: „V umění života je člověk obojím: umělcem a současně předmětem svého umění“ (Fromm, 1967, s. 18).

V tradícii humanistickej etiky prevláda názor, že poznanie človeka je predpokladom stanovenia noriem a hodnôt. U Aristotela je etika postavená na vede o človeku (porovnaj Fromm, 1967, s. 18, 21 – 24). Psychológia skúma povahu človeka a etika je v dôsledku toho „užitou“ psychológiou. Z prirodzenosti človeka odvodzuje Aristoteles normu, že cnosťou je činnosť, čím rozumie vykonávanie schopností, ktoré sú človeku vlastné. Šťastie, o ktoré sa človek usiluje, je výsledkom činnosti a zvyku. Toto šťastie nie je trvalým stavom mysle. Len slobodný, rozumný a činný človek je dobrý a v dôsledku toho aj šťastný. Spinoza sa ku skúmaniu funkcií človeka dostal prostredníctvom skúmania funkcií a účelu v prírode. Dochádza k záveru, že každá vec sa usiluje zotrvať vo svojom bytí. Preto aj cieľom človeka je zachovať sám seba, konať vo svoj prospech, v súlade s udrжанím vlastného života, ako prikazuje rozum. Zachovať bytie pre Spinozu znamená stať sa tým, čím človek potenciálne je. Cnosť je teda rozvinutím špecifických možností každého organizmu. Pre človeka je to stav, v ktorom je najľudskejší. Pod dobrým Spinoza rozumie všetko, „čím jsme si jisti, že je prostředkem k tomu, abychom se více přibližovali k vzoru lidské přirozenosti, který si stanovíme.“ Zlé je všetko, „o čem jistě víme, že brání v dosažení právě tohoto vzoru“ (Spinoza, 1977, s. 35). Rozum ukazuje človeku, čo má robiť, aby bol sám sebou, učí ho, čo je dobré. Človek získava cnosti tým, že aktívne využíva svoje sily. Potencia preto predstavuje cnosť, nemohúcnosť zasa nerest. Zastával názor, že mravnosť je určitou vnútornou podmienkou osobnosti, že je to súčasť podstaty človeka. Spinozova teória morálky je racionalistická, lebo uznáva možnosť racionálneho odôvodnenia morálky, jej noriem a hodnotení bez nevyhnutnosti utiekať sa k nadprirodzeným činiteľom. Dobro a zlo sú len spôsobom myslenia, keďže v prírode je všetko dokonalé. V závislosti od myslenia môže byť čosi dobré pre jedných a zlé pre druhých. Šťastie Spinoza stotožňuje s poznaním, pretože zdokonaľovanie človeka spočíva v rozumnej snahe dosiahnuť všetko, čo je užitočné, a vyhýbať sa všetkému, čo je škodlivé. Vďaka takému poznaniu môže človek získať slobodu, ak postupuje výlučne podľa rozumu, a tak sa oslobodzuje z citového vzťahu k determinovanej skutočnosti.

Z uvedeného vyplýva, že Spinozova etika je v ostrom protiklade k autoritatívnej etike. Pre ňu je človek samoučelom a nie prostredníkom autority, ktorá ho prevyšuje.

Zástancom humanistickej etiky je aj John Dewey, ktorého názory stoja v protiklade k autoritatívnej etike. Pokiaľ ide o autoritatívnu etiku, zdôrazňuje sebazdokonaľovanie človeka, ktoré závisí od výchovy a vzdelania. V tejto súvislosti hovorí o návykoch, ktoré ovplyvňujú naše morálne správanie a riešenie morálnych problémov. Ak nám naše predchádzajúce návyky pomáhajú riešiť morálne problémy, osvedčujú sa a upevňujú. Ak nám však nepomáhajú, vzniká potreba s nimi pracovať alebo ich zmeniť. No v konečnom dôsledku riešenie problémovej morálnej situácie ovplyvňuje naše rozhodnutie alebo voľbu konať určitým spôsobom, ku ktorému nás návyky a morálne usudzovanie privedú. Ak problém vyriešime, výsledkom je nová morálna situácia, čo Dewey nazýva „morálnym rastom“. Ak problém nevyriešime, ale musíme kvôli nemu zmeniť svoje návyky a uvažovanie, výsledkom je „morálny rast“ na strane subjektu. Práve morálny rast považuje Dewey za skutočný cieľ morálky. Morálny rast ako „reálny ideál“ je „neustály proces zdokonaľovania,

dozrievania, vylepšovania“ našich návykov ich rekonštrukciou a transformáciou: „Zlý človek je človek, ktorý bez ohľadu na to, akým dobrým bol, začína upadať, stáva sa horším; dobrý človek je človek, ktorý bez ohľadu na to, akým morálne bezcenným bol, sa vyvíja smerom k lepšiemu“ (podľa Remišová, 2008, s. 613).

Z prechádzajúcej analýzy jednoznačne vyplýva, že vývoj objektivisticko-humanistickej etiky ako užitej vedy závisí od vývoja psychológie ako teoretickej disciplíny. Pokrok Aristotelovej etiky ku Spinozovej etike spočíva hlavne v tom, že Spinozova dynamická psychológia neuvedomelých motivácií je oproti aristotelovskému pojmu „zvyku“ pokrokom. Empirický výskum je základným pojmom v Deweovej etike a psychológii. Tiež uznáva neuvedomelú motiváciu, no rovnako ako u Aristotela a Spinozu zostalo toto skúmanie len v teoretickej rovine. Nepriniesli žiadnu metódu na preskúmanie svojich teórií empirickým skúmaním a nedali základ k preskúmaniu nových skutočností týkajúcich sa človeka.

Tento problém sa snaží riešiť Erich Fromm prepojením psychoanalýzy, filozofie a etiky. Za najdôležitejšiu považuje skutočnosť, že predmetom psychoanalýzy je celá osobnosť človeka a nielen niektoré jeho izolované aspekty. Freud objavil metódu, ktorá umožnila skúmať celú osobnosť a chápať, prečo človek koná tak a nie inak. V priebehu svojich výskumov vytvoril vedu o charaktere, ktorá je pre vývoj etickej teórie nenahraditeľná. Pojmové označenia cností a nerestí v izolovanej podobe nadobúdajú dvojznačné, ba až protichodné významy. Svoju dvojznačnosť strácajú len vtedy, ak sú chápané v súvislosti s charakterovou štruktúrou danej osoby. Pre etiku je takýto spôsob chápania dôležitý, pretože hlavným predmetom etiky je charakter a len vo vzťahu k charakterovej štruktúre ako celku je možné hodnotiť jednotlivé charakterové rysy alebo činy: „Daleko viac, než jednotlivé ctnosti a neřesti je hlavným predmetom etického výzkumu ctnostný alebo neřestný charakter“ (Fromm, 1967, s. 31). Nemenej významný pre etiku je psychoanalytický pojem neuvedomelej motivácie, ktorá sa objavuje u Spinozu i Deweya, no Freud bol prvý, kto preskúmal neuvedomelé sklony empiricky a do podrobností.

Ako Fromm uvádza, aj napriek veľkým možnostiam, ktoré psychoanalýza poskytuje, Freud nevyužil svoje metódy na skúmanie etických problémov. Príčinou je Freudovo relativistické stanovisko, ktoré predpokladá, že psychológia nám môže pomôcť pochopiť motiváciu hodnotiacich súdov, no nie odôvodniť ich platnosť.

Za najdôležitejší princíp humanistickej etiky Fromm považuje porážku sebeckta, boj so zlom a obranu svedomia ako jediného účinného činiteľa v človeku, ktoré ho núti konať cnostne. Realita je ale taká, že sebeckto sa stáva normou ľudského správania, prehliada vrodene zlo v človeku a svedomie potlačované ľahostajnosťou sa stáva každodennou súčasťou nášho života. Moderná kultúra nás učí, že sebeckto je hriech a láska k druhým je cnosťou. No toto tvrdenie stojí v ostróm protiklade ku každodennej praxi modernej spoločnosti, ktorá sa riadi tým, že sebecktom jednotlivec prispieva k spoločnému dobru. Tento princíp Fromm nachádza vo vyjadreniach Kalvínovej teológie, podľa ktorej je človek zlý a nemohúci. Človek nemôže dosiahnuť nič dobré na základe svojej vlastnej sily alebo zásluhy, pretože nie je samým sebou. Rozum ani vôľa by nemali prevládať v ľudských úvahách a činoch. Človek by mal byť nielen presvedčený o svojej absolútnej ničotnosti, ale mal by robiť všetko, aby pokoril sám seba. Tento dôraz na ničotnosť a skazenosť jednotlivca naznačuje, že neexistuje nič, čo by sa mu na ňom mohlo páčiť alebo čo by mohol rešpektovať. Táto doktrína je zakotvená v sebahodnotení a sebanenávisti.

Kalvínov a Lutherov názor na človeka (3) mal veľký vplyv na vývoj modernej spoločnosti. Obaja položili základy postoja, v ktorom sa za cieľ života nepovažovalo vlastné šťastie človeka, ale kde sa človek stal nástrojom cieľov, ktoré stoja nad ním, nástrojom Boha, svetských autorít, noriem, štátu, obchodu, úspechu. Kant so svojou myšlienkou, že človek by mal byť svojím vlastným cieľom a nikdy nie iba cieľom, patril k výrazným mysliteľom doby osvietenstva. No aj napriek tomu chcieť šťastie pre seba považoval za eticky ľahostajné, nakoľko táto snaha vychádza z prirodzenosti človeka, a preto nemôže byť etickou hodnotou. Podľa neho je cnosťou chcieť šťastie pre iných a v plnení svojich povinností. Kant tiež odmieta snahu človeka vzoprieť sa autorite, pretože človek má vo svojej povahe vrodene sklón ku zlu, preto k jeho potlačeniu je nutný morálny zákon, kategorický imperatív, inak by sa človek stal zvieraťom a spoločnosť by skončila v anarchii.

Názor, že sebaláska je totožná so sebestvom, sa stal jednou z myšlienok, ktoré nás sprevádzajú už niekoľko generácií. Nebyť sebecký znamená nerobiť to, čo si človek želá, znamená vzdať sa svojich vlastných prianí v prospech autorít: „Nebud' sebecký' se stává jedním z nejsilnějších ideologických nástrojů v potlačování bezprostřednosti a svobodného vývoje osobnosti [...] na člověku se žádá každá oběť a poddanost: jen ty skutky jsou ‚nesobecké‘, které neslouží jednotlivci, ale někomu nebo něčemu mimo něj“ (Fromm, 1967, s. 103).

V modernej spoločnosti sa však propaguje aj opačný názor: Mysli na svoje vlastné výhody, konaj podľa toho, čo je pre teba najlepšie, lebo tým budeš konať aj v prospech ostatných. V skutočnosti je myšlienka, že egoizmus je základom všeobecného blaha, príčinou zmätku jednotlivca. Zneistený týmito dvoma doktrínami je človek blokovaný v procese integrácie svojej osobnosti, čo sa prejavuje jeho bezradnosťou a zmätenosťou.

Zo psychoanalytického hľadiska sa problémom sebestva zaoberal Freud. Vo svojich výskumoch dospel k názoru, že „čím více se s láskou obracím k vnějšímu světu, tím méně lásky zbývá pro mně a opačně. Freud tak popisuje jev lásky jako ochuzování vlastní sebalásky, protože všechno libido je obráceno k objektu mimo člověka“ (Fromm, 1967, s. 104).

Fromm si v tejto súvislosti kladie otázku, či je sebestvo totožné so sebaláskou, alebo je skôr príčinou nedostatku sebalásky. Vo svojich úvahách dospieva k záveru, že vlastné ja musí byť predmetom vlastnej lásky rovnako ako iný človek. Potvrdenie vlastného života, šťastia, rastu a slobody je zakorenené v schopnosti človeka milovať. Ak je človek schopný milovať produktívne, aktívne, t. j. v starostlivosti, úcte a zodpovednosti, tak miluje aj sám seba. Ak miluje len iných, nemôže milovať vôbec (Fromm, 1967, s. 105). Nedostatok lásky k sebe považuje Fromm za výraz nedostatku produktívnosti. Sebecký človek nemiluje seba príliš mnoho, ale príliš málo, v skutočnosti sa nenávidí. Výsledkom je prázdnota a pocit zbytočnosti. Zdanlivo prejavuje o seba veľkú starosť, no v skutočnosti je to neúspešná snaha zakryť a kompenzovať svoj neúspech milovať v sebe toho pravého.

V súvislosti s problémami humanistickej etiky sa Fromm zaoberá aj skúmaním svedomia. Rovnako ako etiku aj svedomie rozlišuje na autoritárske a humanistické. Autoritárske svedomie charakterizuje ako „hlas zvnútornenej vonkajšej autority“ rodičov, štátu alebo inej autority v danej kultúre. Takéto svedomie je regulované strachom pred trestom a motivované nádejou na odmenu. Jeho sila je zakorenená v pocite strachu pred autoritou a v obdive k nej.

Humanistické svedomie na rozdiel od autoritárskeho, nie je zvnútorneným hlasom autority, ktorej sa chce človek zapáčiť, ale je to vlastný vnútorný hlas človeka, prítomný v každej ľudskej bytosti a nezávislý na vonkajších trestoch a odmenách. Má afektívnu povahu, lebo je reakciou celej našej osobnosti, nielen našej mysle. Činy a myšlienky, ktoré napomáhajú správne fungovaniu našej osobnosti, vyvolávajú pocit vnútorného súhlasu charakteristického pre humanistické „dobré“ svedomie: „Svědomy je takto reakcí sebe sama na sebe sama, je to hlas našeho pravého já, které nás volá zpět k sobě, abychom žili produktivně, plně a harmonicky se vyvíjeli – to jest, abychom se stali tím, čím potenciálně jsme. Toto svědomí je strážcem naší integrity...“ (Fromm, 1967, s. 127). To, že niektorí ľudia nepočujú hlas svojho svedomia, nie je chybou svedomia, ale stratou záujmu človeka o seba samého. Svedomie je strážcom skutočného záujmu človeka o seba do tej miery, do akej sa človek nestal obeťou vlastnej ľahostajnosti a deštruktívnosti. Vzťah k vlastnej produktívnosti človeka je vzťahom integračným. Čím produktívnejšie človek žije, tým silnejšie je jeho svedomie, a tým viac sa podporuje jeho produktívnosť.

Za veľký morálny problém súčasného človeka Fromm považuje ľahostajnosť človeka k sebe samému. Človek stratil zmysel pre zvláštnosť a jedinečnosť jedinca, urobil zo seba nástroj pre účely, ktoré sú mimo nás. Prežívame sami seba a správame sa k sebe ako k tovaru, naše schopnosti sa nám odcudzili. Stali sme sa vecami a ako k veciam sa správame aj k iným. V dôsledku toho sa cítime bezmocní a pohrdame sami sebou pre svoju vlastnú nemohúcnosť. Príčinou je nedôvera v samého seba, vo svoje sily, schopnosti, nedôvera v človeka. Nemáme svedomie v humanistickom zmysle, lebo nemáme odvahu veriť vlastnému úsudku. Sme stádom, ktoré verí, že cesta, po ktorej ideme, nás dovedie k cieľu, pretože po nej idú aj ostatní. V tom spočíva naša odvaha. Väčšina ľudí zastáva názor, že morálne zásady neexistujú, preto je všetko dovolené v zmysle Dostojevského výroku: „*Ak je Boh mŕtvý, všetko je dovolené,*“ a teda, že účelovosť je jediným regulujúcim životným princípom.

Humanistická etika však zastáva iný názor. „Ak je človek živý, pak ví, co je dovoleno“ (Fromm, 1967, s. 195). Byť živý znamená byť produktívny, znamená využívať sily nie pre účel prevyšujúci človeka, ale pre neho samého. Znamená to dať bytiu zmysel, byť človekom. Takýto človek hľadá odpovede a riešenia nie mimo seba, ale v sebe samom. Rozhodnutia závisia od jeho odvahy byť sám sebou a byť pre seba samého.

V knihe *Cesty z nemocné spoločnosti* (2009) sa Fromm zamýšľa nad pôvodom potreby humanistickej etiky pre človeka. Vychádza zo zrodenia človeka, jeho odlúčenia sa od prírody. Zvieracie bytie je charakterizované harmóniou živočícha a prírody. Emancipácia človeka od prírody narušila túto harmóniu. Vedomie seba samého, rozum a predstavivosť narušujú túto harmóniu typickú pre zvierací život. Svojím zrodením sa človek stal akousi anomáliou. Na jednej strane je súčasťou prírody, na strane druhej okolitú prírodu presahuje: „Je vržen do sveta v nahodilém mieste a v nahodilém čase... Ale pretože si uvědomuje sám sebe, poznává vlastní nemohoucnost a hranice své existence“ (Fromm, 2009, s. 25). V dôsledku toho na človeka pôsobia dve protichodné tendencie: dospieť od živočíšnej formy existencie k forme ľudskej, na druhej strane vrátiť sa do prírody, do istoty a bezpečia: „Lidský život je určován nevyhnutelnou alternativou regrese a pokroku, návratu k živočíšné existenci a dosažení lidské existence“ (Fromm, 2009, s. 29). V dejinách ľudského individua sa ako silnejšia prejavila tendencia progresívna. Z toho vyplýva, že človek je neustále nútený riešiť nejaký problém, nikdy nemôže v danej situácii zotrvať v postoji pasívneho prispôsobenia sa prírode. Jeho ľudský problém pramení v jedinečnosti jeho existencie. Ten predpokladá potrebu produktívnosti a aktivity človeka, len tak môže opätovne nájsť stratenú rovnováhu a novú harmóniu, ktorá je jadrom humanistickej etiky Ericha Fromma.

V súvislosti s problematikou humanizmu považujeme za potrebné spomenúť aj náhľady z existencialistického a materialistického aspektu, ktoré v určitých oblastiach zdieľajú podobné názory ako Fromm. Uvedieme aspoň teórie Sartra a Marxa ako predstaviteľov spomínaných smerov.

Sartre vo svojej prednáške nazvanej *Existencializmus je humanizmus* z roku 1945 predkladá dva významy pojmu humanizmus určujúce pre dnešné sebaepochopenie humanistickej pozície. Jedným je tzv. „absurdný humanizmus“, akýsi resentmentálny pocit pozdvihnutia z výdobytkov a vynálezov, ktoré získali či dosiahli iní ľudia, pocit spolupatričnosti s týmito ľuďmi v rámci ľudstva. Takéto individuum stojí vo večnom tieni cudzích autentických životných úkonov a ziskov, sám sa však k autenticite, k vlastným názorom a udatným činom nemá šancu ani odvahu dostať. Druhým Sartrovým humanizmom je „russellovský“ paradoxný model „nezávislosti“. Russell totiž v stati *V čom prispelo náboženstvo k rozvoju civilizácie* predstavuje svoj postoj: „Chceme stáť na vlastných nohách a zapozerať sa na svet poctivo a priamo – na jeho dobré aj zlé stránky, na jeho krásu aj na to, čo je škaredé... Chceme dobývať svet rozumom, miesto toho, aby sme sa otrocky podrobili strachu, ktorý niekedy vyvoláva. Boh je len predstava odvodená zo starovekého orientálneho despotizmu. Je to predstava úplne nedôstojná slobodného človeka...“ (4) V tomto zmysle chápe humanizmus a nezávislosť človeka aj Sartre: „Človek je ustavične mimo seba samého; tým, že sa projektuje a že sa stráca mimo seba, dáva žiť inému, a na druhej strane tým, že sleduje transcendentné ciele, môže existovať on sám“ (Sartre, 2004, s. 62 – 63).

Oporným bodom dnešného humanizmu je podľa Fromma práve Sartrov, ale aj Marxov postoj, hoci by sme mohli ich tézy nazvať „materialistický humanizmus“ (Fromm, 2004). Podľa tohto názoru je humanizmus čírym naturalizmom, sleduje teda všetky potreby človeka a ako tvrdí Marx, naturalizmus vystihuje všetky humanistické ciele – ciele človeka. Splniť všetky svoje túžby a ciele je jadrom uskutočnenej humanity. Marx tak zrušil antagonizmus medzi prírodou a človekom, medzi človekom a človekom, škrtol ontologický rozdiel medzi predmetom a človekom či zvieratom a človekom. A okrem iného ako prvý začal spomínať či spájať termín humanizmus s myšlienkou ateizmu (Fromm, 2004, s. 59 – 120).

Sartre však na rozdiel od týchto koncepcií začal presadzovať názor, že materializmus a ani Russellova dôvera voči vede nevystihuje ľudskú podstatu natoľko ako samotný humanizmus. Humanizmus hovorí o ľudskej slobode, o utváraní vlastných životných dejín, o nasledovaní vlastných hodnotových rebríčkov, kým veda a materializmus popisujú prírodné objekty. Preto podľa neho platí, že „len táto teória sa zhoduje s ľudskou dôstojnosťou, len ona nevytvára z človeka obyčajný predmet. Každý materializmus vedie k tomu, že považujeme človeka za predmet, teda za množinu vopred



stanovených reakcií... Naším cieľom je založiť kráľovstvo človeka ako zväzok hodnôt, ktoré sú odlišné od materiálneho sveta..." A na záver prednášky píše: „Existencializmus (v zmysle humanizmu) nie je ateizmom v tom zmysle, že by sa vyčerpával dokazovaním, že Boh neexistuje. Skôr prehlasuje: Aj keby Boh existoval, nič by sa nezmenilo, to je naše stanovisko... Človek musí objaviť sám seba, presvedčiť sa, že ho nič nemôže zachrániť pred ním samým“ (Sartre, 1997, s. 64).

Ak by sme mali zhrnúť predchádzajúce teórie a myšlienky humanistickej etiky Ericha Fromma, mohli by sme povedať, že jeho humanistická etika je v podstate radikálnym humanizmom. (5) Je to humanizmus, ktorý akceptuje pozemskosť človeka a jeho schopnosť poradiť si s problémami. Jeho cieľom je úplné oslobodenie človeka od akejkoľvek ideológie. Dovoľuje človeku riadiť sa vlastným rozumom a vybrať si svoje ciele a prostriedky. Veci, ktoré presahujú jedinca, ako napríklad cirkev, tradícia, štát, sú považované za obmedzenia. Ideálom má byť človek, ktorý sa výhradne spolieha sám na seba a riadi sa svojím zdravým rozumom. To je základnou víziou humanistickej etiky Ericha Fromma.

### Poznámky

- (1) Pozri uplatňovanie autority FROMM, E. 1994. *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994, s. 36. ISBN 80-206-0469-3
- (2) Pozri FROMM, E. 2003. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha : Aurora, 2003. 124 s. ISBN 80-7299-066-7
- (3) Aj keď Lutherova teológia zdôrazňovala duchovnú slobodu jednotlivca a v mnohom sa odlišuje od Kalvínovej, aj ona vyjadruje presvedčenie o základnej nemožnosti a bezvýznamnosti človeka.
- (4) RUSSELL, B. 2005. Why I am not a Christian. Slov. prekl.: ADAM, R. – ŠKODA, R. (ed.): Prečo nie som kresťanom. In: *Antológia moderného ateizmu*. Iris, 2005, s. 39.
- (5) Pozri radikálny humanizmus FROMM, E. 1994. *Umění být*. Praha : Naše vojsko, 1994, s. 14. ISBN 80-206-0225-9

### Literatúra

- ANZENBACHER, Arno. 2001. *Úvod do etiky*. Praha : Academia, 2001. 292 s. ISBN 80-200-0917-5
- DANTE, Alighieri. 1982. *Božská komédia : Očistec*. Bratislava : Tatran, 1982. 361 s.
- FROMM, Erich. 2009. *Cesty z nemocné společnosti. Sociálně psychologická studie*. Praha : EarthSave, 2009. 342 s. ISBN 978-80-86916-10-1
- FROMM, Erich. 2004. *Obraz člověka u Marxe*. Brno : L. Marek, 2004. 152 s. ISBN 80-86263-53-3
- FROMM, Erich. 2003. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha : Aurora, 2003. 124 s. ISBN 80-7299-066-7
- FROMM, Erich. 1994. *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1992. 176 s. ISBN 80-206-0469-3
- FROMM, Erich. 1994. *Umění být*. Praha : Naše vojsko, 1994. 128 s. ISBN 80-206-225-9
- FROMM, Erich. 1993. *Budete jako bohové*. Praha : Nakladatelství lidové noviny, 1993. 181 s. ISBN 80-7106-075-5
- FROMM, Erich. 1967. *Člověk a psychoanalýza*. Praha : Svoboda, 1967. 212 s.
- GORFUNKEL, Alexander Chaimovič. 1982. Od „Apoteózy Tomáše Akvinského“ k „Aténské škole“. Filozofické problémy renesanční kultury. In: *Kultura v zrcadle dějin filozofie*. Praha : Mladá fronta, 1982, s. 150 – 185.
- PANOFSKÝ, Erwin. 1981. *Význam ve výtvarném umění*. Praha : Odeon, 1981, s. 13 – 27.
- REMIŠOVÁ, Anna (ed.). 2008. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava : Kalligram, 2008, s. 554 – 557. ISBN 80-978-80-8101-103-0
- RUSSELL, Bertrand. 2005. Why I am not a Christian. Prečo nie som kresťanom. In: ADAM, Roman. – ŠKODA, Rastislav (ed.): *Antológia moderného ateizmu*. Bratislava : Iris, 2005, s. 39. ISBN 80-969339-4-9
- SARTRE, Jean Paul. 2004. *Existencializmus je humanizmus*. Praha : Nakladatelství Vyšehrad, 2004. 109 s. ISBN 80-7021-661-1

- SARTRE, Jean Paul. 2006. *Bytí a nicota : pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha : OIKOYMENH, 2006. 717 s. ISBN 80-7298-097-1
- SINGER, Peter. *Hegel*. Praha : Argo, 1995. 129 s. ISBN 80-85794-46-2
- SPINOZA, Benedikt. 1977. *Etika*. Praha : Svoboda, 1977. 377 s.
- ŠMATLÁK, Stanislav. 2002. Literatúra renesančného humanizmu. In: *Dejiny slovenskej literatúry 1*. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2002. 359 s. ISBN 80-8922-228-5
- WRIGHT, Georg Henrik. 2001. *Humanizmus ako životný postoj*. Bratislava : Kalligram, 2001. 159 s. ISBN 80-7149-363-5

## Summary

This paper deals with the problem of humanism as the basis of understanding man in the world. It presents trends that predetermined its direction and then became the basis of humanistic philosophy. It is based on the formation of humanistic ideas in the background of Greek culture and the medieval Christianity. At the same time it presents Fromm's humanistic ethics as the «science of the art of living», in which he understands man as a whole, as a being that is responsible for itself and its existence.