

Fromm – aplikacje

pod redakcją Pawła Jabłońskiego i Rafała Włodarczyka

X

IW CHIAZM

Wrocław 2016

Fromm – aplikacje

pod redakcją Pawła Jabłońskiego i Rafała Włodarczyka

Recenzent: prof. UWr dr hab. Leszek Kleszcz

Korekta: Rafał Włodarczyk

Opracowanie graficzne i skład: Jarosław Furmaniak

Publikację złożono pismami Dia Grotesk i Janus autorstwa Mariana Misiaka (threedotstyp.com). Wydawca pragnie bardzo serdecznie podziękować twórcy za udostępnienie pism.

Druk:

© Copyright by Paweł Jabłoński, Rafał Włodarczyk 2016

© Copyright by Inicjatywa Wydawnicza „Chiazm” 2016

Wydanie pierwsze, Wrocław 2016

ISBN 978-83-923537-8-2

Publikacja współfinansowana ze środków Instytutu Pedagogiki
Uniwersytetu Wrocławskiego.

Od redaktorów

Od czasu publikacji pierwszego przekładu na język polski wyboru prac Ericha Fromma – *Szkiców z psychologii religii* – mija właśnie równe pół wieku. Dzięki staraniom kolejnych pokoleń rodzimych badaczy wydana została w tym okresie większość książek z obszernego dorobku psychoanalityka, socjologa i neomarksistowsko zorientowanego filozofa, które samodzielnie przygotował do druku, oraz część z opracowanych już po jego śmierci w 1980 roku przez Reinera Funka – wieloletniego asystenta, sprawującego obecnie pieczę nad znajdującym się w Tybindzie archiwum dorobku autora *Mieć czy być?*¹. W sumie jest to ponad dwadzieścia pozycji reprezentujących pięćdziesiąt lat twórczej i wnikliwej intelektualnie pracy Fromma. Ponadto obok biografii Funka dostępnych jest polskiemu czytelnikowi szereg opracowań poświęconych w całości lub w znacznej części myśli i dorobkowi filozofa autorstwa Jerzego Prokopiuka, Zbigniewa Wieczorka, Larysy Siniuginy, Roberta Saciuka, Mirosława Chałubińskiego, Macieja Kuci, Andrzeja Olubińskiego, Kamila Kaczmarka, Marii Gałkowskiej-Jakubik, Piotra Wasyluka, Cezarego Krawczyka, Ilony Błocian i Grzegorza Słowińskiego. Biorąc pod uwagę również sporą ilość artykułów oraz liczne nawiązania do koncepcji humanisty, jakie znajdujemy w polskich publikacjach, można powiedzieć, że zarówno stan badań, jak również inspiracje jego myślą mają szansę nabrać w najbliższych latach dynamiki.

Przedkładany Czytelnikowi zbiór prac kontynuuje zatem badawczy wysiłek rozważania oraz przybliżania myśli Fromma i mamy nadzieję, że spełni przygotowane wcześniejszą recepcją dorobku filozofa oczekiwania. Motywy jego powstania sięgają odbywającego się przez trzy semestry, w latach 2009–2010, interdyscyplinarnego seminarium poświęconego aktualności myśli Fromma, organizowanego w ramach kolejnego z tego typu działań wrocławskiego Stowarzyszenia Edukacji i Inicjatyw Obywatelskich „Chiazma”. Sam zamysł organizacji grupy badawczej i cyklicznych spotkań, prowadzonych przez Macieja Bachryja-Krzywaźnię, Pawła Jabłońskiego oraz Rafała Włodarczyka,

- 1 Aktualny wykaz polskich przekładów książek, ich fragmentów, artykułów i esejów autorstwa Fromma znajduje się w końcowych partiach tego zbioru.

wziął się z dwóch impulsów. Pierwszym było towarzyszące inicjatorom spotkań poczucie intrygującej rozbieżności między faktem obecności tak wielu przekładów dzieł Frankfurczyka na język polski a swoistym niedoszacowaniem jego myśli w poszczególnych obszarach badawczych rodzimej humanistyki i nauk społecznych. Fromm, w przeciwieństwie do innych klasyków psychoanalizy, takich jak Zygmunta Freud czy Karl Gustaw Jung, zarówno przywoływany, jak również wykorzystywany w kontekstach badawczych jest u nas stosunkowo rzadko. Czy to z powodu swojej programowej interdyscyplinarności, czy to z racji prostego, adresowanego do szerokiej publiczności języka, czy też z innych jeszcze względów autor *Ucieczki od wolności* wydaje się być niedoceniany. Drugim impulsem skłaniającym do wspólnego przemyślenia filozofii Fromma była daleko posunięta odmienność w sposobie jej rozumienia wśród pomysłodawców seminarium, zakorzenionych w różnych dyscyplinach akademickich. Jakkolwiek wielość interpretacji koncepcji filozoficznej nie jest w humanistyce niczym zaskakującym, to stopień rozbieżności między naszymi sposobami czytania był na tyle duży, że prowokował do pogłębionej dyskusji i otwarcia na wzajemne inspiracje.

Wskazane tu powody wyznaczyły zarazem w dużym stopniu cel spotkań. Przede wszystkim chodziło więc o to, by popробować aktualności koncepcji Fromma. O ile jednak punkt wyjścia jest wspólny dla prezentowanych tekstów, o tyle w zakresie obranych kierunków dominują różnice. Nie mamy zatem do czynienia z owocem zintegrowanej pracy zespołu badaczy, lecz z ośmioma indywidualnymi próbami, podjętymi przez wzajemnie inspirujących się autorów. Czyniąc zadość przyjętemu zwyczajowi sygnalizowania we wstępach zawartości poszczególnych, składających się na publikowaną całość prac, odnotujmy o każdej z nich kilka słów.

I tak, w artykule Pawła Jabłońskiego *O znaczeniu czynników osobowościowych w procesie stosowania prawa. Aplikacja perspektywy filozoficznej Ericha Fromma* znajdujemy odniesienie antropologicznych ustaleń autora *Ucieczki od wolności* do problematyki praktyki prawniczej. Przyjmując za Frommem, że typ osobowości danej jednostki przekłada się na sposób, w jaki ona postrzega rzeczywistość i działa, oraz wykorzystując obecne w literaturze teoretycznoprawnej twierdzenia o ukrytym znaczeniu czynników osobowościowych w procesie stosowania prawa, Autor proponuje scalenie tych tropów, traktując je jako wzajemnie poświadczające się i dopełniające.

Maciej Bachryj-Krzywaźnia w artykule *Psychoanalityczna hermeneutyka polityki – inspiracje Frommowskie* zarysowuje perspektywę

psychoanalitycznie zorientowanej politologii interpretacjonistycznej, czy też – jak wydaje się można ją również określić – „politologii rozumiejącej”. Autor ten prowadzi swoje analizy na dwóch dopełniających się poziomach. Pierwszy z nich, mający charakter bardziej ogólny, dotyczy przewartościowania perspektywy naturalistycznej w humanistyce. Poziom drugi, bezpośrednio zakorzeniony w pracach Fromma, poświęcony jest zarysowaniu pewnej „miękkiej”, hermeneutycznej procedury analizy postępowania aktorów życia społecznego.

Do pewnego stopnia podobny charakter, bo również dotyczący przełamywania naturalistycznych schematów poznawczych, ma tekst Agaty Buszman zatytułowany *Skuteczny proces terapeutyczny według Ericha Fromma*. O ile jednak w poprzedzającym go artykule mamy do czynienia z perspektywą koncentrującego się na badaniu interakcji społecznych teoretyka, o tyle tutaj prezentowane jest spojrzenie zainteresowanego psychoterapią konkretnych osób praktyka. Autorka eksponuje radykalne przewartościowania, jakich dokonał Fromm wobec przyjętych przez tradycję psychoanalityczną sposobów prowadzenia terapii, krytykując na przykład dogmat o potrzebie długoterminowości i wysokiej częstotliwości terapii, czy podważając twierdzenie o konieczności zachowania duchowego dystansu między pacjentem a terapeutą.

Dwa kolejne teksty dotyczą współczesnej kondycji jednostki. W artykule *Co nam przyniesie rok 2000? Pytanie o trafność przewidywań zawartych we Frommowskiej wizji przyszłości na początku XXI wieku* Julian Jeliński podejmuje się skonfrontowania Frommowskiej diagnozy społecznej i związanych z nimi prognoz na przyszłość z dzisiejszym stanem społeczeństwa Zachodu. Autor stawia tezę o zasadniczej trafności większości rozpoznań i przewidywań Fromma, dystansując się zarazem do apokaliptycznego tonu, w jakim były one formułowane. Z kolei Damian Michałowski w eseju *Kulturowe implikacje poszukiwania siebie* traktuje Fromma jako jednego z wielu rozmówców, wśród których Czytelnik znajdzie również takie postacie jak: Fryderyk Nietzsche, Paul Ricoeur, Leszek Kołakowski, Mircea Eliade, Milan Kundera czy Hermann Hesse. Tekst ten tematyzuje problematykę napięcia między autentycznością a społeczno-kulturowym zakorzenieniem jednostki. Autor wskazuje na istotną rolę filozofii w walce jednostki o bycie najlepszą wersją siebie: „Pozostaje nadzieja – pisze – że krytyka (i autokrytyka) jako zdobywc europejskiego ducha będzie tą siłą, która powstrzyma unifikujące zakusy współczesnej kultury, że filozofia będzie kontynuowała swe zadanie demistyfikacji, że ludzka refleksyjność będzie puklerzem na kłamstwo i głupotę”.

W kolejnym artykule *Batalia o człowieka czy przeciwko „człowiekowi”? Erich Fromm a Michel Foucault* Michał Stambulski porównuje ze sobą koncepcje wskazanych w tytule myślicieli, eksponując tak momenty wspólne dla obu tych filozofii, jak i dzielące je różnice. Autor ten proponuje takie odczytanie, które pozwala postawić tezę o wzajemnym rozjaśnianiu się i dopełnianiu porównywanych projektów teoretycznych. Jak odnotowuje Stambulski, koncepcja Fromma prowokuje do postawienia Foucaultowi pytania o podmiot emancypacji, zaś prace francuskiego myśliciela dają podstawę do krytycznej tematykacji antropologicznych założeń przyjmowanych przez autora *Ucieczki od wolności*. Warto przy tym zauważyć, że obydwa wskazane dopełnienia funkcjonują na tej samej, to jest społeczno-politycznej płaszczyźnie.

Monika Humeniuk w artykule *Między sekularyzacją a postsekularyzmem – o odczarowywaniu świata z perspektywy socjologii religii* porusza problematykę społecznych i teoretycznych konsekwencji zjawiska, które w nawiązaniu do filozofii Fryderyka Nietzschego określane jest mianem „śmierci Boga”. Tekst nie opiera się bezpośrednio na publikacjach Fromma, jednak rekonstruuje użyteczne dla lektury jego prac swoiste tło wynikających z badań ustaleń dotyczących współczesnego stosunku społeczeństw i jednostek do sfery sacrum. Filozofia autora *Ucieczki od wolności*, w szczególności zaś wypracowane przez niego rozumienie religii, funkcjonuje bowiem w określonym kontekście kulturowym, z którego zdaje relację rzeczony artykuł. Studium Autorki jest zarazem dobrym wprowadzeniem do lektury kolejnego artykułu, to jest tekstu Rafała Włodarczyka zatytułowanego *Czas mesjański, rytuał szabatu i pedagogia azylu w filozofii Ericha Fromma*. Opracowanie to ukazuje rozłożoną na lata i publikacje pracę intelektualną Fromma skoncentrowaną wokół zagadnienia religii jako spójny projekt inspirowany nie tylko teoriami Freuda i Marksa, ale w głębszych warstwach swej podstawy również filozofią i tradycją judaizmu. Jednocześnie artykuł formułuje dającą się wyprowadzić z jego myśli doktrynę pedagogii azylu – posiadającego istotny potencjał emancypacyjny i edukacyjny jednego z rozwiązań problemu alienacji współczesnego człowieka.

Zgodnie z dobrym zwyczajem „chiazmowych zeszytów” autorskie artykuły uzupełnione są tłumaczeniami tekstów niepublikowanych wcześniej w języku polskim. Tę część zbioru otwiera tekst *Koncepcja człowieka w tradycji żydowskiej*, który stanowi tłumaczenie autorstwa Włodarczyka fragmentu książki Fromma *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*. Przełożony rozdział ilustruje osadzenie antropologicznych ustaleń filozofii Fromma w tradycji biblijnej i rabinicznej, lub też – przy innym spojrzeniu – stanowi

interesującą próbę interpretacji Biblii w duchu koncepcji wypracowanej przez autora *Ucieczki od wolności*. Jako że przyjęcie określonej koncepcji człowieka jest fundamentem całej filozofii Fromma, przełożony fragment koresponduje ze wszystkimi niemal tekstami pomieszczonymi w niniejszym tomie.

Integracja psychoanalizy i marksizmu – przypadek Fromma to dokonany przez Bachryja-Krzywaźnię przekład obszernego fragmentu większej i uznanej w środowisku badaczy szkoły frankfurckiej pracy Martina Jaya *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and Institute of Social Research 1923–1950*. W tekście tym znajdujemy szczegółową, historyczną analizę początków łączenia odległych wydałoby się sobie perspektyw, to jest filozofii Marksa i Freuda. Fragment ten stanowi zarazem studium ważnego etapu rozwoju całej formacji szkoły frankfurckiej.

Artykuł Alana Greya *Spółeczeństwo jako przeznaczenie. Frommowska koncepcja charakteru społecznego*, przełożony przez Bartosza Grecznera i Rafała Włodarczyka, stanowi interesującą analizę wskazanego w tytule pojęcia, a zarazem propozycję jego modyfikacji przez odniesienie go nie tyle do klas społecznych, jak to miało miejsce w pierwotnym ujęciu, ile do rodzaju odgrywanych ról społecznych. Łączenie charakteru społecznego z typem wykonywanego zawodu oraz traktowanie tego pojęcia jako jednego z pożytecznych narzędzi terapeutycznych zdaje się dobrze wpisywać przełożony tekst w prezentowany tu zbiór artykułów.

Tej samej problematyki dotyczy kolejny z zamieszczonych przekładów, to jest przetłumaczony przez Agatę Pater artykuł Johannes Neumanna *Pytanie o analityczną przydatność pojęcia „charakteru społecznego” Ericha Fromma*. Neumann trafnie przypomina, że koncepcja charakteru społecznego wyrosła na bazie badania pojęcia charakteru autorytarnego. Koncentruje swoje wywody wokół problematyki empirycznej sprawdzalności koncepcji charakteru społecznego oraz związanego z tym zagadnienia operacjonalizacji tej teorii. Dla porządku warto odnotować, że wskazany przekład jest jedynym z prezentowanych tu tłumaczeń, które dokonywane jest nie z języka angielskiego, lecz niemieckiego.

Ostatnie ogniwo przedkładanej Czytelnikowi pracy stanowi *Wykaz przekładów prac Ericha Fromma na język polski*, który również uważamy za istotne źródło wiedzy dla wszystkich zainteresowanych zarówno myślą filozofa, jak i przebiegiem jej recepcji w Polsce.

Na koniec pozostaje nam serdecznie podziękować Uczestnikom seminarium, Autorom artykułów i tłumaczeń oraz Członkom Stowa-

Od redaktorów

rzyszenia Edukacji i Inicjatyw Obywatelskich „Chiazm” za zaangażowanie i współpracę, Panu Profesorowi Leszkowi Kleszczowi za cenne uwagi, którymi podzielił się z nami w recenzji, Jarkowi Furmaniakowi za skrupulatne, jak zwykle zresztą, przygotowanie pracy do druku. Mamy nadzieję, że jej lektura okaże się równie inspirująca, jak dla nas była inicjatywa jej stworzenia.

O znaczeniu czynników osobowościowych w procesie stosowania prawa. Aplikacja perspektywy filozoficznej Ericha Fromma

ABSTRAKT

Celem artykułu jest odniesienie antropologicznych ustaleń autora *Ucieczki od wolności* do problematyki praktyki prawniczej. Przyjmując za Erichem Frommem, że typ osobowości danej jednostki przekłada się na sposób, w jaki ona postrzeża rzeczywistość i działa, oraz wykorzystując obecne w literaturze teoretycznoprawnej twierdzenia o ukrytym znaczeniu czynników osobowościowych w procesie stosowania prawa, Autor proponuje scalenie tych tropów, traktując je jako wzajemnie poświadczające się i dopełniające.

1 Wprowadzenie

Pomysł odnoszenia koncepcji wypracowanej przez Ericha Fromma do problematyki filozoficznoprawnej¹ może wydawać się o tyle kontrowersyjny, że autor *Ucieczki od wolności* stosunkowo rzadko dotyka w swoich rozważaniach kwestii jurydycznych. Co więcej, nawet tam, gdzie takie odniesienia mają miejsce, czynione one są z perspektywy zewnętrznej, co przejawia się choćby w braku nawiązywania do dorobku filozofów prawa. Jako dodatkowy argument na rzecz daleko idącej powściągliwości w aplikowaniu koncepcji Fromma do świata prawa, można – choć chyba tylko *prima facie* – uznać pojawiającą się w pracach tego myśliciela opozycję między osobami prezentującymi progresywną, witalną postawę a „zwolennikami «prawa i porządku»”². Wszystko to sprawia, że próbę przeszczepiania rozważań Fromma na grunt problematyki filozoficznoprawnej wypada rozpocząć od kilka słów uzasadnienia. Odnotujmy trzy argumenty na rzecz wskazanej aplikacji.

- 1 Nie wchodząc tutaj w dyskusje metateoretyczne o ewentualnej różnicy między terminami „filozofia prawa”, „teoria prawa” i „ogólna refleksja o prawie”, przyjmuję definicję regulującą, wedle której terminy te używane są zamiennie. Odpowiednio do tego przez „problematykę filozoficznoprawną” rozumiem zbiór tych zagadnień, które tradycyjnie poruszane są w ramach ogólnej refleksji o prawie.
- 2 E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, przekł. H. Adamska, Rebis, Poznań 2000, s. 68; E. Fromm, *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, przekł. R. Saciuk, PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 34, 35.

Pierwszy z nich odwołuje się do treści dorobku Fromma. Warto bowiem przypomnieć, że autor *Ucieczki od wolności* określa prawo mianem „skryształizowanego minimum etyki społecznej”³, sama zaś etyka lokuje się w centrum jego zainteresowań. Jeśli więc etyka jest jądrem interesującej nas koncepcji, zaś prawo ważną odmianą – czy swoistą mutacją – etyki, to wydaje się, że próba włączenia problematyki jurystycznej do perspektywy wypracowanej przez Fromma może stanowić pozytywne uzupełnienie jego systemu.

Pozostałe racje odwołują się do dorobku polskiej teorii prawa. Odnotujmy więc, że w dyscyplinie tej zauważalne jest pewne napięcie między osiągniętą na poziomie metateoretycznym zgoda co do tego, że perspektywa psychologiczna powinna stanowić jedną z podstawowych płaszczyzn badawczych prawoznawstwa, a stosunkowo rzadkim podejmowaniem tego typu refleksji na poziomie przedmiotowym. Stan taki tym bardziej może dziwić, że polska ogólna refleksja o prawie posiada bogaty spadek teoretyczny po aktywności naukowej Leona Petrażyckiego, twórcy psychologicznej koncepcji prawa. Aplikowanie perspektywy wypracowanej przez Fromma można zatem postrzegać jako próbę przyczynienia się do zagospodarowania tego wydzielonego w refleksji metateoretycznej, a z rzadka tylko tematyzowanego na poziomie przedmiotowym obszaru.

Dругim płynącym od strony polskiej teorii prawa impulsem do przyjrzenia się filozofii autora *Ucieczki od wolności* jest fakt obecności w pracach dwóch klasyków rodzimej teorii, tj. Jerzego Wróblewskiego i Adama Podgóreckiego, tropów prowadzących w kierunku dorobku frankfurtyczyka. Jako że zostaną one niżej dość szeroko omówione, tutaj zasygnalizujemy tylko krótko, iż pierwszy ślad przybiera postać przywoływania koncepcji Fromma na marginesie głównych rozważań, zaś drugi – operowania siatką pojęciową bardzo zbliżoną do tej, którą posługiwał się niemiecko-amerykański psychoanalitik.

Istnieje wiele punktów styczności między koncepcją Fromma a problematyką prawniczą. Jednym z nich jest proponowana przez autora *Zdrowego społeczeństwa* reforma instytucji publicznych. Inny przykład to zagadnienie polityki karnej. Wątek ten jest tym ciekawszy, że sam Fromm we wczesnym okresie swojej twórczości poświęcił mu dwa artykuły, zaś inni badacze czynili z jego perspektywy istotny punkt odniesienia w tej kwestii⁴. Tutaj jednak chciałbym podążać

3 R. Funk, *Erich Fromm*, przekł. R. Różanowski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 61.

4 Zob. *Erich Fromm and Critical Criminology. Beyond the Punitive Society*, red. K. Anderson, R. Quinney, University of Illinois Press, Urbana 2000.

innym tropem, tj. aplikować koncepcję Fromma do problemu zależności treści decyzji stosowania prawa od osobowości podmiotu podejmującego tę decyzję. Wybór ten odpowiada treściom odnotowanych wyżej, obecnych w polskiej teorii prawa wątków „podprowadzających” do Fromma.

Przyjmę następujący porządek wyводу: Najpierw przedstawię te elementy filozofii Fromma, które będą wykorzystywane w dalszych partiach tekstu⁵. Rekonstrukcja ta będzie uzupełniona odnotowaniem trzech wątpliwości. W drugiej kolejności przybliżę ustalenia Podgóreckiego, który przeprowadził kiedyś bardzo interesujące, empiryczne badania prestiżu prawa. Będę pokazywał, że sformułowane przez niego hipotezy i wnioski bardzo dobrze korespondują z koncepcją Fromma⁶. Konkluzje sformułowane przez Podgóreckiego i ich Frommowska interpretacja będą zarazem wprowadzeniem do kolejnej

W pracy tej znajdujemy także dwa wspomniane opracowania samego Fromma: *The State as Educator.: On the Psychology of Criminal Justice* oraz *On the Psychology of the Criminal and the Punitive Society*. Wydaje się, że perspektywa wypracowana w książkach i artykułach Fromma jest pod wieloma względami zbliżona do współczesnych analiz polityki karnej prowadzonych przez Zygmunta Baumaną i Nilsa Christie (zob. N. Christie, *Crime Control as Industry. Towards GULAGS, Western Style*, Routledge, London and New York 2000; Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, przekł. M. Wyrwas-Wisniewska, Kraków 2009, s. 75, 136–137; Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przekł. J. Konieczny, Kraków 2007, s. 142–146). Trop ten podejmowałem w: *Populizm penalny w świetle myśli Ericha Fromma i Zygmunta Baumaną*, [w:] *Współczesne tendencje w rozwoju procesu karnego z perspektywy dogmatyki oraz teorii i filozofii prawa*, red. J. Skorupka, I. Hańduk-Hawrylak, Wolters Kluwer SA, Warszawa 2011.

- 5 Szerzej rekonstruowałem filozofię Fromma w artykule: *Szkic portretu przywódcy w oparciu o teorię Ericha Fromma*, [w:] *Gabinet luster. Psychoanalityczne krytyki poznania*, red. I. Błocian, R. Saciuk, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004.
- 6 Ponieważ zarówno przeprowadzone przez Podgóreckiego badania, jak i sformułowaną przez niego hipotezę trójstopniowego działania prawa oraz ich Frommowskie interpretacje omawiałem już w innych tekstach (badania prestiżu prawa przedstawiałem w artykule: *Dwa sposoby respektowania prawa: rzecz o możliwości aplikacji perspektywy Frommowskiej do badań filozoficzno-prawnych*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji”, 2014, T. 96; natomiast sformułowaną przez Podgóreckiego teorię w artykule: *Adama Podgóreckiego hipoteza trójstopniowego działania prawa a wybrane elementy koncepcji Ericha Fromma*, [w:] *Integracja zewnętrzna i wewnętrzna nauk prawnych. Cz. 2*, red. M. Król, A. Bartczak, M. Zalewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014), w niniejszym tekście poprzestaną na sygnalizacji najważniejszych ustaleń

części niniejszego tekstu, w której będę próbował przyjrzeć się wspomnianemu już powołaniu na *Ucieczkę od wolności* przez Wróblewskiego. Postaram się pokazać, że tak jak u Podgóreckiego antropologia Fromma pracuje na poziomie empirycznym, tak u Wróblewskiego na poziomie analitycznym. W części ostatniej zaproponuję wyróżnienie nawiązujących do wcześniejszych ustaleń trzech typów postaw wobec prawa.

2 Antropologia filozoficzna Ericha Fromma

Wydaje się, że wedle koncepcji wypracowanej przez autora *Ucieczki od wolności* analiza zachowania człowieka powinna być prowadzona na trzech dopełniających się poziomach. Pierwszy z nich – na potrzeby prezentacji określimy go jako „antropologiczny” – dotyczy wszystkich ludzi, niezależnie od miejsca i czasu w którym żyją. Poziom drugi – ten z kolei możemy nazwać „kulturowym” – odnosi się do konkretnych społeczeństw, czy zbiorowości. Wreszcie poziom trzeci – „biograficzny” – to spojrzenie z punktu widzenia indywidualnych doświadczeń jakiejś osoby⁷. Aby zilustrować znaczenie tej wielopoziomowości koncepcji Fromma, odnotujmy, że jednym z podstawowych zarzutów, jakie stawia on swojemu wielkiemu poprzednikowi – Zygmuntowi Freudowi – jest pomylenie poziomu kulturowego z antropologicznym. Chodzi zatem o nieuzasadnione przyjmowanie przez ojca psychoanalizy, że natura ludzka jest odzwierciedleniem charakteru człowieka typowego dla społeczeństwa, w którym on sam żył⁸. Tymczasem – wedle

Podgóreckiego, odsyłając do wskazanych miejsc Czytelnika zainteresowanego szerszą prezentacją.

- 7 Dla przykładu, analizując świat polityki, trzeba zwrócić uwagę na to, że wedle Fromma prawidłowością jest wybieranie takich przywódców, których struktura charakteru odpowiada strukturze charakteru wyborców (pierwszy poziom), następnie wziąć pod uwagę typ charakteru społecznego dominującego w danej zbiorowości (drugi poziom), wreszcie przyjrzeć się biografii konkretnego polityka (trzeci poziom) – szerzej: P. Jabłoński, *Szkic portretu przywódcy w oparciu o teorię Ericha Fromma*, dz. cyt.
- 8 Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 27–29. Szerzej: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej*, przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000, s. 43–63. Przyglądając się sprawie dokładniej, można postawić twierdzenie mocniejsze, tj. że Fromm przypisywał Freudowi przemieszenie wszystkich trzech poziomów analizy, a więc nie tylko kulturowego z antropologicznym, lecz również wskazanych dwóch z biograficznym (zob. E. Fromm, *Pasje Zygmunta Freuda. Analiza postaci oraz wpływu psychoanalizy na nasz światopogląd*, przekł. R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010, s. 5–70).

Fromma – kształt każdej kultury jest tylko jedną z wielu możliwych aktualizacji potencjału omawianego na poziomie antropologicznym, podobnie jak charakter konkretnego człowieka z reguły jest jedną z dopuszczalnych na gruncie określonej kultury wersji urzeczywistnienia siebie.

Odpowiednio do wskazanych poziomów możemy wyróżnić trzy obszary analiz prowadzonych przez Fromma. Pierwszy to badania nad naturą ludzką, drugi – psychoanalityczno-kulturowa diagnoza konkretnych społeczeństw (przy czym autor *Ucieczki od wolności* szczególnie dużo uwagi poświęca zachodniemu społeczeństwu drugiej połowy XX wieku oraz niemieckiemu z okresu międzywojennego); trzeci wreszcie – występujące w roli przykładów analizy biografii indywidualnych osób. W niniejszym tekście skupię się przede wszystkim na Frommowskich ustaleniach antropologicznych, sygnalizacyjnie tylko wprowadzając pewne elementy diagnozy kulturowej.

Według podstawowych ustaleń Fromma, dokonanych na poziomie antropologicznym, najważniejszą cechą człowieka jest jego usytuowanie względem przyrody, tj. to, że jest on jej częścią, ale zarazem ją przekracza. Człowiek nie potrafi wywikłać się z bycia fragmentem przyrody, ale też przyroda nie determinuje go w całości. Fromm pisze o tym w takich między innymi słowach: „Człowiek przewyższa wszelkie inne formy życia, ponieważ on jedyny jest świadom swego własnego życia. Człowiek pozostaje w naturze poddany jej prawom i kaprysom, a jednak ją przekracza, ponieważ brakuje mu tej nieświadomości, która czyni ze zwierzęcia część natury, z którą stanowi jednię. Człowiek staje w obliczu przerażającego konfliktu, ponieważ jest zarazem więźniem natury i posiada wolną myśl; jest częścią natury i jest pewnego rodzaju kaprysem natury; nie jest w sumie ani tutaj, ani gdzie indziej”⁹. Owo miejsce pozostawione przez naturę musi być zagospodarowane przez jej swoisty substytut, czyli kulturę. Dopełnienie to następuje tak na poziomie społecznym, jak i indywidualnym, przy czym zakres swobody rozwoju kultury indywidualnej zależy w dużym stopniu od kształtu kultury społecznej, w tym – używając terminu, o którym więcej później – od charakteru społecznego danej zbiorowości. Wedle Fromma, wypełnianie pustki, w jaką został wrzucony człowiek, nie tyle polega na rozpoznawaniu jakichś ukrytych, transcendentnych struktur i wartości, ile na wypracowywaniu własnych. Myśliciel stawia sprawę radykalnie: „Wierzę, że ani życie, ani historia nie mają ostatecznego sensu, który z kolei nadawałby sens życiu jednostki lub usprawiedliwiałby jej cierpienia. [...] Żaden

⁹ E. Fromm, *Serce człowieka*, dz. cyt., s. 115.

bóg, ani w teologicznym, ani filozoficznym, ani historycznym przebraniu, nie zbawi ani nie potępi człowieka”¹⁰.

Odczuwalność ciężaru zarysowanej wyżej sytuacji zależy w dużym stopniu od kultury, w jakiej ludzie funkcjonują. Jeśli szeroko ujmowane normy kulturowe drobniawo zagospodarowują pozostawioną przez naturę przestrzeń potencjalnej wolności, to sytuacja żyjących w niej jednostek przypomina pełne zdeterminowanie przez przyrodę. Kultura taka nie tylko wypełnia świat normatywnie, lecz również ontologicznie. W takich warunkach nie powstaje sytuacja nazywana przez Fromma wolnością negatywną. Problem ten jest bowiem wtedy rozwiązywany na poziomie zbiorowym. Inaczej natomiast zaczyna wyglądać kwestia odczuwalności wykraczania poza przyrodę, gdy kultura pozostawia jednostkom miejsce na egzystencjalne samookreślenie. Wedle autora *Ucieczki od wolności* takim znaczącym w dziejach cywilizacji zachodniej okresem odsłaniania wolności był przełom średniowiecza i nowożytności.

Wolność negatywna, a więc wolność od pełnego zdeterminowania przez instynkty lub drobniawo regulujące i rozstrzygające życie normy kulturowe, stawia jednostkę w trudnej sytuacji. Wedle Fromma, oznacza ona uciążliwe dla człowieka, dezintegrujące poczucie samotności i izolacji. Sytuacja taka wymaga więc jakiejś reakcji, przy czym zdaniem frankfurtczyka wielość możliwych odpowiedzi daje się sprowadzić do dwóch podstawowych typów – regresywnego i progresywnego.

Odpowiedzi progresywne to przejście od wolności negatywnej do pozytywnej, a zatem „[...] odnalezienie nowej harmonii nie na drodze regresji, ale poprzez pełne rozwinięcie wszelkich mocy człowieka, wszelkich załączków człowieczeństwa, jakie w sobie nosi”¹¹. Jak się wydaje, mówiąc o człowieczeństwie Fromm ma tutaj na myśli te aspekty bycia człowiekiem, które łączą się z przerastaniem natury. Chodzi więc przede wszystkim o akceptację zerwania pierwotnej więzi ze światem i wypracowanie więzi wtórnej, dla której bardzo istotna jest twórcza praca oraz życzliwość dla innych ludzi¹². Odpowiedzi

¹⁰ E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000, s. 236.

¹¹ E. Fromm, *Serce człowieka*, dz. cyt, s. 116.

¹² Fromm mówi w tym kontekście o miłości, ale wydaje się, że bardziej adekwatne byłoby tu pojęcie życzliwości. Warto przy okazji odnotować, że pod tym względem wizja Frommowska przypomina nieco poglądy wspomnianego już Petrażyckiego, który uważał, że urzeczywistnianie ideału miłości między ludźmi jest zadaniem do zrealizowania przez ludzkość. Co ciekawe, autor ten upatrywał w prawie szczególnie ważnego

regresywne polegają natomiast na próbie odzyskania pierwotnej więzi ze światem, czyli na zachowaniu, od którego określenia wziął się tytuł pierwszej słynnej pracy Fromma. Ucieczka od wolności może przyjmować różne, szeroko opisywane przez frankfurczyka postaci, takie jak: autorytaryzm, destruktywność, mechaniczny konformizm czy narcyzm¹³. Wspólną cechą wszystkich tych psychologicznych mechanizmów ucieczki jest to, że oznaczają one poddanie się presji zagrożenia i niepewności. Każdy z nich prowadzi do iluzorycznego odzyskania poczucia pewności i orientacji za cenę utraty kontaktu z tym, co najbardziej odległe od przyrodniczej determinacji, czy też – ujmując od nieco innej strony – za cenę rezygnacji z podmiotowości.

Drugim osiowym dla koncepcji Fromma rozróżnieniem związanym z ludzkim sposobem egzystencji jest słynna opozycja między byciem a posiadaniem. Odkładając na bok rozplątywanie pojawiających się czasem nieporozumień dotyczących tej dystynkcji, sprawdzających całą rzecz do dylematu między pożytkowaniem czasu na zarabianie pieniędzy a przeznaczaniem go na cieszenie się życiem, odnotujmy, że wedle Fromma w rzeczonyj alternatywie chodzi o dwa przeciwstawne sposoby funkcjonowania człowieka w otaczającym go świecie – „[...] dwa modi egzystencji, dwa odmienne odniesienia do siebie i świata, dwa różne typy charakteru, które mając status pierwotny i wyróżniony, określają odpowiednio całość ludzkiego myślenia, odczuwania i działania”¹⁴. A zatem bycie i posiadanie ujmowane są jako sposoby urzeczywistniania kontaktu ze światem, znajdujące swoje przełożenie na to, jak człowiek robi to, co robi. Ilustrując uniwersalność zasięgu stosowalności tej opozycji Fromm wskazuje na takie praktyki, jak: uczenie się, rozmawianie, czytanie, poleganie na autorytecie czy wiara¹⁵. Wszystkie te aktywności, zdaniem autora

narzędzia realizacji tej idei. Trzeba jednak zaznaczyć, że Petrażycki, inaczej niż Fromm, przyjmował, iż ów ideał miłości międzyludzkiej jest nie tylko zadaniem do wykonania, lecz również spontanicznie realizującym się w toku postępu dziejowego stanem (zob. L. Petrażycki, *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane*, wyb. J. Licki i A. Kojder, oprac. A. Kojder, PWN, Warszawa 1985, s. 159–160; L. Petrażycki, *Wstęp do nauki polityki prawa*, oprac. W. Leśniewski, PWN, Warszawa 1968, s. 25–44).

13 Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 137–197; E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 1999, s. 243–485; E. Fromm, *Serce człowieka*, dz. cyt., s. 57–112; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przekł. R. Saciuk, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 57–73.

14 E. Fromm, *Mieć czy być?*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000, s. 66.

15 Zob. tamże, s. 71–97.

Ucieczki od wolności, w zależności od sposobu urzeczywistniania mogą być przyporządkowane do modusu bycia albo posiadania. Pierwszy z nich charakteryzuje się takimi cechami, jak: otwartość, refleksyjność, akceptacja dla zmienności rzeczywistości, życzliwość, aktywność, chęć dociekania prawdy, ukierunkowanie na szeroko ujmowane ożywanie tego, z czym ma się do czynienia¹⁶. Fromm pisze w tym kontekście o dwóch dopełniających się znaczeniach używanego przez siebie określenia „modus bycia”: „W egzystencjalnym modus bycia musimy odróżnić od siebie dwa znaczenia rzeczzonego czasownika. Pierwsze jest negacją p o s i a d a n i a [...] i określa aktywność oraz autentyczne relacje ze światem. W drugim znaczeniu zaś [...] wyartykułowane jest przeciwieństwo bycia i p r z e j a w u, a więc kontrast między prawdziwą naturą, prawdziwą realnością rzeczy i złudnym pozorem”¹⁷. Modus posiadania można z kolei przyporządkować do takich właściwości, jak: pasywność, lęk przed tym, co nie podlega kontroli, brak życzliwości dla tego, co obce, uciekanie od autentyczności i spontaniczności w różnego rodzaju pozory¹⁸. Wytwarzane przez człowieka sensory i wartości nie są tu traktowane do końca serio, służą raczej za mistyfikację walki o przeżycie lub dominację. Humanistyczny sposób relacji ze światem zastępowany jest w takim wypadku patologicznymi substytutami. Nie tyle więc mamy tu do czynienia z redukcją wymiaru ludzkiego do czysto przyrodniczego, ile z aktualizowaniem destrukcyjnych dla psychiki wersji bycia człowiekiem. W pierwszym natomiast przypadku, a zatem realizując modus bycia, człowiek szuka oparcia przez odważne zadawanie się w owej specyficznie ludzkiej rzeczywistości wartości i sensów.

Jak modus bycia związany jest z progresywną odpowiedzią na sytuację człowieka, a więc z przejściem od wolności negatywnej do pozytywnej, tak modus posiadania z odpowiedzią negatywną, tj. z uciekaniem od wolności. Wydaje się przy tym, że dla właściwego rozumienia Frommowskiej opozycji między byciem a posiadaniem kluczowe jest akcentowanie tego, iż oprócz wymiaru etycznego, ma ona także istotny aspekt ontologiczny. Mamy tu bowiem do czynienia z dwoma przeciwstawnymi typami doświadczenia, a więc z dwoma różnymi sposobami zjawiania się – czy raczej recypowania – bytu. Wyróżnione przez Fromma dwa (na poziomie bardziej szczegółowym rozdzielane – w zakresie postaw negatywnych – na dalsze orientacje

¹⁶ Zob. tamże, s. 146–202.

¹⁷ Tamże, s. 66.

¹⁸ Zob. tamże, s. 123–145.

charakterologiczne¹⁹) sposoby nawiązywania kontaktu ze światem, pierwotnie odnoszą się nie tyle do relacji między jednostką a otoczeniem, ile funkcjonują na poziomie jeszcze bardziej źródłowym – jako intelektualno-emocjonalne matryce organizowania wszelkich danych (więc także dotyczących samego podmiotu). Choć perspektywa Kantowska nie jest przez Fromma eksplorowana, to trudno oprzeć się wrażeniu, że wyróżniane przez autora *Ucieczki od wolności* typy charakteru pełnią funkcję quasi-transcendentalną, współkształtują bowiem obraz rzeczywistości jawiącej się danemu człowiekowi.

Aby rozumieć ludzkie postępowanie, należy uwzględnić także dwa pozostałe z wymienionych wyżej poziomów analizy sytuacji człowieka. Szczególnie istotne jest przy tym wzięcie pod uwagę tego, co Fromm nazywa „charakterem społecznym”. Czytamy, że jest to: „[...] zasadnicze jądro struktury charakteru większości członków grupy, które rozwinęło się jako rezultat podstawowych doświadczeń i sposobu życia wspólnego tej grupie”²⁰. W celu bardziej precyzyjnego ułokowania tej kategorii w zarysowanej wyżej trójelementowej perspektywie koncepcji Fromma, warto zaproponować odróżnienie formalnych i materialnych cech charakteru społecznego. Formalne mieszczą się jeszcze na poziomie antropologicznym. Odnotujmy najważniejsze z nich. Po pierwsze charakter społeczny może być wyszczególniany na różnych poziomach analizy, tak w skali makro (np. w odniesieniu do tzw. społeczeństw postkomunistycznych), jak i mikro (np. w stosunku do jakiegoś konkretnego przedsiębiorstwa). Po drugie, charakter taki jest pewną aktywną siłą, która nie tylko w jawny, lecz również ukryty sposób wpływa na postępowanie poszczególnych jednostek. Po trzecie, kształt konkretnego charakteru społecznego jest wynikiem gry czynników trojakiiego rodzaju: intelektualnych (w nomenklaturze Fromma – „ideologicznych”), ekonomicznych i psychologicznych. Aby więc zrozumieć sposób myślenia i działania danej wspólnoty, należy uwzględnić wszystkie te warstwy.

Mówiąc o cechach materialnych, mam natomiast na myśli ustalone na poziomie kulturowym właściwości charakteru konkretnej zbiorowości. Nie wchodząc w szczegóły formułowanej przez Fromma

¹⁹ Zob. E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 57–99. Fromm wyróżnia tam następujące orientacje charakterologiczne: produktywna, receptywna, eksploatorska, tezauryzatorska, merkantylna.

²⁰ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., 257. Zob. tamże, s. 54–108, 198–224, 257–276; oraz E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, dz. cyt., s. 280–282; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 205–213.

diagnozy społeczeństwa zachodniego, odnotujmy tylko krótko, że autor *Ucieczki od wolności* przypisywał swojej kulturze takie właściwości, jak: dominację przeżywania rzeczywistości w modusie posiadania, uciekanie od wolności z najczęstszym wykorzystywaniem mechanizmu konformizmu czy rozciąganie technicystycznego sposobu myślenia na większość praktyk społecznych.

Kolejną istotną opozycję stanowi para pojęć: wiara *versus* bałwochwalstwo. Fromm używa zamiennie terminów „bałwochwalstwo” i „idolatria”, wskazując przy tym, że współczesnym ich odpowiednikiem jest pojęcie alienacji²¹. Najogólniej mówiąc, na gruncie filozofii Fromma bałwochwalstwo jest imitacją wiary, będąc w istocie jej negatywnym odpowiednikiem. Jak więc wiara łączy się z realizowaniem wolności pozytywnej oraz modusem bycia, tak bałwochwalstwo z uciekaniem od wolności oraz przeżywaniem rzeczywistości w modusie posiadania. Choć bałwochwalstwo przypomina wiarę, to w istocie jest jej zaprzeczeniem. Bałwochwalstwo pozoruje zatem bycie czymś, czego jest przeciwieństwem. Cechą charakterystyczną postawy bałwochwalczej jest też reifikowanie tego, czego dotyczy. A zatem, wedle Fromma, istota bałwochwalstwa polega na urzeczowianiu, tj. traktowaniu czegoś w jakimś sensie żywego, jakby było pozbawione tego aspektu.

Wskazane wyżej bieguny (a więc z jednej strony wolność pozytywna, modus bycia i zachowywanie wiary, z drugiej zaś ucieczka od wolności, modus posiadania i postawa bałwochwalcza) mają nie tylko wymiar etyczny i – jak starałem się sygnalizować – ontologiczny, lecz również są kategoriami z zakresu diagnostyki zdrowia psychicznego, tak poszczególnych ludzi, jak i całych społeczności. W takiej perspektywie biegun związany z ucieczką od wolności łączy się z różnymi, urzeczywistnianymi na poziomie jednostkowym i zbiorowym patologiami.

Antropologia filozoficzna Fromma nasuwa różne wątpliwości, z których trzy chciałbym podnieść. Pierwsza przybiera postać pytania, czy proponowana przez niego perspektywa nie jest nazbyt redukcjonistyczna, w tym mianowicie sensie, że skomplikowane i zmienne sprawy próbuje ona sprowadzić do dosyć prostego schematu. Zarzut taki formułuje Marek Siemek, który przestrzega: „Czytajmy więc Fromma i szanujmy jego mądrość. Ale nie szukajmy w niej

²¹ Zob. E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/ Etiuda, Kraków 2013, s. 22–26; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przekł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 128–129.

rozwiązania ważnych spraw naszego życia”²². Jakkolwiek nie sposób odmówić autorowi *Ucieczki od wolności* sformułowania wielu przenikliwych, pouczających obserwacji i wniosków, to można czasem odnieść wrażenie, że proponowany przez niego opis spraw ludzkich pozostawia zbyt mało miejsca na uwzględnienie faktycznego stopnia ich komplikacji, nieprzejrzystości i migotliwości. Odnotowanie tego wydaje mi się szczególnie istotne w kontekście próby odnoszenia dorobku Fromma do mającego własną specyfikę świata prawa. Tym bardziej trzeba więc podkreślić status podejmowanych niżej rozważań, będących raczej swoistym teoretycznym eksperymentem, próbą właśnie, niż opisem tego, co jasne i niesporne.

Drugi zarzut, podnoszony z pozycji sympatyka filozofii Immanuela Kanta, dotyczy wiarygodności etyki, która przyjmuje, że postępowanie zgodnie z jej wymogami w ostatecznym rachunku zawsze jest opłacalne. Nie chodzi przy tym tylko o weryfikowalność empiryczną, lecz również o pewien problem teoretyczny. Jeśli bowiem przyjąć, choćby w związku z uznaniem omyślności ludzkiego poznania, że możliwe jest, iż twierdzenie o tożsamości wymogów etyki i wymogów szczęśliwego życia (w tym zachowania zdrowia psychicznego) jest – przynajmniej czasami – błędne, to cała Frommowska perspektywa staje się problematyczna. Wydaje się, że Kantowska korekta Arystotelejskiego paradygmatu etyki, uznająca, iż moralność nie tyle mówi jak być szczęśliwym, ile jak być godnym szczęścia, dotyka także Fromma, mocno osadzonego w perspektywie Arystotelejskiej²³. Dla porządku trzeba jednak zaznaczyć, że w koncepcji autora *Ucieczki od wolności* obecne są elementy pozwalające osłabić ten zarzut. Tak bowiem z podstawowych twierdzeń teoretycznych tworzących system Fromma, jak i ze składanych *explicite* osobistych deklaracji jasno wynika, że autor ten przyznaje, iż cała koncepcja osadzona jest na pewnych założeniach, czy też aktach wiary²⁴.

Trzecia wreszcie wątpliwość, tym razem podnoszona z perspektywy sympatyka Carla Gustawa Junga, polega na krytyce czegoś, co

22 M. J. Siemek, *W kręgu filozofów*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 219. Podobnie: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Część III. Rozkład*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999, s. 451–453.

23 Bliskość ta wydaje się znacznie większa, niż to wynika z czynionych wprost odwołań. Szczególnie widać to przy Frommowskich analizach znaczenia wyrabiania sobie odpowiednich dyspozycji charakterologicznych. Na pokrewieństwo myśli Arystotelesa i Fromma zwraca uwagę Ernst Tugendhat (zob. E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, przekł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 280–281).

24 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 234–244.

można nazwać „zewnętrzną obroną mitu”. Chodzi mianowicie o takie stawianie sprawy, które broni jakiegoś sposobu myślenia, odwołując się do racji zewnętrznych w stosunku do niego. Wydaje się, że Fromm broni potrzeby metafizycznego myślenia o człowieku, odwołując się do niemetafizycznych, utylitarnych w ostatecznym rachunku argumentów. Śledząc wywody Fromma, trudno oprzeć się wrażeniu, że przez większą ich część znajdujemy się na jakimś poziomie meta, w którym nie tyle mamy do czynienia z życiem w jakimś micie, ile z opowieścią o potrzebie tego mitu. Być może jednak odpowiedzi na ten zarzut należy szukać w dwóch poprzednich. W tym kontekście to, co wcześniej jawiło się jako niedostatek – upraszczanie i przyjmowanie nieoczywistych założeń – pokazuje się teraz jako pewien rodzaj konsekwencji, wierności własnym rozstrzygnięciom filozoficznym, podjęcie ryzyka budowania myślenia na niepewnym gruncie.

Nie kryjąc zatem wątpliwości związanych z filozofią Fromma, chciałbym ją teraz zestawić z pewnymi tropami obecnymi w rozważaniach teoretycznoprawnych. Jeśli bowiem przyjąć za autorem *Ucieczki od wolności*, że wskazane wyżej rozróżnienia dotyczą najróżniejszych aspektów życia i znajdują swoje odzwierciedlenie w bardzo rozmaitych praktykach, to powstaje pytanie o możliwość odniesienia ich do praktyki stosowania prawa.

3 Adama Podgóreckiego badania szacunku dla prawa

W 1964 roku Podgórecki przeprowadził ankietowe badania prestiżu prawa, co stanowiło pierwsze tego typu przedsięwzięcie w polskim prawoznawstwie²⁵. Celem badania było nie tylko ustalenie, w jakim stopniu ówczesny porządek prawny mógł liczyć na przestrzeżenie, lecz również tego – co z naszej perspektywy znacznie bardziej interesujące – jakie czynniki wpływają na respektowanie prawa. Wykorzystywane zmienne Podgórecki podzielił na dwie grupy – „społeczno-objektywne” i „społeczno-subiektywne”. Do pierwszej z nich zaliczał takie parametry, jak: wiek, płeć, wykształcenie czy miejsce zamieszkania. W drugiej natomiast grupie uwzględniane były takie czynniki, jak: „[...] poczucie zagrożenia, przystosowanie społeczne, nastawienie racjonalne względnie dogmatyczne, typ wychowania, religijność itd.”²⁶. Jako ważny element przyjętej optyki badawczej posłużyła Podgóreckiemu kategoria „osobowości autorytarnej”, przy czym polski socjolog posługiwał się nią w dość luźny,

²⁵ Zob. A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966. Praca ta w całości jest poświęcona prezentacji i analizie wskazanego badania.

²⁶ Tamże, s. 32.

intuicyjny raczej sposób, odsyłając na marginesie jednej z prac do dorobku Theodora W. Adorno, potraktowanego zresztą krytycznie²⁷. Wstępna hipoteza badawcza brzmiała, że ludzie, którym można przyporządkować osobowość autorytarną, wykazują znacznie większą skłonność do posłuchu wobec prawa, niż ludzie o odmiennej strukturze osobowości. To dosyć ponure przypuszczenie nie znalazło jednak przekonującego potwierdzenia w przeprowadzonych badaniach. Rezygnując z drobiazgowej ich rekonstrukcji, odnotujmy najważniejsze ustalenia końcowe.

Po pierwsze, badania wykazały, że czynniki określane jako „społeczno-subiektywne” odgrywają bardzo istotną rolę w kształtowaniu się postaw wobec prawa. Po drugie, jak już było wspomniane, badania w znacznym stopniu sfalsyfikowały tezę o istnieniu związku między postawą legalistyczną a autorytarnym charakterem osobowości. W to miejsce Podgórecki zaproponował hipotezę inną, znacznie ciekawszą: „Da się, być może, stwierdzić (dokładniejsze techniki umożliwią znaczniejszą subtelność semantyczną), że osoby o postawie autorytarnej istotnie wykazują większy respekt dla prawa, lecz odnosić się to będzie tylko do respektu opartego na strachu lub na formalnej dyrektywie [...]. Natomiast inne rodzaje respektu dla prawa wiązać się będą z postawami nie wykazującymi poczucia zagrożenia”²⁸. Dochodzi tutaj do istotnego przekonstruowania perspektywy badawczej, gdyż szacunek dla prawa przestaje być rozpatrywany w kategoriach zero-jedynkowych, sprowadzających rzecz do różnicy między przestrzeganiem a nieprzestrzeganiem norm prawnych. Odsłania się tym samym możliwość innego sposobu tematyzowania problematyki prestiżu prawa, w której jest miejsce na różnicowanie sposobów jego przestrzegania. Z tym łączy się ostatnie z zapowiedzianych ustaleń końcowych, tj. sformułowana przez Podgóreckiego hipoteza trójstopniowego działania prawa²⁹. Wedle polskiego socjologa to, jak teksty prawne są przekładane na konkretną praktykę, zależy od trzech czynników: ustroju społecznego, podkultury prawnej oraz typu osobowości człowieka stosującego przepisy.

27 A. Podgórecki, *Socjologia prawa*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962, s. 67. Zob. także: A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, dz. cyt., s. 38–39.

28 A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, dz. cyt., s. 166.

29 Zob. tamże, s. 175–187. Zob. także: A. Podgórecki, *Zarys socjologii prawa*, PWN, Warszawa 1971, s. 417–440; A. Podgórecki, *Socjologiczna teoria prawa*, przekł. Ł. M. Kwaśniewska, R. Smogór, Interart, Warszawa 1998, s. 24–36; A. Pieniążek, M. Stefaniuk, *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Kraków 2005, s. 160–163.

Ustrój społeczny ujmowany jest tu szeroko i składa się na niego nie tylko ogół przepisów konstytucyjnych danego państwa, lecz również dominujące rozumienie sprawiedliwości oraz faktycznie istniejący układ sił społecznych. Podkultura to z kolei wyodrębniana wedle różnych kryteriów (np. instytucjonalnego lub geograficznego) regionalna specyfika społeczno-środowiskowa. Podobnie jak to ma miejsce w przypadku czynników ustrojowych, również te podkulturowe są wysoce niejednorodne. W ramach systemu prawa działa wiele wyróżnianych na rozmaitym poziomie ogólności i wedle różnych kryteriów podkultur prawnych. Pojęcie to można odnosić do sposobu funkcjonowania całych środowisk prawniczych (np. do polskich sędziów lub prokuratorów), a można do konkretnych placówek (np. do konkretnie wskazanego sądu okręgowego). W każdej takiej podkulturze wykształcają się bowiem pewne oddziałujące na funkcjonujące w jej ramach jednostki mechanizmy postępowania. Trzeci wymienionych wyżej czynników – tj. osobowość tego, kto prawo stosuje – określa Podgórecki mianem „czynnika niewidocznego”, jako że rzadko jest on ujawniany i problematyzowany.

Zaznaczmy przy tym, że z dokonywanych przez Podgóreckiego ustaleń oraz podawanych przez niego przykładów wynika, iż hipoteza trójstopniowego działania prawa odnoszona jest tak do jego przestrzegania przez „zwykłych” obywateli, jak i do sposobu jego stosowania przez prawników. Aby uniknąć nieporozumień, podkreśliły też, że rzeczona hipoteza nie ma charakteru normatywnego, lecz deskryptywny. Nie o to zatem chodzi Podgóreckiemu, by wskazywać, jakie czynniki powinny być uwzględniane w procesie stosowania prawa, lecz o to, co faktycznie wpływa na wynik interpretacji przepisów prawnych.

Istotnym elementem badań prowadzonych przez Podgóreckiego jest to, że jakkolwiek dokonuje on falsyfikacji stawianej początkowo hipotezy o związku między autorytarnym typem osobowości a stopniem posłuchu dla prawa, to nie rezygnuje z traktowania kategorii „osoba o charakterze autorytarnym” jako ważnego punktu odniesienia, posługując się nią – jak się wydaje – zamiennie z kategorią „zwolennik filozofii niepewności i zagrożenia”³⁰ (przeciwstawiany zwolennikowi „filozofii ufności i życzliwości w stosunku do innych”³¹). Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której niechętny teoretycznej spekulacji badacz, podkreślający mocno znaczenie empirycznego osadzenia formułowanych twierdzeń, wskazuje, że rozumienie wyników

30 A. Podgórecki, *Prestiż prawa*, dz. cyt., s. 40.

31 Tamże.

stosowania prawa powinno uwzględniać wskazaną wyżej różnicę między dwoma typami postaw ludzkich.

Zestawiając empiryczne ustalenia dokonane przez Podgóreckiego z antropologią filozoficzną Fromma odnotujmy kilka „nici” scjalających te perspektywy. Po pierwsze, wydaje się, że stosowany przez tych badaczy podział postaw na dwie zasadniczo odmienne grupy jest dalece podobny. Sygnalizowany wyżej brak stabilności w określaniu przez autora *Prestiżu prawa* charakteru negatywnego, a więc owo przechodzenie od osobowości autorytarnej do osobowości zdominowanej przez nieufność i poczucie zagrożenia, na gruncie filozofii Fromma pozwala się zinterpretować jako ruch między wskazywaniem jednego z konkretnych mechanizmów ucieczki od wolności, a wskazywaniem samej tendencji do uciekania. Tendencja taka może znaleźć swoje ujście również w innych niż autorytaryzm postawach, jak na przykład konformizm lub narcyzm. Po drugie, twierdzenie Fromma, że wybór między regresywnym a progresywnym budowaniem więzi ze światem przekłada się na sposób realizowania bardzo wielu najrozmaitszych czynności i praktyk, zdaje się dobrze pasować do konstatacji Podgóreckiego, wedle której możemy się spodziewać różnic w sposobie respektowania prawa, związanych z przyporządkowaniem do jednego z dwóch podstawowych typów osobowości społecznej. Po trzecie, wypracowane przez Fromma pojęcie charakteru społecznego pasuje do tego, co Podgórecki pisze o działaniu podkultury prawnej.

4 Jerzego Wróblewskiego badania sądowego stosowania prawa

Przechodząc do Wróblewskiego, zaznaczmy na początku dwie podstawowe odmienności w stosunku do zarysowanej wyżej perspektywy Podgóreckiego. Pierwsza z nich polega na tym, że o ile w przypadku autora *Prestiżu prawa* mamy do czynienia z badaniami empirycznymi, o tyle ustalenia dokonane przez Wróblewskiego mają charakter analityczny. Łódzki teoretyk wypracował siatkę pojęć składającą się na rozbudowany model sądowego stosowania prawa. Z takim obszarem odniesienia łączy się druga zasadnicza różnica: Wróblewski nie zajmuje się postawą wobec prawa przejawianą przez wszystkich członków społeczeństwa, lecz tylko postawą przyjmowaną przez prawników, zwłaszcza zaś sędziów.

Nie decydując się dokonać tutaj rekonstrukcji całego modelu stworzonego przez Wróblewskiego, skoncentruję się na kluczowej z punktu widzenia interesującego mnie tematu kwestii ideologii stosowania prawa. Czytamy o niej: „Poglądy na temat tego, jak sędzia powinien

podejmować decyzje wraz z ewentualnym uzasadnieniem formułowanych postulatów, nazywamy «ideologią sądowego stosowania prawa». Poglądy bowiem, jak sędzia ma decydować, czemu ma służyć prawo, jego stosowanie czy też konkretna decyzja, dają się uporządkować w postaci modelowej w pewne całości”³². Autor ten wyróżnia trzy modelowe typy ideologii: związanej decyzji sądowej, swobodnej decyzji sądowej oraz praworządnej decyzji sądowej³³. Rozróżnienie to ma dla nas centralne znaczenie, albowiem to właśnie w kontekście krytyki zwolenników ideologii związanej decyzji sądowej przywołuje Wróblewski Fromma, pisząc: „Konformizm, który charakteryzuje wyznawców ideologii związanej decyzji sądowej, jest postacią mimetyzmu społecznego, jest to mechaniczny konformizm, który można traktować jako jeden z mechanizmów społecznych «ucieczki od wolności»”³⁴. Wróblewski nie rozwija tej myśli, odsyłając jednak w przypisie do punktu trzeciego, rozdziału piątego *Ucieczki od wolności*, a więc do fragmentu traktującego o mechanicznym konformizmie jako jednym z trzech opisywanych w tej książce typów ucieczki. Jako że Wróblewski poprzestaje na samej tylko sygnalizacji, nie wiemy jak dokładnie łódzki teoretyk widzi ową prawniczą wersję ucieczki od wolności. Aby spróbować rzecz jakoś rozjaśnić, powiedzmy krótko czym charakteryzują się wskazane trzy typy ideologii.

Ideologia związanej decyzji sądowej, łączona przez Wróblewskiego z pozytywizmem prawniczym, cechuje się postrzeganiem prawnika jako swoistego trybiku w skomplikowanej maszynerii, całkowicie determinującej jego działanie. Podmiotowość stosującego prawo jurysty nie odgrywa tu większego znaczenia, przynajmniej tak długo, jak długo nie skutkuje ona wyłamywaniem się z jedyne go sposobu działania. Wróblewski pisze o tej ideologii w następujących słowach: „Decyzja sądowa ma mieć charakter «mechaniczny», sprowadzony do prostych rozumowań sylogistycznych, wykluczających elementy wartościowania sędziowskiego. Sędzia, jako monteskiuszowskie «usta ustawy», ma rolę całkowicie bierną, natomiast system prawa zawierający normy, na podstawie których zapadają decyzje, charakteryzuje cały szereg cech. A więc przedstawia się on jako system w znacznej mierze skodyfikowany, niesprzeczny, zupełny w sensie niezawierania luk i wystarczający do rozstrzygnięcia każdego

32 J. Wróblewski, *Wartości a decyzja sądowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1973, s. 19.

33 Zob. tamże, s. 18–26.

34 Tamże, s. 90. Zob. także: J. Wróblewski, *Sądowe stosowanie prawa*, PWN, Warszawa 1988, s. 395.

zagadnienia prawnego w drodze prostych zabiegów «logicznych»³⁵.

Ideologia swobodnej decyzji sądowej zakłada radykalnie odmienny obraz procesu stosowania prawa. O ile bowiem ideologia decyzji związanej cały ciężar rozstrzygnięcia pokłada w treści przepisów prawnych, o tyle tutaj dochodzi do radykalnego przesunięcia sprawczości na sędziego. Wróblewski pisze o tym następująco: „[...] celem stosowania prawa według tej ideologii stałoby się optymalne dostosowanie decyzji do potrzeb szeroko rozumianego «życia». Środkiem do osiągnięcia takiej wartości naczelnej byłyby nader zróżnicowane oceny sędziowskie związane z rozumieniem i hierarchizacją tych potrzeb w konkretnych sytuacjach podejmowania decyzji. A więc jako tego rodzaju środki należy wymienić oceny słuszności, sprawiedliwości, moralności, celowości politycznej, celowości ekonomicznej, itp.»³⁶. Ideologia swobodnej decyzji sądowej oznacza więc swoiste rozpuszczenie prawa w innych systemach normatywnych, czy też sprowadzenie go do pozycji pewnej wierzchniej warstwy mechanizmów bardziej fundamentalnych. Wydaje się więc, że jako taka łączy się ona z brakiem wiary w realne działanie prawa.

Między tymi dwoma skrajnościami znajduje się rozwiązanie pośrednie, o którym czytamy: „Ideologia praworządnej decyzji sądowej, postulując decyzje praworządne, akceptuje nacisk położony przez ideologię związanej decyzji sądowej na ścisłe przestrzeganie prawa obowiązującego, ale odrzuca fałszywy obraz sądowego stosowania prawa, jaki daje pozytywizm prawniczy. Ideologia praworządnej decyzji sądowej na podstawie analiz opisowych i teoretycznych widzi rolę ocen w procesie sądowego stosowania prawa i uznaje pod tym względem krytykę ujęć pozytywistycznych, jaką przeprowadza ideologia swobodnej decyzji sądowej. Jednak, wbrew tej ostatniej ideologii, nie postuluje się tutaj swobody ocen i odrzuca stanowczo możliwość odchodzenia od przestrzegania prawa obowiązującego»³⁷. A zatem podstawową cechą ideologii praworządnej jest łączenie momentów zdeterminowania i wolności. Odrzuca się tu zarówno taką wizję stosowania prawa, wedle której jurysta jest tylko trybikiem w skomplikowanym mechanizmie, jak i taką, która redukuje rządy prawa do rządów prawników.

Jak można zatem interpretować wskazane przez Wróblewskiego zestawienie ideologii związanej decyzji sądowej z opisywaną przez Fromma postawą uciekania od wolności? W obu tych sytuacjach

35 J. Wróblewski, *Wartości a decyzja sądowa*, dz. cyt., s. 20–21.

36 Tamże, s. 22–23.

37 Tamże, s. 25.

dochodzi do działania, które ma minimalizować odpowiedzialność jednostki za podejmowane decyzje³⁸. Przy takim ujęciu procesu stosowania prawa znika bowiem sędzia jako podmiot. Znika więc również podmiotowy charakter relacji między sędzią i podsądnym³⁹. Obie porównywane sytuacje charakteryzują się też tym, że wybiera się w nich rozwiązanie, które pozornie tylko zapewnia bezpieczeństwo. Jak bowiem mechaniczny konformizm w ostatecznym rachunku prowadzi do zwiększenia poczucia zagrożenia⁴⁰, tak zasłanianie się przez sędziego argumentacją wpisującą się w ideologię związanej decyzji sądowej, zwiększa ryzyko przeoczenia najbardziej optymalnej i rozsądnej interpretacji. W obu wreszcie sytuacjach widoczne jest zdominowanie postępowania przez nihilistyczny brak wiary – w pierwszym przypadku we własne myślenie, w drugim zaś w prawo jako rozsądny i autentycznie dyskursywny sposób regulacji relacji między ludźmi.

W stosunku do zaproponowanego przez Wróblewskiego porównania można postawić zarzut przemilczenia istotnej różnicy. Charakteryzując mechaniczny konformizm, Fromm mówi bowiem przede wszystkim o takiej sytuacji, w której ktoś, będąc przekonany o samodzielnności własnego myślenia, w rzeczywistości reprodukuje przygotowane już przez otoczenie przekonania⁴¹. Przeciwnie natomiast rzecz wygląda przy krytyce ideologii decyzji związanej – najistotniejsze wydaje się tam bowiem to, że sędzia sprowadza swoją rolę do reprodukcji gotowych odpowiedzi (sędzia jako usta ustawy), mimo iż w rzeczywistości takie konkretne, tj. zindywidualizowane podmiotowo i przedmiotowo odpowiedzi nie istnieją, lecz każdorazowo muszą być w ramach wyznaczonych przez prawo wypracowane. Różnica ta jawi się jednak jako mniej istotna, jeśli wziąć pod uwagę, że – z jednej strony – wzorce naśladowane przy zachowaniu postawy mechanicznego konformizmu nierzadko są tylko wyobrażeniami co

38 Na temat dwóch strategii przedstawiania procesu podejmowania decyzji przez prawnika, tj. takiej, która zasłania zakres jego dyskrecyjnej władzy i związanych z nią dylematów, oraz takiej, która to odsłania, interesująco i szeroko pisze Przemysław Kaczmarek (zob. P. Kaczmarek, *Tożsamość prawnika jako wykonawcy roli zawodowej*, LexisNexis, Warszawa 2014).

39 Zob. Z. Bańkowski, *W przestrzeni sądownictwa: sędzia i niepokój spotkania*, przekł. M. Pichlak, [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Lokalny a uniwersalny charakter interpretacji prawniczej*, red. P. Kaczmarek, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

40 Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 196–197.

41 Zob. tamże, s. 179–186.

do treści oczekiwań otoczenia, oraz że – z drugiej strony – również w prawie funkcjonują wzorce rozstrzygania spraw określonego typu. Uniknięcie pułapki konformizmu nie na tym jednak polega, by istniejące w życiu społecznym i praktyce prawniczej schematy próbować ignorować, lecz na tym, by nie zastępować nimi własnego myślenia oraz nie ukrywać roli wartościowania i związanego z nim wybierania. W takim ujęciu sądowe stosowanie prawa jawi się jako praktyka wymagająca łączenia rutyny i schematyczności z podejściem twórczym i refleksyjnym, przy czym owa twórczość i refleksyjność nie temu ma służyć, by wykraczać poza grę w prawo, ale temu, by urzeczywistnić najlepszą jej wersję⁴².

Aby popробować jeszcze możliwości rozwijania podpowiedzianej przez Wróblewskiego analogii, spojrzmy z punktu widzenia filozofii Fromma na dwa spory teoretycznoprawne. Obydwa dotyczą kwestii interpretacji, tyle że pierwszy koncentruje się na aspekcie operatywnym, zaś drugi na wymiarze ontologicznym.

Przechodząc do omówienia pierwszego z nich, odnotujmy, że oprócz ideologii stosowania prawa, Wróblewski wyróżnia jeszcze ideologie sądowej wykładni operatywnej. Pojęcia te są mocno ze sobą związane, ale dotyczą innych poziomów analizy działania sądu. O ile bowiem ideologia stosowania prawa odnosi się do tego, w jakim stopniu sędzia jest zdeterminowany przez treść aktów prawnych, o tyle ideologia wykładni operatywnej dotyczy wartości lub dyrektyw, jakie interpretujący prawo jurysta powinien uwzględnić. Mówiąc inaczej, ideologia wykładni ukierunkowuje stosującego prawo sędziego, tak na etapie heurystyki, jak i przy konstruowaniu uzasadnienia podjętej decyzji⁴³.

Wróblewski wyróżnia dwa typy ideologii wykładni, tj. statyczny i dynamiczny⁴⁴. Wedle pierwszego z nich podstawowymi wartościami, jakie sędzia powinien uwzględnić są stałość prawa oraz pewność i bezpieczeństwo prawne. Oznacza to, że znaczenie przepisów prawnych ma być stabilne i jako takie nie może ulegać modyfikacji na poziomie ich stosowania. Inaczej wygląda to w ideologii dynamicznej, która „[...] podkreśla nieuchronną i potrzebną zmienność znaczenia

⁴² Obecne w polskiej literaturze prawniczej poglądy na temat różnych modeli refleksyjności w procesie stosowania prawa można prześledzić w: P. Jabłoński, M. Pichlak, *Miejsce refleksji krytycznej w instytucjonalnej wiedzy o prawie*, „Principia” 2013, tom LVII–LVIII, s. 269–295.

⁴³ Zob. J. Wróblewski, *Rozumienie prawa i jego wykładnia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1990, s. 93.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 93–97.

reguł prawnych i odkrywanie ich, względnie współtworzenie, uznaje za zadanie interpretatora”⁴⁵. Nadrzędną wartością wedle tego podejścia jest adekwatność prawa do potrzeb konkretnej sytuacji. Wydaje się, że może to być rozumiane na dwa zasadniczo odmienne sposoby. Po pierwsze, można więc upatrywać w tym przyzwolenia na instrumentalizację prawa, wychodząc tym samym poza wewnętrzną, jurydyczną perspektywę. Tak ujęta dynamiczna ideologia wykładni jest więc w bezpośredni sposób związana z ideologią swobodnej decyzji sądowej i jako taka oznacza brak wiary w prawo. Po drugie jednak, można też przyjmować dynamiczną ideologię wykładni, pozostając w środku wewnętrznego, prawniczego punktu widzenia. Przy takim spojrzeniu ideologia dynamiczna jawi się jako podejście bliskie temu, o którym w innym języku mówi tradycja hermeneutyczna, wskazująca na to, że zastosowanie jest częścią rozumienia⁴⁶. Element dynamiczny nie może oznaczać tu wyjścia poza ramy dopuszczalne przez prawniczą wspólnotę interpretacyjną, czy też – w nieco innym ujęciu – przez uczciwego i profesjonalnie przygotowanego prawnika. Z ideą praworządności pogodzić można tylko drugie z odnotowanych ujęć ideologii dynamicznej.

Wybór między tymi ideologiami znajduje swoje przełożenie na sposób przeprowadzania wykładni prawa. Ujmując rzecz z grubsza, w polskim prawoznawstwie przyjęło się wprowadzone przez Wróblewskiego wyróżnienie reguł wykładni pierwszego i drugiego stopnia. Do pierwszej grupy należą reguły wykładni językowej, systemowej i funkcjonalnej⁴⁷. Reguły językowe traktują prawo jako tekst; systemowe – jako pewną złożoną i uporządkowaną strukturę, w której znaczenie poszczególnych elementów zależy również od usytuowania względem innych; wreszcie reguły funkcjonalne traktują prawo jako element większej, społecznej całości. Przykładem reguły językowej jest dyrektywa zakazująca przyjmować tego samego znaczenia dla dwóch różnych wyrażen (zakaz wykładni synonimicznej), czy dyrektywa nakazująca przyporządkować wyrażeniu takie znaczenie, jakie ma ono w języku potocznym, gdy nie nadano mu innego w języku prawnym, prawniczym lub innym języku specjalistycznym. Jako ilustracja reguły systemowej może służyć dyrektywa, nakazująca przyjmować taką interpretację przepisu, która najlepiej realizuje zasady danej gałęzi prawa oraz całego systemu. Wreszcie, w roli przykładów

⁴⁵ Tamże, s. 94.

⁴⁶ Zob. J. Stelmach, *Współczesna filozofia interpretacji prawniczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 47–85.

⁴⁷ Zob. J. Wróblewski, *Sądowe stosowanie prawa*, dz. cyt., s. 128–149.

reguł funkcjonalnych można wskazać takie dyrektywy, jak: brania pod uwagę społecznych konsekwencji przyjętej interpretacji, odrzucania wykładni prowadzącej do rezultatów absurdalnych, czy też uwzględniania celu, jakiemu ma służyć dana instytucja.

Reguły drugiego stopnia dotyczą natomiast obchodzenia się z dyrektywami stopnia pierwszego. Choć w nauce prawa i orzecznictwie istnieje daleko idąca zgodność co do kształtu reguł pierwszego stopnia (co oczywiście nie oznacza zupełnego braku kwestii spornych), to nie ma już takiego porozumienia – również na poziomie praktyki stosowania prawa – co do reguł drugiego stopnia. W szczególności kontrowersje budzi problem, który za Tomaszem Spyra możemy określić wyborem między modelem subsydiarności a modelem zupełności⁴⁸. Wedle pierwszego z nich, warunkiem zastosowania reguł systemowych jest brak jednoznacznego wyniku wykładni językowej, zaś warunkiem zastosowania wykładni funkcjonalnej pozostawienie niejasności na gruncie wykładni językowej i systemowej. A zatem wykładnia systemowa i funkcjonalna służy do wyboru jednej z kilku wersji dopuszczalnych na gruncie wykładni językowej. Inaczej mówiąc, jeśli wykładnia językowa nie budzi wątpliwości, reguły systemowe, a zwłaszcza funkcjonalne, nie mają zastosowania. Natomiast wedle modelu zupełności proces wykładni zakończony jest dopiero wtedy, gdy proponowana interpretacja przepisów została oceniona z punktu widzenia wszystkich trzech typów reguł⁴⁹. Jak łatwo się domysleć, wybór między tymi modelami łączy się ściśle z rozstrzygnięciem między statyczną a dynamiczną ideologią wykładni.

Spór ten znajduje swój odpowiednik na poziomie ontologicznym⁵⁰. Z jednej bowiem strony, znana jest taka wizja prawa, wedle której relacja między nim a interpretującym jurystą opiera się na ścisłej separacji podmiotu i przedmiotu poznania. W takim ujęciu

⁴⁸ Zob. T. Spyra, *Granice wykładni prawa. Znaczenie językowe tekstu prawnego jako granica wykładni*, Wolters Kluwer – Zakamycze, Kraków 2006, s. 133–136.

⁴⁹ W związku z ograniczonymi ramami artykułu pozwałam tu sobie na pewne uproszczenia. W szczególności pomijam problematykę stosowania prawnych reguł inferencyjnych oraz kwestię znaczenia rodzaju założonej semantyki.

⁵⁰ Zob. M. Zirk-Sadowski, *Pozytywizm prawniczy a filozoficzna opozycja podmiotu i przedmiotu poznania*, [w] *Studia z filozofii prawa*, tom 1, red. J. Stelmach, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001; M. Zirk-Sadowski, *Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998; T. Spyra, *Granice wykładni prawa*, dz. cyt., s. 173–183.

znaczenie tekstu jest czymś gotowym w momencie zakończenia działań prawodawczych, zaś zadanie obsługi prawnej polega na dotarciu do tego gotowego już znaczenia. Z drugiej jednak strony, obecna jest w naukach prawnych również taka wizja prawa, wedle której jego interpretacja ma charakter współkonstrytuujący, czy też optymalizujący. Znaczenie tekstu prawnego nie jest tu czymś gotowym w momencie wejścia danego aktu w życie, lecz czymś, co jest współtworzone w procesie interpretacji. W takim bliskim perspektywie hermeneutycznej ujęciu jakość prawa po części więc zależy od jakości pracy stosujących je prawników.

Jeśli zaakceptować wskazane przez Wróblewskiego przyporządkowanie ideologii związanej decyzji sądowej do opisywanej przez Fromma postawy mechanicznego konformizmu, to rodzi się pokusa, by na zarysowane wyżej kontrowersje również spojrzeć z punktu widzenia antropologii Fromma. Wydaje się bowiem, że tak kwestia wyboru między statyczną a dynamiczną ideologią wykładni, jak i problematyka ontologicznego statusu prawa, bezpośrednio wiąże się z zagadnieniem ideologii decyzji sądowej⁵¹. Gdyby więc konsekwentnie pójść za zasygnalizowanym przez Wróblewskiego tropem, to uzyskujemy perspektywę interpretacyjną dla dwóch przeciwstawnych podejść do procesu stosowania prawa. Ideologia związanej decyzji sądowej łączy się z przyznaniem prymatu ujęciu statycznemu, przyjmowaniem modelu subsydiarności reguł wykładni oraz ścisłym separowaniem podmiotu od przedmiotu poznania. Prawo funkcjonuje tu na podobieństwo martwej rzeczy, zaś rola prawnika przypomina funkcję trybiku w maszynie lub zachowanie bałwochwalcy. Swoistej reifikacji ulega zatem nie tylko prawo (przykładem takiego podejścia jest krytykowany przez Ewę Łętowską tekstocentryzm⁵²), lecz również prawnik. Na drugim biegunie znajduje się takie podejście, które przyznaje prymat ideologii dynamicznej i modelowi zupełności, dobrze korespondujące z ontologią prawa, osłabiającą granicę między podmiotem a przedmiotem poznania. W takim ujęciu prawo jest nie tyle rzeczą, ile wymagającym twórczego i refleksyjnego podejścia procesem, zaś spełnianie przez prawnika określonych wymogów podmiotowych staje się koniecznym warunkiem optymalnego funkcjonowania prawa.

51 Zob. J. Wróblewski, *Rozumienie prawa i jego wykładnia*, dz. cyt., s. 95. Wskazane uwikłanie nie oznacza oczywiście, że wszystkie reguły interpretacyjne bazują na określonych rozstrzygnięciach z zakresu ideologii decyzji sądowej i ideologii wykładni (zob. tamże, s. 96–97).

52 Zob. E. Łętowska, *Bariery naszego myślenia o prawie w perspektywie integracji z Europą*, „Państwo i Prawo” 1996, nr 4–5.

5 Trzy typy postaw wobec prawa

Dokonane przez Wróblewskiego przyporządkowanie ideologii związanej decyzji sądowej do jednego z mechanizmów ucieczki od wolności, tj. do mechanicznego konformizmu, jest bez wątpienia zabiegiem wysoce ryzykownym teoretycznie, a pewnie też wymagającym dodatkowych założeń i zastrzeżeń. Gdyby jednak pójść jeszcze parę kroków za tym interesującym tropem, to można zastanowić się nad przyporządkowaniem pozostałych dwóch wyróżnianych przez łódzkiego teoretyka ideologii sądowego stosowania prawa do określonych pojęć z antropologii filozoficznej Fromma. I tak, wydaje się, że ideologia swobodnej decyzji sądowej pasuje do narcyzmu (sędzia nie wierzy w „normatywną rzeczywistość” prawa, „rozpuszcza” je we własnych preferencjach, oczekiwaniach i wartościowaniach), ewentualnie do autorytaryzmu (relacja władzy między sędzią a podsądnym przestaje być zapośredniczona przez prawo; sędzia staje się bardziej osobą wydającą rozkazy, niż kimś strzegącym funkcjonującego na podobieństwo zbioru obietnic porządku prawnego). Ideologia swobodnej decyzji sądowej prowadzi do swoistego prawniczego nihilizmu, gdyż przedmiot poznania jest tu pochłaniany przez podmiot, znika więc prawo jako realnie działający system normatywny. W tym sensie możemy mówić o postawie nihilistycznej.

Kiedy była mowa o przyporządkowaniu ideologii związanej decyzji sądowej do mechanicznego konformizmu, podejście takie zostało połączone z postawą bałwochwalczą. Tam z kolei znika podmiot poznania. Zauważmy jednak teraz, że postawy nihilistyczna i bałwochwalcza mogą się dopełniać, w tym mianowicie sensie, że nihilistyczne traktowanie prawa może posługiwać się i zasłaniać bałwochwalczą retoryką. Bałwochwalcza widzi tylko selektywnie stosowaną wykładnię językową i jej wynik nazywa prawem. Argumenty systemowe i funkcjonalne, biorące pod uwagę całość prawa i uwzględniające cel określonych instytucji prawnych⁵³, wprowadzające elementy ideologii dynamicznej do interpretacji oraz odsłaniające współodpowiedzialność prawników za kształt porządku prawnego są przez niego pomijane.

Wreszcie ideologia praworządnej decyzji sądowej pozwala się przyporządkować do tego, co Fromm opisuje jako odpowiedź progresywną. W tym wypadku można mówić o postawie wiary w prawo, czy też

53 Bardzo dobrą krytyką podejścia formalistycznego, bliskiego temu, co w niniejszym artykule określam mianem postawy bałwochwalczej, jest praca Marcina Matczaka (zob. M. Matczak, *Summa iniuria. O błędzie formalizmu w stosowaniu prawa*, Scholar, Warszawa 2007).

o postawie autentycznego szacunku dla prawa. Szacunek taki zakłada pewną dialektykę pasywności i aktywności, niezbędną do zachowania równowagi między podmiotem i przedmiotem poznania. Postawa taka jest przeciwstawiana tak nihilizmowi, jak i bałwochwalstwu. Praca prawnika wymaga w takim ujęciu łączenia elementów rutyny i schematyczności z podejściem twórczym i refleksyjnym. Samo prawo przestaje tu być postrzegane jako zbiór tekstów, a zaczyna jako wynik gry toczony, z jednej strony, między poszczególnymi prawnikami, z drugiej zaś, między nimi wszystkimi a „piszącym” teksty prawne prawodawcą, przy czym podmioty te wzajemnie się ograniczają.

Sygnalizowane przez Wróblewskiego przyporządkowanie ideologii stosowania prawa i typu osobowości, a także opisywane przez Podgóreckiego uwikłanie sposobu przestrzegania prawa w zmienne subiektywne, wreszcie – quasitranscendentalna funkcja charakteru w antropologii Fromma – wszystko to skłania do częściowego przekierowania uwagi z teoretycznoprawnych sporów epistemologicznych na kwestie z zakresu psychologii (jednostki i społeczeństwa) oraz etyki. Być może różnica między opisywanymi przez Fromma a wskazywanymi przez Podgóreckiego i Wróblewskiego dwoma typami odpowiedzi na sytuację egzystencjalną człowieka ma bardziej istotne znaczenie dla rozumienia sposobu obchodzenia się z prawem niż niejeden dobrze ugruntowany spór epistemologiczny.

Aby uniknąć nieporozumień, odnotujmy jeszcze jedną kwestię. Proponowany tu sposób łączenia perspektywy Fromma z problematyką dotyczącą stosowania prawa nie jest żadną próbą przemycania myślenia prawno-naturalnego. Wbrew temu, jak stawał sprawę Wróblewski, sądzę, że pozytywizm prawniczy nie musi łączyć się tylko z ideologią związanej decyzji sądowej, lecz może także z tym, co łódzki teoretyk określał mianem ideologii praworządnej. Wstrzymując się tutaj od wchodzenia w skomplikowaną dyskusję między pozytywizmem prawniczym (a raczej pozytywizmami), doktrynami prawa natury oraz kierunkami wpisującymi się w tzw. trzecią drogę⁵⁴, próbowałem przyrzeć się owym wskazywanym przez Podgóreckiego „ukrytym czynnikom” wpływającym na proces stosowania prawa. Myśl Fromma wydaje mi się dostarczać dobrego ugruntowania filozoficznego na rzecz twierdzeń formułowanych przez znakomitych praktyków, takich jak Ewa Łętowska, Marek Safjan czy Adam Strzembosch, którzy podkreślają, że prawidłowe działanie prawa wymaga od jurysty nie tylko znajomości przepisów i orzecznictwa, lecz również

54. Zob. S. Wronkowska, Z. Ziemiński, *Zarys teorii prawa*, Ars boni et aequi, Poznań 2001, s. 46–80.

O znaczeniu czynników osobowościowych w procesie stosowania prawa

takich cech, jak: refleksyjność, odwaga czy gotowość do twórczego i zarazem zgodnego z regułami sztuki prawniczej rozwiązywania problemów. Wydaje się, że bez tych cech szacunek dla prawa skazany jest na ześlizgiwanie się bądź to w nihilistyczne lekceważenie, bądź to w bałwochwalczą reifikację, przy czym przeciwieństwo tych dwóch skutków jest raczej pozorne.

Psychoanalityczna hermeneutyka polityki – inspiracje Frommowskie¹

ABSTRAKT

Niniejszy artykuł zawiera w istocie dwa wątki. Pierwszy, stanowiący tło dla kolejnego, traktuje o specyfice poznania humanistycznego i jego filozoficznym uprawomocnieniu. Te rozważania prezentowane są jako uzasadnienie dla metodologii politologicznego interpretacjonizmu oraz przesłanka jego wzbogacenia pojęciowością zaczerpniętą z psychoanalizy kulturowej Fromma. Autor, odwołując się do antypozytywistycznego przełomu w humanistyce, identyfikuje wątki tej tradycji metodologicznej zarówno w psychoanalizie, jak i podejściu interpretacjonistycznym. Następnie prezentuje kluczowe pojęcia Frommowskiej psychoanalizy, by zaproponować bazującą na nich procedurę analityczną, mieszczącą się w rodzinie interpretacjonistycznych metodologii.

1 Wstęp

Choć polityka i władza, jako stale obecne elementy życia zbiorowego, są przedmiotem ludzkiej refleksji niemal od zarania jej dziejów, to stosunkowo długo trwało zanim z owej refleksji wyodrębniła się samodzielna dyscyplina naukowa. Od samych jej narodzin i poprzez wszystkie etapy rozwoju towarzyszyły jej spory o status naukowy i związane z nimi kontrowersje teoretyczne i metodologiczne. Nader optymistyczne postulaty ontologicznej i metodologicznej stałości, formułowane jeszcze przez fundatorów rewolucji behawioralnej, wydają się współcześnie ustępować miejsca mniej lub bardziej akceptującej postawie wobec metodologicznego pluralizmu dyscypliny. Nieusuwalne – zdaniem autora – kontrowersje metodologiczne w obrębie politologii wynikają bowiem ze specyfiki jej przedmiotu – polityki.

Jakkolwiek definiowana będzie polityka, należy ją z pewnością rozumieć jako formę ludzkiej aktywności. Oznacza to, że polityka jest nierozzerwalnie związana z działaniem człowieka, w tej czy innej formie zakłada obecność i aktywność ludzkiego substratu, oznacza jego intencjonalne i świadome interwencje w rzeczywistość pozapodmiotową. Kierunek owej interwencji nie jest rzecz jasna przypadkowy. Stanowią o nim subiektywne wyobrażenia działającego podmiotu

- 1 Artykuł stanowi zmodyfikowaną, poprawioną i uzupełnioną wersję publikacji *Psychoanaliza Fromma jako wariant podejścia interpretacjonistycznego*, która ukazała się w czasopiśmie „Transformacje” (2011, nr 1–2, s. 70–92).

odnośnie rzeczywistości zastanej i tej antycypowanej jako optymalna i pożądana. Innymi słowy, każde działanie podejmowane przez podmiot aktywny w polu polityki opiera się na złożonym systemie sądów opisowych, ewaluatywnych i normatywnych, wyznaczających pożądaną kierunek działania. Politologiczna analiza powinna zatem koncentrować się na punkcie widzenia aktora politycznego i z tej perspektywy wyjaśniać, czy też próbować zrozumieć treść i dynamikę działań podejmowanych przez aktorów. Stanowisko takie, zwane w politologii interpretacjonizmem², nie jest oczywiście rozstrzygające, lecz stanowi tylko jedną z wielu perspektyw teoretycznych w jej obrębie, w której funkcjonuje cały wachlarz możliwych strategii interpretacyjnych i umożliwiających je konstrukcji teoretycznych. Jedną z takich konstrukcji może stanowić perspektywa psychoanalityczna, a w jej ramach psychoanaliza kulturowa Ericha Fromma, która w powiązaniu z politologicznym interpretacjonizmem z powodzeniem zasilić może arsenał teoretyczny refleksji nad polityką.

Niniejszy artykuł stanowi próbę uprawomocnienia powyższego stanowiska oraz zarysowania sposobu wykorzystania aparatu pojęciowego Fromma. Pierwszy ze sformułowanych tak celów wymaga oczywiście odwołania się do refleksji filozoficznej, która stanowić będzie pierwszą część prowadzonych tu rozważań. Zagadnienie to z pewnością zasługuje na znacznie bardziej rozbudowaną refleksję, niż będzie to miało miejsce poniżej, niemniej ograniczenia artykułu zmuszają do skondensowanego podjęcia zagadnienia.

2 Humanistyczne rozumienie – geneza

Refleksja aspirująca do miana naukowego opisu danego elementu rzeczywistości powinna cechować się określonymi atrybutami, które stanowią pochodną rozstrzygnięć ontologicznych i epistemologicznych. W momencie gdy rzeczywistość społeczna stawała się przedmiotem systematycznej refleksji naukowej, filozoficzne rozstrzygnięcia w tym zakresie były już mocno ugruntowane i przyczyniły się do spektakularnego rozwoju nauk przyrodniczych i ścisłych. Jeden z jej istotnych elementów jest spadkiem po filozofii Kartezjusza. Chodzi

2 Poglębiona charakterystyka podejścia interpretacjonistycznego zaprezentowana została w oryginalnej wersji niniejszego artykułu (patrz przypis 1) dlatego tutaj zostanie pominięta. W przystępny sposób została ponadto zaprezentowana w publikacji: M. Bevir., R.A.W. Rhodes, *Teoria interpretacjonistyczna*, [w:] *Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

tu mianowicie o separację podmiotowo-przedmiotową, która rozbijając rzeczywistość na samoprzejrzysty podmiot i odseparowany od niego substancjalny przedmiot, stała się jednym z podstawowych schematów nowożytnej filozofii³. Stanowisko to znalazło wyraz w metafizycznym podziale świata na *res extensa* i *res cogitans*, rzecz rozciągłą i rzecz myślącą oraz ustanowieniu intelektu jako instrumentu gwarantującego poprawność poznania⁴. Zdaniem Zdzisława Krasnodębskiego, kartezjański paradygmat wraz z odkryciami Galileusza, Kopernika, Newtona i empiryzmem Bacona przyczyniły się do stopniowego wyparcia średniowiecznych wyobrażeń nauki, wspartych na autorytetach Arystotelesa i Kościoła, nakierowanych na zrozumienie znaczenia i sensu świata wyobrażonego jako organizm. Ich miejsce zajął matematyczno-empiryczny opis przyrody, wyrażony w metaforze świata-maszyny, wraz z dążeniem do kontroli i umiejętności przewidywania jej stanów. W ten sposób nowożytne rozumienie nauki ukonstytuowało się jako aktywność poznawcza traktująca o tym, co ogólne, konieczne i absolutne, dające się przedstawić w formie matematycznie wyrażalnych praw oraz zakładające jednakowość metod naukowych we wszystkich dyscyplinach⁵. Swoistą kulminacją powyższego sposobu myślenia stanowił pozytywizm, wyrażający przekonanie, że nauki społeczne są zasadniczo podobne do nauk przyrodniczych i ścisłych, a zatem podlegają również tym samym standardom naukowości. Stanowisko to – określane mianem naturalizmu – zasadza się na przekonaniu, że świat jest obiektywnie istniejącym przedmiotem, który co do zasady całkowicie poddaje się poznaniu. Zarówno w naukach społecznych, jak i przyrodniczych badacz jest odseparowany od przedmiotu swego badania, a co za tym idzie, w swej obserwacji pozostaje neutralny i nie wpływa na obiekt badania⁶.

- 3 Zob. M. J. Siemek, *Mysł drugiej połowy XX wieku*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, przekł. S. Cichowicz i in., Czytelnik, Warszawa 1978, s. 13; G. Gabriel, *Teoria poznania. Od Kartezjusza do Wittgensteina*, przekł. T. Kubalica, WAM, Kraków 2007, s. 21.
- 4 Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekł. M. Ajdukiewiczowa, PAU, Kraków 1948, s. 22–23, 28, 54; R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, przekł. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1958, s. 43.
- 5 Zob. Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, PIW, Warszawa 1986, s. 7–14; F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, przekł. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1987, s. 83–87.
- 6 Zob. D. Della Porta, M. Keating, *How Many Approaches in the Social Science*, [w:] *Approaches and Methodologies in the Social Sciences. A pluralist Perspective*, red. D. Della Porta, M. Keating, Cambridge University Press, Cambrid-

Takie wyobrażenie sytuacji poznawczej zostało zakwestionowane dopiero przełomem kopernikańskim Immanuela Kanta. W projekcie poznania transcendentnego, rozwijanym w *Krytyce czystego rozumu*, chodziło Kantowi o zidentyfikowanie i przeanalizowanie form poznania apriorycznego, w które każdorazowo zostaje ujęta rzeczywistość podmiotowa. Wskazuje on na zmysłowość i intelekt jako nieusuwalne składniki poznania⁷, które należy rozumieć jako element konstytucji podmiotu i zarazem konieczny element konstrukcyjny wszelkiego myślenia⁸. Kant czyni je przedmiotem rozważań odpowiednio estetyki i logiki transcendentalnej. Formy zmysłowej naoczności, wespół z kategoriami intelektu, umożliwiają wyłonienie przedmiotu poznania z chaosu pierwotnie nieuporządkowanych bodźców. Odtąd jawi on się zatem jako fenomen dostępny poznaniu dzięki określonej konstrukcji władz poznawczych człowieka. W ten sposób kartezjański obraz rzeczywistości wypełnionej dwoma nieprzenikającymi się substancjami zostaje zakwestionowany. Separacja podmiotowo-przedmiotowa zostaje zniesiona odmienną konstrukcją sytuacji poznawczej, w której podmiot niejako wnosi siebie do przedmiotu, a jego właściwości określają to, w jaki sposób przedmiot staje się dostępny poznaniu.

Te rozważania zainspirowały Wilhelma Diltheya, którego projekt krytyki rozumu historycznego miał stanowić dopełnienie Kantowskiej krytyki czystego rozumu, choć jednocześnie pozostawał w pewnej opozycji do myśli tego ostatniego. Ambicją Kanta było opisanie tego, w jaki sposób doświadczamy świata fizycznego, opisanie procesów i struktur umysłowych organizujących ludzkie doznania w doświadczenie uporządkowanego czasowo i przestrzennie świata obiektów. Natomiast cel Diltheya był szerszy, zmierzał do stworzenia koncepcji, która opisywałaby całość ludzkiego doświadczenia. Pozostawał przy tym krytyczny wobec wszelkich form transcendentalizmu i aprioryczności Kantowskich kategorii, które jego zdaniem różnią się w zależności od historycznego kontekstu i indywidualnego doświadczenia. Przedsięwzięcia tego nie realizował oczywiście w filozoficznej

gę 2008, s. 23–24; M. Hawkesworth, *Contending Conceptions of Science and Politics*, [w:] *Interpretation and Method. Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*, red. D. Yanow, P. Schwartz-Shea, Routledge, New York, London 2006, s. 29–31.

⁷ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tom 1, przekł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 90, 157, 171–172.

⁸ Zob. L. Kleszcz, *Boczne drogi: z genealogii filozofii hermeneutycznej*, Arboretum, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2004, s. 195.

próżni. Dziedzictwo niemieckiego idealizmu i romantyzmu, którego reprezentanci dostrzegali doniosłość życia psychicznego, emocjonalnego, znaczenie relacji międzyludzkich, rodziło sceptycyzm wobec pozytywizmu ślepego na doświadczenie życia, a skoncentrowanego na fizykalnych i mentalnych prawidłowościach, dających się ująć w formę sieci powiązanych ze sobą praw. Jakkolwiek antypozytywistycznie zorientowani myśliciele nie stanowili jednolitej zbiorowości, podzielali przekonanie, że pozytywizm pozostaje w błędzie, zaniedbując całkowicie sferę życia duchowego człowieka. Ta optyka ujawnia się również w myśli Diltheya, czyniąc zeń „filozofa życia”, dla którego życie jest czymś znacznie więcej niż rodzajem mechanizmu i organicznego metabolizmu, jest tym, czego doświadczamy w naszych działaniach i refleksjach, przeżywając swoje indywidualne życia⁹. Kategoria życia stanowi jedno z kluczowych pojęć, na których opiera się projekt krytyki rozumu historycznego. Bez tego kontekstu filozoficznego metodologia nauk o duchu byłaby niezrozumiała.

Ojciec antypozytywistycznego przełomu sprzeciwia się i odrzuca koncepcję wiedzy spekulatywnej, oderwanej od rzeczywistego podmiotu, jakim jest człowiek, dostrzegając w przedrefleksyjnym życiu właśnie punkt wyjścia do analizy każdej ludzkiej aktywności. Życie jest bowiem tym, co ustanawia horyzont i granice rozumienia¹⁰. Pojęcie to obejmuje „[...] nie tylko trwałe zasady natury, ale całość warunków, w których człowiek tworzy oraz wszystko, co jest rezultatem tej twórczości i co określa także jego egzystencję”¹¹. Ponieważ życie przenika całość ludzkiego bytowania w świecie, nie jest możliwe poznanie, które abstrahowałoby od procesów, którym podlega człowiek w procesie życia¹². Dlatego poznanie nie jest nigdy czystym odniesieniem, w którym przedmiot przedstawia się ludzkiemu poznaniu jako

- 9 Zob. D. Polkinghorne, *Methodology for the Human Science. System of Inquiry*, State University of New York Press, New York 1983, s. 20–27; Y. Sherrat, *Continental Philosophy of Social Science. Hermeneutics, Genealogy and Critical Theory from Ancient Greece to the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 56–58.
- 10 Zob. M. Markowska, *Interpretacja jako rozumienie w ujęciu Wilhelma Diltheya*, „Czasopismo Filozoficzne” 2007, nr 2, s. 60–61; R. H. Brown, *Wilhelm Dilthey: Forerunner of Humanist Social Thought*, „European Journal of Social Psychology” 1972, nr 6 (2), s. 208.
- 11 A. Zachariasz, *Człowiek a poznanie humanistyczne w filozofii Wilhelma Diltheya*, UMCS, Lublin 1983, s. 9.
- 12 Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przekł. E. Paczkowska-Łągowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 90–91.

autonomiczny, odseparowany od podmiotu, posiadający zestaw właściwych sobie substancjalnych cech. Nie jest to proces autonomiczny, dokonujący się wyłącznie dzięki władzom poznawczym, lecz czynność zależna od ludzkiej aktywności, związana z kontekstem tego, w jaki sposób oddziałuje na życie¹³. W tym sensie podmiot niejako wnosi siebie do wiedzy o przedmiocie, ponieważ nie jest to nigdy przedmiot abstrakcyjny, odseparowany od człowieka, lecz wchodzący z nim w interakcję w nurcie indywidualnego życia. Tym samym – jak stwierdza Zdzisław Krasnodębski – „[...] w filozofii Diltheya zanika rozszczepienie rzeczywistości na podmiot i przedmiot, nagi fakt i nieuprzedzone poznanie”¹⁴.

Ta aktywna w istocie postawa wobec świata wyraża się w kategorii przeżycia, a ono samo stanowi właściwy przedmiot poznania nauk o duchu. Przy czym poznanie nie przybiera tu formy charakterystycznego dla przyrodoznawstwa *wyjaśnienia*, polegającego na umieszczeniu danego zjawiska w siatce praw, zasad czy reguł, lecz *rozumienia*, które nie jest procesem wyłącznie intelektualnym, lecz angażuje wszystkie władze psychiczne¹⁵. Przeżycia, choć są co do swej istoty całkowicie odmienne od materii nauk przyrodniczych, to jednak sama ta materia stanowi tworzywo, w którym przeżycia obiektywizują się, stają się dostępne jako ekspresje, które mogą być rozumiane¹⁶. Rozumienie zaś, jako specyficzny dla humanistyki cel postępowania badawczego, polega w ujęciu Diltheya na „[...] usytuowaniu tego, co jednostkowe, w obrębie całości, na ujawnieniu jego powiązań z innymi składnikami całości i ukazaniu jego możliwie wielu funkcji [...]. Rozumienie można krótko określić jako ujawnienie sensu, jakie jednostkowe zjawisko posiada w historycznie określonym zespole sensów, znaczeń i wartości”¹⁷. W ten sposób nowego znaczenia nabiera termin hermeneutyka. W filozofii Diltheya nie jest to już tylko metoda interpretacji tekstu, lecz traktując całość społeczno-historycznego świata jako swoisty tekst, niemiecki filozof czyni hermeneutykę ogólną metodą humanistyki¹⁸. Należy tu również podkreślić,

13 Zob. Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 72–73.

14 Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania*, dz. cyt., s. 83.

15 Zob. A. Przyłębski, *Wilhelm Dilthey – hermeneutyka jako antynaturalistyczna metodologia*, [w:] *Oblicza hermeneutyki. Praca zbiorowa*, red. A. Przyłębski, Wydaw. Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 38–39.

16 Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, dz. cyt., s. 70–71.

17 Z. Kuderowicz, *Dilthey*, dz. cyt., s. 85.

18 Zob. Y. Sherrat, *Continental Philosophy of Social Science*, dz. cyt., s. 71; D. Polkinghorne, *Methodology for the Human Science*, dz. cyt., s. 220.

że kategoria rozumienia w systemie teoretycznym Diltheya nie jest terminem wąsko metodologicznym. Jest to bowiem kategoria definiująca podstawową konstytucję ludzkiego istnienia, ujawniającą się w praktycznym zachowaniu człowieka jako rozumiejącego zwracania się do świata życia¹⁹.

Jakkolwiek projekt Diltheya nie przybrał formy skończonego i spójnego dzieła, to uprawomocniając rozumienie, jako w pełni legitymizowaną strategię pozyskiwania wiedzy, zapoczątkował całą bogatą tradycję badawczą w naukach społecznych. Również prezentowany niżej zarys psychoanalitycznie zorientowanego interpretacjonizmu nawiązuje do wyłaniającego się z jego dorobku sposobu myślenia o człowieku oraz konstruowania wiedzy o jego wytworach i aktywności.

3 Poznanie w perspektywie psychoanalitycznej

Perspektywa psychoanalityczna koresponduje z zapoczątkowaną przez Diltheya rozumiejącą, hermeneutyczną koncepcją humanistyki w dwóch powiązanych ze sobą wątkach²⁰. Pierwszy to zakwestionowanie podmiotowo-przedmiotowej separacji, w której zakotwiczone jest nowożytne wyobrażenie nauki i wyłaniający się z niego naturalistyczny model nauk społecznych. Jego konsekwencję stanowi wątek drugi, którym jest włączenie podmiotowych uwarunkowań w pole rozważań nad poznaniem. W rezultacie tego zabiegu jawi się ono jako nierozzerwalnie związane z całością struktury psychicznej człowieka i sterującymi nią mechanizmami, zwłaszcza zaś z nieświadomością. W ten sposób zakwestionowany zostaje wyłaniający się z filozofii Kartezjusza obraz poznania jako czysto intelektualnego procesu, aktywności rozumu, przejrzystej dla siebie samej „rzeczy myślącej”, wyzutej z wpływu wszelkich uczuć i emocji, jako potencjalnych źródeł zakłóceń poznawczych²¹. Wątkiem drugim jest natomiast hermeneutyczna procedura ujawniania sensu, rozumianego jako niezbywalny atrybut wszelkich aktywności człowieka, uwikłanego w relacje i odniesienia do otaczających go obiektów.

19 Zob. M. Markowska, *Interpretacja jako rozumienie w ujęciu Wilhelma Diltheya*, dz. cyt., s. 63–66.

20 Już w tym miejscu należy jednak stanowczo podkreślić, że nie było to intencją samego Freuda, który aspirował zdecydowanie do uczynienia z psychoanalizy dyscypliny naukowej na wzór nauk przyrodniczych. Ten wątek powróci w kolejnych partiach tekstu.

21 Zob. J. Migasiński, *Powrót podmiotu?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999, nr 3; R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, dz. cyt., s. 9, 40, 43.

3.1 Zakwestionowanie separacji podmiotowo-przedmiotowej

Dwa elementy klasycznej freudowskiej psychoanalizy podważają kar-tezjańskie wyobrażenie sytuacji poznawczej – struktura aparatu psychicznego oraz struktura popędu. W strukturalnym modelu Freuda to, „co można nazwać rozumem i rozważą”²², reprezentowane jest przez ego. Jest to ta instancja psychiczna, która kontaktując się z rzeczywistością i poznając bodźce zewnętrzne, odpowiada za przetrwanie jednostki, ucząc się, jak na nie reagować i wpływać na rzeczywistość w sposób korzystny dla siebie²³. W niej zachodzą wszelkie procesy intelektualne, również te związane z poznaniem. Instancja ta jest jednak strukturalnie powiązana i zależna od id, czyli tej części aparatu psychicznego, która pełni dominującą i decydującą rolę w życiu psychicznym człowieka²⁴. Dlatego też w wypełnianiu swoich funkcji ego nigdy nie jest całkowicie autonomiczne, lecz zawsze znajduje się pod pochodzącą z id presją ukierunkowaną na natychmiastową i bezwarunkową gratyfikację popędów, zmuszone nieustannie mediuować pomiędzy wymogami rzeczywistości zewnętrznej a presją wewnętrzną. Poprzez system obron i wyparcie modyfikuje bądź wyklucza ze świadomości niektóre treści psychiczne w taki sposób, by zapewniając optymalny poziom zaspokojenia potrzeb generowanych przez id, utrzymać jednocześnie gwarantujące przetrwanie relacje ze światem zewnętrznym. W rezultacie wszelkie wytwory ego, w tym również psychiczne reprezentacje poszczególnych elementów postrzeganej rzeczywistości (zarówno wewnątrz-, jak i zewnątrz podmiotowej), stanowiąc pochodną owej mediacji, zawierają obok tego, co rozumne również treści irracjonalne i nieświadome. Podmiot poznania, jaki wyłania się z koncepcji Freuda, nie jest zatem nigdy w pełni przejrzysty dla siebie samego. Obecne są w nim siły, które nie poddając się kontroli, współkonstruują treść rezultatów poznawczych. Co więcej, poprzez instynkt człowiek jest strukturalnie powiązany ze światem zewnętrznym, który tym samym nigdy nie pozostaje odseparowany i obojętny wobec podmiotu. Celem popędu jest bowiem rozładowanie napięcia za pośrednictwem obiektu katektycznego²⁵, a funkcję

22 S. Freud, *Ego i id*, [w:] S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przekł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 2007, s. 70.

23 Zob. S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, [w:] S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, dz. cyt., s. 100.

24 „Potęga id wyraża właściwy cel życia jednostki. Celem tym jest zaspokojenie własnych potrzeb” – pisze Freud w *Zarysie psychoanalizy* (dz. cyt., s. 101).

25 Zob. Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 51; Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, PWN, Warszawa 1985, s. 35.

tę może pełnić potencjalnie każdy element rzeczywistości. Zatem każdy obiekt zjawiający się w polu poznania podmiotu zostaje poddany nie tylko intelektualnej obróbce ego, lecz także swoistej libidinalnej metabolizacji, jest niejako oceniany pod kątem funkcji, jaką może odegrać w libidinalnej gospodarce podmiotu. W rezultacie treści składające się na konstrukt takiego obiektu są nie tyle odzwierciedleniem jego autonomicznych, substancjalnych właściwości, lecz stanowią pochodną oddziaływania na strukturę popędową jednostki. Ta zaś kształtuje się w indywidualnym toku życia, którego doświadczenia zostają strukturalnie utrwalone dzięki temu, że zarówno id, jak i superego reprezentują wpływy przeszłości²⁶. W ten sposób przeszłość podmiotu nie jest nigdy do końca już-na-zawsze-przeżyta, to, co w sensie chronologicznym minione, nigdy do końca nie przestaje być aktualne. W rezultacie znaczenie każdego bieżącego doświadczenia jest funkcją roli, jaką wypełnia ono względem nieświadomych procesów psychicznych, których dynamika kształtowana jest z kolei konsekwencją niepowtarzalnej, indywidualnej biografii. To, co staje się treścią świadomości, jest włączane do niej i interpretowane przez pryzmat już istniejącej konfiguracji znaczeń. Jakakolwiek wiedza o dowolnym obiekcie nie jest zatem nigdy rezultatem pracy czystego, nieuprzedzonego, neutralnego narzędzia – rozumu, lecz zawsze pozostaje zanurzona w kontekście indywidualnej biografii podmiotu. Z psychoanalitycznej perspektywy poznanie nie jest czystym intelektualnym, racjonalnym procesem, polegającym na zetknięciu podmiotu z całkowicie zewnętrznym wobec niego podmiotem, nie jest odkryciem jego właściwości jako takich właśnie. Poznanie w takim ujęciu należy raczej rozpatrywać jako przeżycie sensu, jaki danemu obiektowi nadaje egzystencja konkretnego podmiotu. Podsumowując ten wątek można stwierdzić, iż sposób bycia człowieka, struktura jego powiązań ze światem poprzedzają i determinują jego refleksję nad nim oraz samym sobą. Niezmiernie istotne jest w tym kontekście również to, że z wpływu tego człowiek nigdy nie jest w stanie się wycemypować, nie jest w stanie go zawiesić czy zneutralizować.

3.2 Wątki hermeneutyczne

Mimo że oryginalna teoria Freuda sformułowana została za pomocą pojęciowości zakorzenionej w dziewiętnastowiecznym przyrodznawstwie, to konkretne analizy twórcy psychoanalizy zawierają wyraźnie pierwiastki postępowania fenomenologiczno-hermeneutycznego, bliskiego naukom humanistycznym. O ile w tekstach teoretycznych

²⁶ Zob. Z. Freud, *Zarys psychoanalizy*, dz. cyt., s.101.

Freuda dominuje język metapsychologiczny oraz kategorie i schematy pojęciowe naturalistycznej psychologii, o tyle w tekstach praktycznych dominuje język fenomenologiczno-hermeneutyczny, którego zasadniczym celem jest rekonstrukcja ukrytego sensu analizowanych zjawisk psychicznych. Pomędzy tymi dwoma wątkami istnieje zasadnicza rozbieżność²⁷. Ten drugi typ teoretycznej narracji, niedostrzeżony i niedoceniony przez samego Freuda, dla wielu badaczy stanowił najbardziej inspirujący aspekt psychoanalizy. Odrzucają oni całkowicie metapsychologię odmawiają psychoanalizie statusu teorii wyjaśniającej w kategoriach przyczynowych, podkreślając jednocześnie, że w istocie koncentruje się ona na znaczeniu, zamiast wyjaśniać ludzkie zachowania, deszyfruje raczej jego znaczenie²⁸.

W przeciwieństwie do filozofii Diltheya refleksji Freuda nie towarzyszył zamysł metodologiczny. Dlatego też nie traktuje ona o tym, jak postępować, by uzyskać wiarygodny i prawomocny rezultat badawczy, lecz o tym, jak faktycznie wydarza się rozumienie, bez względu na to, jakie procedury badawcze zastosujemy. Z tego względu wnosi istotną wiedzę odnośnie procesu poznania/rozumienia. Opisując ich dynamikę i substraty, daje możliwość wglądu w proces czynienia sensowną rzeczywistości, pozwala zrekonstruować sieć znaczeń i ich funkcjonalnych powiązań, również tych ukrytych, które składają się na tło działań aktora politycznego, czyniąc je zrozumiałymi i czytelnymi.

4 Psychoanaliza Fromma – indywidualny i społeczny wymiar nieświadomości

W całej różnorodności nurtów określanymi mianem neopsychoanalizy, choć krytycznych wobec wielu elementów teorii Freuda, utrzymuje się zasadnicze przekonanie o drugoplanowej roli świadomości i dominującej, bo faktycznie determinującej zachowania człowieka, roli nieświadomości, która nie ma jednak biologicznego charakteru (jak u Freuda), lecz jest uwarunkowana przez oddziaływania społeczne, kulturowe. Ta istotna zmiana perspektywy, obecna również w teorii

²⁷ Zob. P. Dybel, *Freudowska psychoanaliza jako zamaskowana hermeneutyka*, „Colloquia Communia” 1989, nr 3–6, s. 63–69.

²⁸ Zob. C. Strenger, *Between Hermeneutics and Science. An Essay on the Epistemology of Psychoanalysis*, International Universities Press, Madison, Connecticut 1991, s. 35–40; E. R. Saks, *Interpreting Interpretation. The Limits of Hermeneutic Psychoanalysis*, Yale University Press, New Haven, London, s. 5–10. Warto podkreślić, że w gronie zwolenników tezy o mylnym scjentyistycznym samorozumieniu Freuda znaleźć można zarówno teoretyków-filozofów, jak i praktyków-klinicyistów: Paul Ricoeur, Jürgen Habermas, Roy Schafer, George Klein czy Robert Steele.

Fromma, otwiera szczególnie interesujące możliwości interpretacyjne. Odkrywa bowiem zarówno indywidualny, jak i społeczny wymiar ludzkiej nieświadomości oraz ich wpływ na treść subiektywnych przeżyć i sensów wiązanych przez podmiot z własnymi działaniami.

Psychoanaliza kulturowa Fromma, jako teoria opisująca funkcjonowanie aparatu psychicznego człowieka, umożliwia interpretowanie działań i przekonań jako funkcjonalnie powiązanych z określonymi konfiguracjami procesów nieświadomych. Oznacza to, że cały wachlarz aktywności poznawczej i praktycznej człowieka powinien być rozumiany nie jako odseparowane od siebie pojedyncze akty, lecz raczej jako pewien syndrom, całościowa ekspresja konkretnej – dającej się skategoryzować – formy ustrukturyzowania procesów psychicznych. Hermeneutyczny wymiar psychoanalizy Fromma najbardziej widoczny jest w jego pracy *Zapomniany język*, choć implicite jest obecny również w innych jego pracach.

Wykonanie zadania interpretacyjnego w oparciu o koncepcję Fromma wymaga odwołania się do kilku zasadniczych elementów jego teorii. Szczególne znaczenie będą tu miały pojęcia: charakteru społecznego i indywidualnego, nieświadomości oraz potrzeb psychicznych.

4.1 Charakter indywidualny

W początkach swojej praktyki klinicznej i rozważań teoretycznych Fromm odwoływał się wprost do modelu i pojęciowości Freudowskiej. Freudowska terminologia obecna jest również w pierwszych pracach podejmujących problem psychologicznego wyjaśnienia procesów społecznych²⁹. Jednak z czasem jego koncepcja zyskała na oryginalności pod wpływem m.in. Harry'ego S. Sullivana i rozwijanej przez niego teorii stosunków międzyludzkich, stanowiącej alternatywę dla zorientowanej na teorię popędów metapsychologii Freudowskiej. Ujmując problem w pewnym uproszczeniu, Fromm zmienił pogląd co do charakteru nieświadomości, jednak zasadniczo niezmieniony pozostał charakter oddziaływań między indywidualną i społeczną sferą życia człowieka. W niniejszym tekście odwołuję się do poglądów Fromma z okresu, kiedy porzucił już aparaturę pojęciową klasycznej psychoanalizy, gdyż to te poglądy stanowią o oryginalności i odmienności teorii Fromma na tle psychoanalizy Freudowskiej.

W zmienionej pod wpływem koncepcji Sullivana perspektywie uznaje Fromm, iż związki człowieka z innymi ludźmi i naturą kierują

²⁹ Zob. E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej*, przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000, s. 151–213.

energiją psychiczną ujawniającą się w emocjonalnych dążeniach człowieka, co zasadniczo czyni psychologię indywidualną psychologią stosunków międzyludzkich³⁰. Dlatego, zdaniem autora *Ucieczki od wolności*, kluczowym problemem psychologii, „[...] jest specyficzny rodzaj powiązań jednostki ze światem, a nie zaspokojenie czy też niezaspokojenie tej czy innej instynktowej potrzeby samej w sobie”³¹. Na gruncie teorii charakteru zaowocuje to przekonaniem, że zasadniczym czynnikiem kształtującym ludzki charakter nie jest libido, lecz istniejący w danej kulturze rodzaj stosunków międzyludzkich³². Owa zmiana perspektywy pozwala na ułożenie koncepcji Fromma w obrębie tzw. neopsychoanalizy czy też tzw. psychoanalizy kulturowej.

Fromm definiuje charakter jako „(względnie stałą) formę kanalizowania energii w procesie asymilacji i socjalizacji”. W procesie życia człowiek wchodzi w relację ze światem, asymilując i uzyskując rzeczy oraz wiąże się z ludźmi³³. Charakter stanowi substytut zwierzęcego instynktu i umożliwia człowiekowi niejako automatyczne reagowanie, odnoszenie się do zjawisk zachodzących w jego środowisku życiowym. Konieczność stworzenia takiego substytutu instynktu wynika ze specyficznej kondycji egzystencjalnej człowieka. Samoświadomość, rozum i wyobraźnia, które uzyskał w drodze gatunkowego rozwoju, czynią go przyrodniczą anomalią, która utraciła pierwotną harmonię ze światem. Z jednej strony, człowiek stanowi część przyrody, z drugiej, wyraźnie ją przekracza. Utraciwszy instynktowy aparat umożliwiający mu przystosowanie do warunków przyrodniczych, człowiek staje wobec świata i swojego życia jako otwartego zadania. Redukcja instynktów z jednej strony oraz narodziny rozumu i świadomości z drugiej, skazują go na konieczność poszukiwania całkowicie odmiennej harmonii w miejsce utraconej harmonii z przyrodą. Ten wyrastający ze specyficznie ludzkiej kondycji imperatyw stanowi najpotężniejszy mechanizm motywacyjny człowieka. Składają się na niego potrzeby więzi z innymi, transcendencji, zakorzenienia, poczucia tożsamości i układu odniesienia³⁴. Pomijając tu głębszą analizę dynamiki tych

30 Zob. E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przekł. R. Saciuk, PWN, Warszawa 2005, s. 53; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 268–269.

31 E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 29.

32 Zob. R. Funk, *Erich Fromm*, przekł. R. Różanowski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 85–86, 117.

33 Zob. E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 54–55.

34 Zob. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przekł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 36–74.

potrzeb, należy jednak podkreślić, że wachlarz możliwości ich zaspokajania jest bardzo szeroki, zaś charakter – wypracowane przez jednostkę formy asymilacji socjalizacji – są tym, co decyduje o wyborze jednej z nich. To charakter determinuje podstawowe wzorce reakcji na potrzeby psychiczne, określa utrwalone sposoby odnoszenia się do świata i ludzi oraz interpretowania sygnałów płynących z otoczenia.

Każdy z typów charakteru przedstawionych przez Fromma można więc opisać za pomocą typowych dla jego przedstawicieli sposobów odnoszenia się do świata i relacji interpersonalnych, typowych postaw i oczekiwań formułowanych w stosunku do otoczenia zewnętrznego. I tak przykładowo charakterystyczna dla orientacji receptywnej forma asymilacji to przyjmowanie, a forma socjalizacji to masochizm, podporządkowanie. Osoby o takiej orientacji charakterologicznej upatrują źródła wszelkiego dobra na zewnątrz i uzyskują je w sposób bierny, poprzez bycie obdarowywaną. Są nastawione do świata w sposób bierny, cechują się bezradnością, oczekują opieki i wsparcia od innych, nie potrafią samodzielnie działać, podejmować decyzji, mają tendencje do idealizowania autorytetów. Generalnie są nastawione do świata i innych ufnie tak długo, jak długo zaspokojona jest ich potrzeba opieki. Te podstawowe oczekiwania mogą przejawiać się na przykład w preferencjach wobec takich form organizacji społecznej, które akcentują potrzebę opieki i pomocy słabszym członkom społeczności, źle będą czuć się natomiast w sytuacjach, które wymagają od nich samodzielności, niezależności, konkurowania o dobra, status, samodzielnego kreowania swojego losu³⁵. Te elementarne oczekiwania zakorzenione i utrwalone w strukturze charakterologicznej będą oczywiście wpływać na treść przekonań. Kształtować będą subiektywny sposób postrzegania i wartościowania poszczególnych elementów rzeczywistości, interpretować różne wydarzenia jako pozytywne lub negatywne, czy wreszcie w sferze polityki kształtować będą preferencje odnośnie programów, procesów czy też liderów politycznych. Sens i znaczenie formułowanych i wyrażanych przekonań oraz podejmowanych na ich gruncie działań odczytywać należy w kontekście ich związku z wypracowanymi metodami zaspokajania potrzeb psychicznych. Będą one oczywiście odmienne dla każdej z opisanych przez Fromma orientacji. Autor nie podejmuje się tutaj ich pełnej prezentacji, ponieważ nie jest to zasadniczy cel niniejszego artykułu. Powyższy przykład ma jedynie za zadanie ukazać doniosłą rolę, jaką odgrywa charakter w kształtowaniu się subiektywnego obrazu świata stanowiącego podstawę działań podejmowanych przez aktora.

35 Zob. E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 57–58.

Charakter pozwala więc wytworzyć nierefleksyjne, automatyczne, niejako „nawykowe” sposoby działania i myślenia. Bez udziału świadomości kieruje wyborem idei i wartości, uznawanych potem przez jednostkę za słuszne, oczywiste i niewymagające uzasadnienia, stanowiące rodzaj racjonalizacji sankcjonujących zasadność podejmowanych działań i przekonań, formułowanych odnośnie rzeczywistości, w której żyje jednostka. Ów trwały sposób ustosunkowywania się do świata oznacza skłonność do przyjmowania i akceptowania postaw i opinii, które korespondują z charakterologicznymi inklinacjami. Spośród całego wachlarza teoretycznie możliwych w danym kontekście zachowań, postaw, preferencji czy opinii, określony typ charakterologiczny niejako automatycznie wybiera jedno i odrzuca inne, właściwe sobie formy reakcji, a wybór ten jest odzwierciedleniem wypracowanych przez poszczególne typy form asymilacji i socjalizacji. O treści przekonań, preferencji czy postaw wobec obiektów decyduje nie racjonalny namysł – nieuprzedzone analizowanie obiektywnych właściwości tych obiektów – lecz wykształcone i utrwalone sposoby odnoszenia się do świata i ludzi. Innymi słowy, to charakter determinuje sposób interpretowania rzeczywistości, określa, jakie sensory i znaczenia jednostka przypisuje swoim doświadczeniom i działaniom. Charakter, potrzeby psychiczne oraz strategie ich zaspokajania stanowią więc zasadniczy punkt odniesienia, do którego odwoływać się powinna interpretacjonistyczna analiza bazująca na aparacie teoretycznym Fromma.

Jednakże charakter, a zatem pośrednio sensory, znaczenia i przekonania formułowane przez jednostkę, kształtowane są przez siły, których człowiek nie jest w stanie w pełni sobie uświadomić, są one bowiem zakorzenione w procesach nieświadomych³⁶. Treść wszelkich świadomościowych reprezentacji rzeczywistości wewnątrz i zewnątrz-podmiotowej jest w tym ujęciu zaledwie epifenomenem struktur i procesów nieświadomych. Tak więc perspektywa interpretacjonistyczna, nakazująca skupienie się na znaczeniach i sensach, jakie aktorzy przypisują rzeczywistości i swoim działaniom, zostaje tu pogłębiona o dodatkowy wymiar. W perspektywie frommowskiej psychoanalizy rozumienie nie może poprzestać na odwoływaniu się tylko do procesów świadomych aktora, do świadomie i jawnie wyrażanych opinii i podejmowanych działań. Pełny obraz problemu może zostać uzyskany dopiero poprzez ukazanie, w jaki sposób treści świadome zakorzenione są w procesach i strukturach nieświadomych oraz jak to powiązanie wpływa na treść procesów świadomych. Rozumienie jako

³⁶ Zob. tamże, s. 53.

cel analizy interpretacjonistycznej będzie oznaczać zatem również konieczność uwzględnienia znaczeń i sensów, które choć pozostają dla aktora ukryte, stanowią w istocie oś, która na najbardziej elementarnym poziomie organizuje i ukierunkowuje sposoby spostrzegania i interpretowania przez aktora własnych doświadczeń, działań, przekonań, oczekiwań. Narracja aktora, uczestnika życia politycznego, dostępna w bezpośredniej obserwacji w postaci werbalizowanych przekonań i podejmowanych świadomie interwencji w rzeczywistość, stanowi kamuflaż innej, ukrytej głębiej narracji, ujawniającej jego uogólnione potrzeby i oczekiwania odnośnie charakteru relacji z ludźmi i otaczającym go światem. Dopiero odczytanie tej drugiej narracji można w tej perspektywie teoretycznej uznać za zakończenie procesu interpretacji. Analiza procesów i zjawisk politycznych, odwołująca się do subiektywnych przekonań biorących w nich udział podmiotów, nakazuje analizować owe przekonania w sposób holistyczny, czyli jako swoistą sieć, strukturę, konfigurację znaczeń, których sens staje się czytelny i zrozumiały dopiero w perspektywie ukazującej ich wzajemne powiązania. I choć te powiązania stanowią integralny element świadomej narracji podmiotu o rzeczywistości, to siły stanowiące o ich dynamice i architekturze pozostają przed aktorem ukryte i ujawniają się jedynie w sposób zakamuflowany. Zdemaskowanie tej dynamiki wytwarzania znaczeń oraz relacji pomiędzy nimi stanowi właściwą ścieżkę analizy interpretacjonistycznej wspierającej się na aparaturze pojęciowej teorii Fromma. Kluczową rolę odgrywają tu pojęcia nieświadomości i charakteru społecznego.

4.2 Nieświadomość i charakter społeczny

Fromm w *Ucieczce od wolności* stwierdza: „Odmienności ludzkich charakterów, takie jak miłość i nienawiść, żądza władzy i potrzeba podporządkowania się, upajanie się rozkoszą zmysłową i strach przed nią – wszystko to jest wytworem procesu społecznego”³⁷, wskazując tym samym na naturę procesu i sił kształtujących jednostkowy charakter. Jednostka nie stanowi tutaj sama siebie, nie jest wyizolowanym, całkowicie indywidualnym JA, lecz jest niejako tworzona przez sferę zewnętrzną, niezależną od człowieka, jego osobistych dążeń i intencji. Konstytutywna dla jednostkowego charakteru rola czynników społecznych uwidacznia się najlepiej w koncepcji charakteru społecznego, pojęcia zdefiniowanego przez Fromma jako „[...] zasadnicze jądro struktury charakteru większości członków grupy, które rozwinęło się jako rezultat podstawowych doświadczeń i sposobu

37 E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 29.

życia wspólnego tej grupie”³⁸. Stanowi on wyraz adaptacji ludzkich potrzeb do warunków życia danego społeczeństwa, pozwala zaprząć ludzką energię do wykonywania zadań wynikających ze struktury ekonomiczno-społecznej grupy. Poprzez internalizację konieczności zewnętrznych wytwarza w jednostce skłonność do czynienia tego, czego wymaga od niej społeczeństwo, zapewniając jednocześnie psychiczną gratyfikację z tej działalności. Proces ten polega na takim ukształtowaniu charakteru jednostki w procesie wychowawczym, by upodobnić go do charakteru społecznego, a potrzeby indywidualne uczynić zbieżnymi z wymaganiami roli społecznej. Charakter społeczny ma tak skanalizować ludzką energię, żeby zapewnić społeczeństwu nieprzerwane funkcjonowanie, ma wytworzyć pewien automatyzm zachowań tak, aby decyzja o kierunku działania nie zależała od świadomej decyzji jednostki, lecz była zgodna z wymogami kulturowymi. Odbywa się to za pośrednictwem rodziny jako ekspozytury czy też agencji społeczeństwa, która przekazuje dziecku, za pośrednictwem metod wychowawczych i wpajanych wzorców, pewien kulturowy klimat społeczeństwa, w którym funkcjonuje³⁹. Zatem charakter, który determinuje świadome myślenie, odczuwanie i działanie człowieka, jest ostatecznie wytworem procesów społecznych, zakorzeniony jest w nieświadomości, której treść stanowią normy, oczekiwania, prawdy i przekonania definiowane przez strukturę społeczno-ekonomiczną społeczeństwa: „Podmiot ma wkodowany w swą osobowość, poza własną kontrolą, bo w nieświadomości, system przekonań, wzorców, schematów, które stanowią fundament poznania, gdyż są społecznie akceptowane jako znajdujące się poza wątpliwościami. Istnieje zatem system pierwotnych przekonań, niesprawdzalnych komponentów poznania [...]. Te pierwotne niesprawdzalne komponenty poznania mogą mieć charakter nie prawd, ale konwenansów aprobowanych społecznie, kulturowych mitów, przesądów, nawet zupełnie oczywistych fałszów”⁴⁰. Z drugiej strony, mamy do czynienia z nieświadomością społeczną, która w sposób rygorystyczny chroniona jest przed uświadomieniem, ponieważ tłumienie pewnych impulsów i idei odgrywa ważną rolę w funkcjonowaniu społeczeństwa. Na zasadzie „społecznego filtra”, na który składają się język, logika, normy kulturowe, nieakceptowane idee i pobudki zostają wyparte ze świadomości

³⁸ Tamże, s. 257.

³⁹ Zob. tamże, s. 261–267; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 55–56; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 89–93.

⁴⁰ M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 197–198.

i wykluczone tym samym z funkcjonowania w sferze publicznego dyskursu jako elementy konstytuujące potencjalny alternatywny projekt społeczno-polityczny⁴¹.

Zakodowane w indywidualnej nieświadomości treści społeczne stanowią pewne wzorce, szablony przeżywania, doświadczania i spostrzegania rzeczywistości. Jawią się one jednostce jako oczywiste i niekwestionowalne, gdyż stanowią dogodną racjonalizację działań, przekonań i postaw, które mają zasadniczo zapewnić gratyfikację potrzeb wynikających ze struktury charakteru, a więc z wypracowanych przez jednostkę form socjalizacji i asymilacji, jak również mają umożliwić niezakłócone funkcjonowanie w społeczeństwie. Dopóki wypełniają te funkcje skutecznie, dopóty jednostka nie doświadcza ich świadomie, nie przeżywa ich, lecz nimi żyje, czy też – jakby to określił Fromm – jest nimi „żyta”. Za ich pośrednictwem podmiot interpretuje i rozumie świat, przypisuje znaczenia doświadczeniom, nadaje sens swoim działaniom, tworzy system wartości stanowiący punkt odniesienia przy podejmowaniu decyzji.

5 Procedura analityczna

Psychoanalitycznie inspirowany interpretacjonizm, rekonstruując punkt widzenia aktora, będzie koncentrował się na ukazaniu funkcji, jakie pełni on względem nieświadomych potrzeb psychicznych oraz trwania i reprodukcji struktury społecznej, której emanację stanowi. Bazując na konstrukcji teoretycznej Fromma, analiza taka powinna przebiegać czteroetapowo. W etapie pierwszym, na bazie empirycznie dostępnych świadectw, takich jak zwerbalizowane sądy, preferencje i przekonania aktora, konieczna jest rekonstrukcja jego wyobrażeń o danym fragmencie rzeczywistości. Następnie, poprzez odniesienie do potrzeb psychicznych człowieka przeanalizowanie ich pod kątem potencjału gratyfikacyjnego, jak również możliwości symbolicznej reprezentacji poszczególnych form socjalizacji i asymilacji. Następnym krokiem byłaby próba określenia orientacji charakterologicznej aktora przez zidentyfikowanie, które z tych form znajdują najpełniejszy wyraz symboliczny w narracji aktora. Ostatnim etapem – najtrudniejszym, najbardziej pracochłonnym i najbardziej narażonym na błędy – będzie skonfrontowanie charakteru indywidualnego z dominującym charakterem społecznym w celu ukazania pozycji i stosunku aktora do struktury społeczno-ekonomicznej społeczeństwa, w którym żyje.

41 Zob. E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, przekł. M. Macko, Rebis, Poznań 2006, s. 140–145; E. Fromm, *Rewizja psychoanalizy*, przekł. R. Saciuk, PWN, Warszawa, Wrocław 1998, s. 55–56.

6 Podsumowanie

Analiza prowadzona z perspektywy interpretacjonistycznej wskazuje na wolicjonalne i warunkowe związki pomiędzy przekonaniem i intencjami a działaniami, opierając się na narracyjnej formie wyjaśnień. Przekonania traktowane są jako konstytutywne dla działań, co oznacza, że możemy wyjaśnić te ostatnie jedynie przez odwołanie się do znaczeń i sensów, na których się wspierają. Badacz powinien zatem koncentrować się raczej na odkrywaniu znaczeń motywujących działania, niż opierać się na uniwersalnych prawach, niejako zewnętrznych względem aktora. Ponadto, przekonania i sensy wytwarzane przez ludzi muszą być rozumiane w sposób holistyczny, tzn. pojedyncze przekonania będą jawić się jako znaczące i zrozumiałe tylko przez ich odniesienie do całej sieci przekonań aktora⁴². Jeżeli możemy mówić tu o jakiejś formie przyczynowości, ujawniającej się pomiędzy przekonaniem i działaniem, to będzie ona miała charakter przyczynowości teleologicznej, a nie sprawczej, jak ta diagnozowana w przyrodoznawstwie w postaci praw ogólnych⁴³.

Kategoria narracji nie pojawia się tutaj przypadkiem. W *Poetyce pisarstwa historycznego* Hayden White stwierdza, że „[...] rozumienie, uznawane za prawomocny cel humanistyki, zakłada, iż niektóre spośród rzeczy tego świata zasadnie tłumaczy się poprzez analogię do tekstów, co oznacza, że najlepszy sposób ich interpretacji polega na odczytywaniu, a zatem, że to właśnie lektura ustanawia wzorzec

⁴² Zob. M. Bevir, R.A.W. Rhodes, *Teoria interpretacjonistyczna*, dz. cyt., s. 134, D. Della Porta, M. Keating, *How Many Approaches in the Social Science*, dz. cyt., s. 24.

⁴³ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na rozróżnienie poczynione przez psychologa Jeroma Bruner'a między całkowicie odmiennymi i nieredukowalnymi do siebie nawzajem sposobami myślenia – paradygmatycznym i narracyjnym. Każde z nich posługuje się innym typem przyczynowości, pozwalającym łączyć w całość poszczególne fakty i zdarzenia. Pierwszy, określany nie bez powodu także mianem logiczno-naukowego, odwołuje się do właściwości i praw ogólnych, zasad logicznej i empirycznej weryfikacji. Drugi natomiast operuje na ludzkiej intencjonalności, partykularnych doświadczeniach, układając je w „dobre” i przekonujące fabuły, choć niekoniecznie reprezentujące rzeczywistość taką, jaka jest ona faktycznie (zob. J. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1986, s. 11–14). W tym kontekście należy wspomnieć, że podejmowano próby stworzenia ogólnej gramatyki narracji, która opisywałaby reguły i składniki narracyjnego sposobu myślenia. Szczególną rolę w tych zmaganiach teoretycznych odegrali badacze odwołujący się do językoznawstwa strukturalistycznego.

interpretacji w ogóle”⁴⁴. Paul Ricoeur, postulujący coś, co można określić mianem hermeneutyki działania ludzkiego, upatruje wręcz metodologicznego wzorca dla nauk społecznych właśnie w interpretacji tekstu⁴⁵. Jakkolwiek pojęcie narracji bywa różnie definiowane⁴⁶, to stale pojawiającym się punktem tych definicji jest relacyjność, oznaczająca, że znaczenie poszczególnych elementów może zostać zrozumiane tylko poprzez odniesienie do całości.

Taka perspektywa wyraźnie koresponduje z wyłaniającą się z filozofii Diltheya koncepcją humanistyki jako metodologicznie i przedmiotowo odmiennej od przyrodoznawstwa, zwłaszcza zaś ze sposobem, w jaki definiuje rozumienie.

Zrekonstruowany punkt widzenia aktora, fabularyzowane przedstawienie subiektywnego doświadczenia, które uzyskujemy w rezultacie psychoanalitycznie zorientowanej analizy interpretacjonistycznej, będzie wprawdzie zawierać coś, co prezentuje się jako wyjaśnienia przyczynowe, jednakże nie będzie to przyczynowość o charakterze ontologicznym⁴⁷. Identyfikowane przez aktora związki przyczynowe nie opisują bowiem faktycznej relacji między obiektami i zdarzeniami znajdującymi się w polu jego doświadczenia, lecz są konstruktum umożliwiającym poznawcze uporządkowanie rzeczywistości. Treść i właściwości owego konstruktum są z kolei narzucone niejako ogólną strukturą psychiki i jej unikalną, jednostkową manifestacją, ukształtowaną w toku rozwoju indywidualnej biografii i znaczonej wpływem materialnych warunków egzystencji (charakter indywidualny i charakter społeczny).

Należy podkreślić, że mamy tu w istocie do czynienia z rodzajem podwójnej hermeneutyki. Starając się zrozumieć działanie aktora politycznego, zgodnie z metodologicznymi postulatami Diltheyowskiej hermeneutyki, leżącymi – przypomnijmy – u źródeł politologicznego

⁴⁴ H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2010, s. 110.

⁴⁵ Zob. P. Ricoeur, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, [w:] *Understanding and Social Inquiry*, red. F. R. Dallmayr, T. A. McCarthy, Universitet of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1977, s. 316–334; J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge, London, New York, 1987, s. 229–232.

⁴⁶ Narracja, jako kategoria teoretyczno-literacka służąca pierwotnie do analizy fikcji literackich, dość szybko zaadaptowana została przez szeroki wachlarz dyscyplin humanistycznych i społecznych. Bywa rozumiana jako forma dyskursu i jako struktura rozumienia, definiowana z pozycji fenomenologicznych lub strukturalistycznych.

⁴⁷ Zob. Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego zachowania*, dz. cyt., s. 20.

interpretacjonizmu, poddajemy interpretacji jego subiektywne rozumienie/interpretację rzeczywistości. Taka analiza jest zatem interpretacją interpretacji. Nie ma bowiem podstaw, by zakładać, że naukowiec jest szczególnym typem podmiotu poznania. Jako człowiek posiada te same atrybuty, jest wiązka tych samych uwarunkowań, co analizowani przez niego ludzie wraz z wytworami ich aktywności. Nie występuje w żadnej szczególnej sytuacji egzystencjalnej, która byłaby ontologicznie odmienna od ogólnych warunków ludzkiej egzystencji, niż te opisane teorią antropologiczną, psychologiczną czy inną, do której się w danym momencie odwołuje (w tym przypadku psychoanalizy). Tym samym poznanie naukowe należy w konsekwencji uznać również za rodzaj poznania niespecyficznego pod względem teoriopoznawczym, a co najwyżej podlegające ostrzejszym rygorom metodologicznym⁴⁸. W ten sposób kategoria rozumienia ujawnia się tu również jako fundamentalna charakterystyka ludzkiego istnienia, faktyczny sposób, w jaki człowiek zwraca się do świata, przenikający całość życia i nie dający się wziąć w nawias nawet przez rygor naukowej operacjonalizacji i standaryzacji⁴⁹.

Warto na koniec podkreślić pewną bardzo istotną zaletę interpretacyjnie zorientowanej analizy zachowań politycznych. Koncentrując się na punkcie widzenia aktora, badacz interpretacjonista nie wyklucza ani nie pomniejsza innych czynników, które z pewnością kształtują dynamikę zachowań politycznych – czy to determinant o charakterze kulturowym, ekonomicznym czy prawnym. Stoi jednak na stanowisku, że ponieważ ludzki umysł jest strukturą aktywną, interpretującą, metabolizującą odbierane bodźce, są one zawsze za pośrednictwem aparatu poznawczego. W rezultacie reakcje aktora stanowią odpowiedź nie bezpośrednio na bodziec, lecz na jego konstrukt poznawczy, którego treść zdeterminowana jest w pewnym stopniu i zakresie właściwościami ludzkiej psychiki oraz jej unikalną, jednostkową konfiguracją. W tym sensie konstrukcja psychiczna człowieka pełni rolę swoistej zmiennej interweniującej.

⁴⁸ Zob. M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, dz. cyt., s. 7–12.

⁴⁹ Problem przeniesienia kategorii rozumienia ze sfery metodologii do ontologii, wraz z całym bagażem filozoficznych i teoretycznych konsekwencji, podejmują w swoich rozważaniach Martin Heidegger, a później Hans-Georg Gadamer, definiujący już rozumienie jako sposób bycia-w-świecie.

Skuteczny proces terapeutyczny według Ericha Fromma

ABSTRAKT

Artykuł zawiera rozważania dotyczące praktykowania psychoanalizy w rozumieniu Ericha Fromma. Bazując na pismach Fromma oraz na wspomnieniach jego superwizantów, autorka opisała postulowany przez filozofa rewolucyjny cel psychoanalizy, charakter zaangażowania psychoanalityka, elementy techniki psychoterapeutycznej wprowadzone przez Fromma oraz czynniki sukcesu procesu psychoanalitycznego. Przedstawione są również te myśli autora *Mieć czy być*, które wskazują drogę do poszukiwań nowych rozwiązań w zakresie psychoterapii.

Erich Fromm wykonywał zawód psychoanalityka przez ponad czterdzieści lat. Przez ten okres pozostał wierny głównym postulatom psychoanalizy, jednocześnie krytycznie oceniając wiele technicznych elementów tej metody terapeutycznej. Tradycyjną kozetkę zamienił na spotkanie twarzą w twarz. Zamiast freudowskiej neutralności psychoanalityka postulował aktywne uczestnictwo terapeuty w sesjach. Sceptycznie odnosił się do długoletnich analiz, obstając za zakończeniem leczenia w przypadku nie pojawiania się zmian. Podważał sensowność zbyt dużej ilości spotkań w tygodniu, twierdząc, że może to służyć bardziej wspieraniu tożsamości psychoanalityka niż rzeczywistej pomocy pacjentowi oraz że rozleniwia to zarówno pacjenta, jak i analityka. Był krytyczny wobec szkolenia dla psychoanalityków, w szczególności dlatego, że w jego doświadczeniu uczyły one tego, co, kiedy i jak mówić pacjentowi, że wspierały zamienianie procesu terapeutycznego w coś nietwórczego, nieżywego. „Najlepszymi psychoterapeutami w Nowym Jorku są taksówkarze”¹ – mawiał żartobliwie Fromm, argumentując, że są spontaniczni, nie skażeni szkoleniem, a jednocześnie mają wspaniałą umiejętność słuchania historii innych ludzi.

Mimo całej tej krytyki, nawet pod koniec życia Fromm pisał: „[...] pomimo niebezpieczeństw właściwych konwencjonalnej praktyce psychoanalizy, muszę wyznać, że [...] jestem bardziej niż kiedykolwiek przekonany, że psychoanaliza właściwie rozumiana

1 K.J. Schneider, J. Galvin, I. Serlin, *Rollo May on Existential Psychotherapy*, „Journal of Humanistic Psychology” 2009, No. 49, s. 419–434.

i praktykowana mieści w sobie olbrzymi potencjał, jako środek niosący pomoc”².

Czym jest ta „właściwie rozumiana i praktykowana” psychoanaliza w rozumieniu Fromma? Poniżej postaram się opisać jej najważniejsze założenia i elementy, bazując na pismach Fromma oraz na wspomnieniach jego superwizantów. W szczególności przedstawię te jego myśli, które wskazują drogę do dalszych poszukiwań nowych rozwiązań w zakresie skutecznego prowadzenia psychoterapii.

1 Istota i cel psychoanalizy

Nie jest łatwo zrozumieć, a tym bardziej opisać, co oznaczała dla Fromma psychoanaliza. Trudność ta wynika paradoksalnie z tego, że Fromm w odpowiedzi na dylemat „mieć czy być”, wciąż na nowo starał się opowiadać po stronie „być”. Zgodnie z tym dążeniem, nie ujmował on swoich poglądów w sztywne pojęcia (modus „mieć”), ale definiował je poprzez opis żywego przeżycia (modus „być”), które może być oddane poprzez słowa tylko w ograniczonym stopniu.

Według Fromma psychoterapia ma miejsce dopiero wtedy, gdy „[...] prawdziwe *self* jednej osoby wchodzi w kontakt z wewnętrznym rdzeniem prawdziwego Innego”. Drugorzędnymi kwestiami są dla niego: stosowana przez terapeutę rama teoretyczna, teoria rozwojowa, gotowość pacjenta, by coś usłyszeć, umiejętność terapeuty do konfrontowania czy praca z oporem³.

Fromm stawiał psychoanalizie cel o rewolucyjnym, a nie reformatorskim charakterze. Nie chciał on leczyć człowieka, przystosować do warunków społecznych, ale przekształcać go. Zgadzał się z Freudem odnośnie głównego celu psychoanalizy – że jest nim uświadomienie nieświadomego. Doprowadził jednak ten cel do ostatecznych konsekwencji. Postawił tezę, że tak wymagająca czasu i nakładów metoda może być wydajnie zastosowana właśnie przy radykalnym celu, czyli całkowitym uświadomieniu nieświadomego. Fromm rozumiał nieświadome nie jako miejsce, ale jako funkcję. Uważał psychoanalizę za sposób ćwiczenia świadomości tak, by nic już nie musiało być wypierane. Stan, w którym osoba jest w pełni świadoma, Fromm opisuje jako taki, w którym staje się ona zdolna do bezpośredniego kontaktu ze światem, natychmiastowego, spontanicznego przeżywania. Innymi słowy, osoba jest w stanie być „tu i teraz” – bez zniekształcania rzeczywistości: bez intelektualizacji, bez obdarzania innymi cechami

2 E. Fromm, *O sztuce istnienia*, przekł. R. Saciuk, PWN, Warszawa-Wrocław 2008, s. 72.

3 R. Funk, *Erich Fromm als Therapeut*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2009, s. 139.

pochodzącymi z własnego obrazu umysłowego (często nie mającymi wiele wspólnego z cechami odzwierciedlającymi obserwowaną osobę), bez widzenia osób jako własnych znaczących osób z dzieciństwa. Fromm porównywał osiągnięcie stanu pełnej świadomości z buddyjskim stanem oświecenia. Fascynowała go filozofia i praktyka buddyzmu Zen, czerpał z niej, regularnie medytował, choć sam nie był wyznawcą buddyzmu. Dążenie do pełnego uświadomienia nieświadomego implikuje według Fromma, że psychoanaliza ma za zadanie przywieść pacjenta od idei, myśli, wyobrażeń do bezpośredniego przeżywania. Celem psychoanalizy jest więc doświadczalny, a nie intelektualny wgląd. Żaden prawdziwy wgląd nie może być ujęty w myśli oraz „[...] jest charakterystyczne dla wszystkich złych analiz, że «wgląd» jest formułowany za pomocą skomplikowanych teorii, które nie mają nic wspólnego z bezpośrednim doświadczeniem”⁴.

Według Fromma radykalny cel całkowitego zastąpienia nieświadomego świadomym jest konieczny by móc osiągnąć przemianę człowieka, pomóc mu dokonać jego „wewnętrznej rewolucji”. Filozof podkreślał, że by w procesie psychoterapeutycznym stawiać taki cel, psychoanalityk musi osobiście również dążyć do w pełni świadomego życia.

2 Zaangażowanie terapeuty

„Wyleczyć znaczy zrozumieć” – pisał polski psychoanalityk Marek Jasiński⁵. Ale co to znaczy zrozumieć? Fromm był zdania, że terapeuta tylko do tego stopnia rozumie pacjenta, na ile potrafi doświadczyć w sobie tego, czego doświadcza pacjent. „Jeśli na przykład chcę zrozumieć kryminalistę, który zamordował kogoś i coś ukradł, uda mi się to jedynie wtedy, gdy jestem świadom własnych przestępczych impulsów, poprzez które sam mógłbym zamordować lub ukraść”⁶.

Zdaniem Fromma analityk nie może przyjmować postawy badacza nauk przyrodniczych, który chcąc dowiedzieć się czegoś o żabie, kładzie ją na stole, waży, mierzy, otwiera, traktuje jako coś zewnętrznego wobec siebie. Według niego, przyjmując taką postawę, analityk nic nie rozumie. Freud mówił o psychoanalityku jako o „niezaangażowanym obserwatorem”, Fromm określa go mianem „obserwującego uczestnika”. Terapeuta wnosi w jego ujęciu całe swoje *self* do analizy. Postuluje,

⁴ E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, przekł. M. Macko, Rebis, Poznań 2006, s. 184.

⁵ Zob. M. Jasiński, *Wyleczyć znaczy zrozumieć*, „Dialogi – Zeszyty IPP” 1996, nr 1, s. 1–4.

⁶ R. Funk, *Erich Fromm als Therapeut*, dz. cyt., s. 35.

by analityk każdorazowo podejmował próbę przeżycia w sobie uczuć pacjenta – jego zdaniem, dopiero gdy ta próba jest udana, może on całościowo przeżyć świat pacjenta i korzystać z tych przeżyć w interpretacjach. Fromm odrzuca zatem pomysł, że analityk powinien być pasywny. Zaznacza, że pasywność może być eksploatacyjna, kiedy służy w większym stopniu temu, by zamaskować „brak życia” analityka. Jednocześnie zaznacza, że umiejętność słuchania jest niezwykle ważna i bycie aktywnym nie powinno być odreagowaniem uczuć terapeuty.

Terapeuta powinien w podejściu Fromma być zdolny do paradoksalnego przeżycia w trakcie sesji: stać się pacjentem, ale też jednocześnie pozostać sobą. Podobną myśl zawarł współczesny brytyjski psychoanalityk Ronald Britton w swojej metaforze wieży. Brittona zainspirował Montaigne – wybitny eseista XVI wieku. Britton zwiedzał kiedyś jego domostwo, do którego należała stojąca nieopodal głównego budynku wieża. Montaigne pracował w izbie na szczycie wieży, było to jego miejsce, nienależące do wspólnoty rodzinnej, gdzie jego myśli mogły być bardziej odrębne niż na wspólnym dla rodziny terenie domu. Metafora Brittona może posłużyć do zobrazowania myśli Fromma – terapeuta powinien w każdej sesji podejmować wysiłek i próby, by czuć pacjenta – inaczej mówiąc, być w jego domu lub „dawać dom”⁷ jego nieświadomym uczuciom, zachowując jednocześnie wieżę, do której oddala się by myśleć odrębnie⁸.

W tym ujęciu, by zrozumieć, trzeba być w pewien specyficzny sposób związanym z pacjentem. Fromm opisuje to zaangażowanie przy pomocy pojęcia „związku z centrum do centrum”. Związek ten zachodzi między „centrum” jednej osoby a „centrum” drugiej. Jest to zatem coś przeciwnego do kontaktu powierzchownego. „To jesteś ty. Nie muszę Cię opisywać, nie muszę pisać o Tobie rozprawy, to po prostu jesteś ty. Widzę Ciebie tak, jak widzę siebie – to jestem ja”⁹ – definiuje Fromm. Według niego, gdy nawiązuje się taki związek, kończy się ocenianie drugiej osoby. Zamiast oceny pojawia się uczucie jedności, solidarności. Przeżycie, w którym między dwoma osobami zachodzi poczucie solidarności i jedna widzi drugą całościowo i komunikuje, co widzi jest „najbardziej satysfakcjonującym,

7 M. Brearley, *Poczucie siebie – hojność czy zawężona perspektywa?*, [w:] *Tożsamość i poczucie siebie*, XIV Krajowa Konferencja Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego, Warszawa 2012, s. 7.

8 R. Britton, *Seks, śmierć i superego. Doświadczenia w psychoanalizie*, przekł. D. Golec i in., Oficyna Inżynium, Warszawa 2010, s. 172.

9 R. Funk, *Erich Fromm als Therapeut*, dz. cyt., s. 38.

najwspanialszym, najbardziej ożywczym doświadczeniem, które ludzie mogą ze sobą dzielić”¹⁰.

Fromm wielokrotnie podkreślał, że związek między pacjentem a psychoanalitykiem powinien być wolny od sentymentalności i wszelkich wypaczeń, a przede wszystkim wszelkiego wkraczania analityka w życie pacjenta – nawet takiego, jak oczekiwanie, żeby pacjent wyzdrowiał.

Autor *Ucieczki od wolności* wyraźnie podjął hipotezę Ferenczi’ego, zakładającą, że dzięki związkowi nie tylko pacjent jest leczony przez terapeutę, ale równocześnie terapeuta jest leczony przez pacjenta. Być może nie istnieje zatem coś takiego, jak jednostronny proces leczenia, który rozwijałby tylko jedną stronę związku – analityka lub pacjenta. Superwizanci Fromma wspominają jego zalecenie, by po każdej sesji zadawać sobie pytanie: „czego nauczyłem się w trakcie tej sesji analitycznej o sobie”? Gdy relacja jest rozwijająca dla analityka, zwiększa to szansę, że będzie taka również dla pacjenta. Brytyjski współczesny analityk Michael Parsons rozwija obecnie zbliżoną myśl dotyczącą zaangażowania analityka, które jest jego zdaniem jednym z dwóch zadań do wykonania przez psychoanalityka, oprócz poprawnie zastosowanej techniki. Parsons pisze: „[...] myślę, że [moja pacjentka] mogła nabrać bardziej prawdziwego poczucia siebie, ponieważ doświadczała moich interpretacji i wysiłków zrozumienia jej jako wyrazu mojej próby bycia z nią prawdziwym i mówienia do niej z mojego poczucia siebie i poczucia tego, kim jestem”¹¹. Parsons określa to połączeniem głowy z sercem i gdy ma to miejsce u analityka, może on w szczególności sposobie głęboko rozumieć pacjenta, a dzięki temu pacjent może zrozumieć siebie. Wysuwa on tezę, iż ludziom pomaga w rozwoju poczucia siebie, jeśli czują, że są w relacji z kimś, kto pracuje nad własnym poczuciem siebie. To tak, jak w przypadku niemowlęcia – może się ono rozwijać tylko wtedy, gdy matka jest zainteresowana rozwijaniem i poznawaniem siebie jako matki¹².

3 Aktywna technika

Fromm nie używał pojęcia „technika psychoanalityczna”, był bliższy – podobnie jak psychoanalitycy z nurtu francuskiego – pogładowi, że uprawianie psychoanalizy jest bardziej sztuką niż rzemiosłem. Przy całym podkreśleniu roli zaangażowania terapeuty, Fromm zaznaczał,

¹⁰ Tamże, s. 39.

¹¹ M. Parsons, *O byciu sobą, będąc analitykiem*, [w:] *Tożsamość i poczucie siebie*, dz. cyt., s. 30.

¹² Tamże, s. 29.

że analityk „[...] nie może nigdy uczynić dla pacjenta tego, co tylko pacjent może uczynić dla siebie”¹³. Dlatego jego praca koncentrowała się na mobilizowaniu naturalnych sił pacjentów do wybrania tak zwanej „progresywnej drogi”.

Fromm chciał budzić swoich pacjentów ze snu na jawie. Był zdania, że wielu ludzi jest bardziej żywych i twórczych we śnie niż na jawie. Ważnymi zadaniami pierwszej fazy psychoanalizy w jego ujęciu są... niedodawanie pacjentowi otuchy oraz pomoc, by wyraźniej odczuwał swoje cierpienie. Wszystko po to, by skonfrontować pacjenta z jego odszczepionymi fantazjami i zmobilizować jego zdrowe dążenia do większej integracji i produktywności. Fromm sądził, że największą zachętą jest bycie potraktowanym poważnie. Dążył więc do tego, by jego pacjent usłyszał prawdę i rozwijał zaufanie we własne wysiłki, by sobie pomóc. Fromm twierdził, że gdy taka konfrontacja nie prowadzi do mobilizacji, psychoanaliza nie może być pomocna.

Jak zatem zmobilizować pacjenta do tego, by sam sobie pomógł? Przede wszystkim zajmując się głównym problemem, a nie jego konsekwencjami. Fromm widział swoich pacjentów – i rekomendował takie widzenie swoim superwizantom – jako bohaterów dramatu greckiego. Jako istoty rzucone w świat bez swojej woli, które wśród perypetii i przeszkód, gnane przez wewnętrzne ukryte konflikty i motywy, doszły do obecnego momentu w życiu. Fromm uważał, że takie postrzeganie pacjenta – nie jako kogoś, komu przydarzyło się coś złego, ale jako aktywnego bohatera, który zмага się i walczy – sprawia, że każdy kolejny pacjent jest unikalny i interesujący dla analityka. Uważał, że w pierwszych sesjach terapeuta powinien rozpoznać punkt zwrotny dramatu oraz główny ukryty motyw. Określał go mianem „prywatnej religii”, która jest sposobem pacjenta na poradzenie sobie z samotnością, odizolowaniem. Dotarcie do tej „prywatnej religii”, w imię której pacjent podejmuje swoje nawet najbardziej z pozoru nieracjonalne decyzje, pozwala nie zajmować się sposobem przystosowania pacjenta, a więc czymś wtórnym, ale pozwala zejść głębiej i bezpośrednio zająć się przyczyną problemu. Fromm dzielił ukryte motywy na dwie kategorie:

- Rozwiązanie regresywne – wybiera je ktoś, kto nie odważa się całkowicie urodzić. Osoba taka, zamiast do samodzielnego korzystania z wolności, dąży do tego, by być prowadzoną przez matkę lub by w metaforycznym znaczeniu wrócić do jej łona. Inny pacjent może pragnąć poddania się rozkazom ojca. W obu przypadkach osoba

¹³ E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, dz. cyt., s. 158.

zdejmuje z siebie ciężar samodzielnego podejmowania decyzji. Zdaniem Fromma wybranie jakiegokolwiek z form regresywnego rozwiązania kończy się zawsze tragicznie. „Kto urodził się człowiekiem, musi wybrać rozwiązanie progresywne” – pisał¹⁴.

- Rozwiązanie progresywne wybiera osoba decydująca się na wzrost, rozwój swojego potencjału, wewnętrzną wolność. Osoba ta dąży do tego, by niezależnie i aktywnie kochać innych. Wystawia się w ten sposób na ryzyko niepewności i jest w stanie to ryzyko znieść. Nie musi decydować się na sztywne posłuszeństwo, ponieważ potrafi znieść paradoks: być sobą i jednocześnie pozostać związana ze światem¹⁵.

Fromm uważał, że jego zadaniem jako psychoanalityka jest pomoc pacjentom, by wybierali progresywne rozwiązanie. Dlatego Fromm dążył do skonfrontowania pacjenta tak szybko, jak to możliwe z faktem, że codziennie podejmuje decyzję, by żyć (rozwiązanie progresywne) lub by umierać (rozwiązanie regresywne). Jednocześnie zalecał analizę wyboru fałszywych rozwiązań, ponieważ sprawiają one, że nie jest możliwe nawiązanie prawdziwego związku ze światem, z ludźmi i z pracą. Cała energia życiowa jest skupiona wokół realizowania fałszywego rozwiązania. Fromm podkreśla, że jedynie jeśli terapeuta sam sobie stawia za cel bycie całkowicie świadomym, może bez hipokryzji i konstruktywnie skonfrontować pacjenta z jego fałszywym rozwiązaniem. Opisuje, jak wielokrotnie obserwował u swoich pacjentów, że gdy tylko skontaktowali się z tym, co wcześniej było zdysocjowane, zyskiwali zwiększoną żywotność i radość.

Na podstawie swoich wieloletnich doświadczeń autor *O sztuce miłości* doszedł do wniosku, że by skonfrontować pacjenta z rozwiązaniem regresywnym, nie wystarczy korzystanie z jego wolnych skojarzeń. Wypracował własną aktywną technikę pracy, która składała się z następujących elementów¹⁶:

- Przedstawianie pacjentowi jego sytuacji za pomocą symbolicznych historii, legend, odnoszenie się do poczucia humoru, a nawet odniesień do siebie.
- Prowadzenie sesji twarzą w twarz, rezygnacja z kozetki; jego zdaniem umożliwia to mówienie do pacjenta tak konkretnie i bezpośrednio, jak to możliwe. Uważał, że kozetka i wynikający z niej

¹⁴ R. Funk, *Erich Fromm als Therapeut*, dz. cyt., s. 150.

¹⁵ Tamże, s. 149.

¹⁶ Tamże, s. 102–103.

brak kontaktu wzrokowego z pacjentem jest raczej przeszkodą niż – jak to uważał Freud i wielu kontynuatorów – pomocą. W jego opinii pacjentowi nie służy to, że nie widzi autentycznych reakcji analityka. Pisał: „[...] nie próbuję ukryć niczego na swojej twarzy. To daje pacjentowi ważny kontakt z rzeczywistością. Poza tym są stwierdzenia, które mogą być powiedziane jedynie twarzą w twarz, słowa są wtedy bardziej prawdziwe”¹⁷.

- Unikanie abstrakcyjnych rzeczowników, takich jak „strach, zależność, poczucie winy”; w rozumieniu Fromma takie słowa blokują wewnętrzne czucie pacjenta. Fromm we wspomnieniach Davida Schectera stwierdzał: „Nie chodzi o wyjaśnianie uczuć, jak np.: «[...] czuje się pan niepewnie z powodu zbytnej zależności od swojego ojca», ale «matka znaczy dla pana wszystko, podziwia pan ją, ale i obawia się jej, jak mogliśmy to przed chwilą widzieć»”¹⁸. Możliwie dokładny opis odczuć pacjenta pozwala mu odczuć je jeszcze głębiej. Podobne podejście można odnaleźć u współczesnych psychoanalityków. W dyskusji podczas XIV Krajowej Konferencji Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego Parsons, brytyjski psychoanalityk, optował za tym, aby nie dążyć do tego, by jak najszybciej ulżyć pacjentowi, ale raczej podejść bliżej do jego bólu¹⁹.
- Próby nawiązania kontaktu z odszczepionymi aspektami osobowości pacjenta przy pomocy przeniesienia, fantazji, snów i wolnych skojarzeń.
- Schecter przedstawił następujące zwroty Fromma, mające na celu jak najpełniejsze korzystanie z wolnych skojarzeń pacjenta:
 - „Proszę mi powiedzieć, co właśnie w tym momencie przechodzi panu przez głowę”;
 - „Proszę skupić się na obrazie pana ojca i powiedzieć, co jako pierwsze przychodzi panu do głowy” (zamiast: „proszę opowiedzieć mi o pana ojcu”);
 - „Proszę założyć, że dzwoni do pana telefon i dowiaduje się pan, że umarłem. Co przychodzi panu do głowy?”;
 - „Proszę wyobrazić sobie biały ekran. Kiedy powiem «teraz!», proszę powiedzieć, co przychodzi panu do głowy”;
 - „Proszę spróbować spojrzeć na swoje ja i powiedzieć, co panu przychodzi do głowy, gdy pan próbuje poczuć swoje ja”;

¹⁷ Tamże, s. 37.

¹⁸ Tamże, s. 102.

¹⁹ M. Parsons, *O byciu sobą, będąc analitykiem*, dz. cyt., s. 23–37.

- „Co przychodzi panu do głowy, kiedy pan myśli o tym, co najmniej pan u siebie lubi, co pana zawstydza, a z czego jest pan dumny?”²⁰.
- Przekształcenie chronicznej, wyobcowanej sytuacji życiowej w ostry kryzys „tu i teraz” między pacjentem i analitykiem.

Fromm uważał, iż słowo „interpretacja” jest dość mylące. Uważał, że główną intencją jest zidentyfikowanie problemu, a nie jego wyjaśnienie. Podając interpretacje, wypracował następującą kolejność:

- Powiedzenie pacjentowi tego, co terapeuta widzi, aby dodać mu odwagi, by sam siebie zobaczył.
- Odcinanie dróg ucieczki, sposobów oporu, tak, by pacjent mógł skonfrontować się ze sobą i poczuć coś lub zakończyć terapię. Fromm podkreśla, że nie chodzi mu o okrucieństwo, ale o odcięcie oporu i towarzyszenie pacjentowi, bycie z nim.

Współczesne badania pokazują, że takie interwencje przyczyniają się w sposób istotny do postępów pacjenta²¹. Celem jest aktywowanie dialektyki wewnątrz pacjenta pomiędzy jego świadomymi „oficjalnymi celami” i „sekretną fabułą”, motywującą jego obronne zachowanie.

Po czym poznać, czy sesja z pacjentem była dobra? Według Fromma po tym, jak czuje się terapeuta po sesji. Przeżycia terapeuty nie da się oddzielić od przeżyć pacjenta. Jeśli sesja była interesująca, znaczy, że była dobra. Podobny sposób wskazuje Fromm na rozpoznanie, czy został dokonany wgląd. „Prawdziwie analityczne odkrycie, nie jest czymś intelektualnym. Kiedy pacjent mówi: «Ma pan rację, doktorze, widzę, jak bardzo ma pan rację», by udać się – na tyle, na ile jest inteligentny – w intelektualne rejony i teorie, wtedy nie jest tak naprawdę nic osiągnięte. Prawdziwie analityczne wydarzenie, wgląd poznajemy po tym, że pacjent wychodzi z sesji z uczuciem radosnego ożywienia i zwiększoną żywotnością i zostawia analityka z podobnym uczuciem. Wtedy mogą być pewny, że wydarzyło się coś naprawdę analitycznego”²².

²⁰ R. Funk, *Erich Fromm als Therapeut*, dz. cyt., s.103.

²¹ A. Thorne, E. Klohnen, *Interpersonal memories as maps for personality consistency*, [w:] *Studying Lives Through Time: Personality and Development*, red. D.C. Funder, R. D. Parke, C. Tomlinson-Keasy, K. Widama, American Psychological Association, 1993, s. 228

²² R. Funk, *Erich Fromm als Therapeut*, dz. cyt., s. 54.

Jako że Fromm niewiele napisał o swojej pracy klinicznej, jego wpływ jest raczej widoczny w sposobie pracy jego uczniów, niż w bezpośrednich odniesieniach w literaturze. I tak na przykład nawiązania do techniki Fromma można odnaleźć w rozwijanej współcześnie psychoterapii egzystencjalnej przez amerykańskiego terapeutę i blyskotliwego autora podręczników oraz powieści – Irvina Yaloma. Nie jest to przypadek – Yalom był pacjentem szkoleniowym Rollo Maya, który z kolei był analizantem Fromma. W pracy klinicznej Yaloma, którą ten bardzo bogato opisuje (jak gdyby nadrabiając zaległości swojego „psychoanalitycznego dziadka” w tym zakresie), odnaleźć można nacisk na koncentrację na kryzysie „tu i teraz”, na bezpośrednią relację z pacjentem, na aktywność terapeuty oraz jednoczesne wysiłki, by aktywność ta nie była odreagowaniem, nie stanowiła „dzikiej analizy”²³.

4 Czynniki sukcesu procesu psychoterapeutycznego

Fromm uważał, że proces psychoanalityczny nie jest w pełni przewidywalny. Nie obiecywał pacjentom, że ich wyleczy, jedyne, o czym ich zapewniał, to, że nie będzie ich okłamywał i że godziny, które wspólnie spędzą, nie będą nudne. W swoim tekście: *Nieświadomość i praktyka psychoanalityczna*²⁴ określił czynniki, które według jego doświadczeń sprzyjają skuteczności terapii. Można je podzielić na te, które dotyczą psychoterapeuty, oraz te, odnoszące się do pacjenta. Fromm podkreśla, że sam popełniał wszystkie opisywane przez siebie błędy w trakcie swojej długoletniej praktyki.

Po stronie terapeuty podkreślił wagę stworzenia od pierwszych spotkań z pacjentem takiego świata w gabinecie, w którym dwoje ludzi jest ze sobą związanych, porozumiewa się ze sobą „z centrum [jednej osoby] do centrum [drugiej osoby]” i jest na siebie otwartych. Dlatego wykluczone są zbędne słowa, uśmiechy pojawiające się stereotypowo w innych sytuacjach społecznych. Psychoanalityk powinien również być zdolny do tego, by rozróżniać banał i nie-banał. Świat stwarzany w gabinecie powinien być światem realności, gdzie jest miejsce na prawdę i gdzie nie ma miejsca dla oszustw czy iluzji.

Kolejnym istotnym warunkiem powodzenia terapii jest – po stronie terapeuty – unikanie intelektualizacji. Psychoanaliza ma pomóc pacjentowi przekroczyć rubikon – przejść od słów, myśli i wyobrażeń

23 I. D. Yalom, *Dar terapii. List otwarty do nowego pokolenia terapeutów i ich pacjentów*, przekł. A. Tanalska-Duleba, Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 2003, s. 20–108.

24 R. Funk, *Erich Fromm als Therapeut*, dz. cyt., s. 15–57.

do przeżyć. Fromm podkreśla wielokrotnie zagrożenie pozostania na etapie cerebracji, czyli myśleniu o uczuciach. Podawał często przykład oddychania – czym innym jest czuć, jak się oddycha, a czym innym jest myśleć o oddychaniu²⁵.

Fromm był zdania, że gdy psychoanalityk coś widzi – „a wcale nie jest to takie częste” – powinien to szczerze pacjentowi powiedzieć. Uważał, że dywagacje dotyczące tego, czy pacjent jest już gotowy coś usłyszeć czy nie, zazwyczaj są wyrazem działania mechanizmów obronnych psychoanalityka. Jego zdaniem tylko prawda ma siłę oddziaływania i dotyka drugiego człowieka. „Nie jesteśmy bogami, byśmy wiedzieli, kiedy ktoś może skorzystać z tego, co widzimy. Mówiąc półprawdę, twierdząc, że chronimy pacjenta, najczęściej chronimy siebie samych. Półprawda to jak wybieranie numeru telefonu, zmieniając ostatnią cyfrę. Większość cyfr wybraliśmy poprawnie, ale jednak nie dodzwaniamy się do osoby, z którą chcieliśmy rozmawiać” – obrazuje Fromm²⁶.

Zagrożeniem dla procesu psychoanalitycznego jest, gdy analityk stara się wykonywać swoją pracę „wygodnie” i gdy nie ryzykuje sądów sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem i konwencją ze strachu przed tym, by nie rozzłościć pacjenta.

Podstawowym warunkiem prawidłowego wykonywania pracy psychoanalityka Fromm określił umiejętność terapeuty do korzystania z własnych odczuć. Są one według niego jedynym barometrem, którym terapeuta może się kierować. Robert U. Akeret, jeden z superwizantów Fromma wspomina, że gdy po przedstawieniu mu swojej opinii, zakończył ją ostrożnym: „To jest naturalnie tylko na podstawie moich odczuć”, Fromm roześmiał się i skwitował „Tylko na podstawie pana uczuć? Proszę mi powiedzieć, czym innym pana zdaniem powinniśmy się kierować w naszej pracy – znakami boskimi?”²⁷.

Po stronie analityka ważnym warunkiem jest też brak sentymentalności. Według Fromma: „[...] ani w medycynie, ani w psychoterapii bycie miłym nie działa”²⁸. Zamiast sentymentalności proponuje, by czuć w sobie to, co czuje pacjent. Trafienie do pacjenta, dotknięcie go przy pomocy słów jest możliwe dopiero, gdy dokona się próby, by czuć to, co on czuje. Myśląc o pacjencie: „On jest chorym biedakiem, to on płaci”²⁹, psychoanalityk pozostaje według Fromma na poziomie

25 E. Fromm, *Osztuce miłości*, przekł. A. Bogdański, PIW, Warszawa 1971, s. 47.

26 R. Funk, *Erich Fromm als Therapeut*, dz. cyt., s. 51.

27 Tamże, s. 135.

28 Tamże, s. 76.

29 Tamże, s. 29.

intelektualnym i nigdy nie będzie przeżywany przez pacjenta jako wiarygodny. Fromm jako czynnik sukcesu proponuje w miejsce sentymentalności współodczuwanie.

Z czynników leżących po stronie pacjenta i wpływających na sukces terapii Fromm wymienia czynniki konstytucyjne. Podkreśla on, że już Freud doceniał ich wagę. Według niego czynniki konstytucyjne będące predyktorem pozytywnego przebiegu terapii to: poziom żywotności, a w szczególności poziom miłości do życia danej osoby. W przypadku np. ciężkiej neurozy, ze znacznym poziomem narcyzmu, dużo większe szanse na wyleczenie ma osoba cechująca się wysokim poziomem miłości do życia. Fromm obrazuje tę różnicę, podając przykład Hitlera i Roosevelta. Oboje byli jego zdaniem silnie narcystyczni, jednak Roosevelt cechował się miłością do życia, a Hitler miłością śmierci. Dlatego jednym z pytań, które jego zdaniem powinien stawiać sobie terapeuta już od pierwszych sesji z pacjentem, jest: kim urodziła się ta osoba? Na kogo wyrosłaby, gdyby dorastała we wspierającym środowisku?³⁰

Fromm uważał, że dużą rolę odgrywa początek procesu terapeutycznego. Według niego dobrym prognostykiem przyszłego procesu psychoanalitycznego jest fakt osiągnięcia przez pacjenta swojego szczytowego punktu cierpienia. Jeden ze współpracowników Fromma, Harry Stack Sullivan, był nawet zdania, że pacjent powinien udowodnić, że chce być analizowany³¹. Fromm podkreśla, by nie pozostać na powierzchni deklaracji pacjenta – nie wystarczy twierdzenie, że jest „nieszczęśliwy”. Co to znaczy? Dlaczego tak naprawdę chce poddać się analizie? Dlaczego chce poświęcić tyle czasu i pieniędzy? Bardzo ważnym zadaniem jest, by dowiedzieć się, po co naprawdę przychodzi pacjent.

Zdaniem Fromma, by analiza mogła być skuteczna, pacjent powinien mieć wyobrażenie, jak powinno lub mogłoby wyglądać jego życie. Powinien on mieć wizję, co chce zrobić ze swoim życiem. W tym ujęciu jest zadaniem analityka na początku psychoanalizy dowiedzieć się, czy pacjent jest zdolny, by rozwinąć wyobrażenie tego, czym mogłoby być życie poza „byciem szczęśliwym”. I również w tym przypadku psychoanalityk nie może pozwolić pacjentowi, by ten wykpił się powierzchownymi stwierdzeniami w tym zakresie.

Kolejnym istotnym czynnikiem jest powaga pacjenta. Fromm wskazuje, że jest wielu narcystycznych pacjentów, którzy płacą za sesje i przychodzą jedynie po to, by opowiadać ze szczegółami o sobie.

³⁰ Tamże, s. 72.

³¹ Tamże, s. 50.

To nie powinno wystarczać analitykowi, chyba że zależy mu tylko na wynagrodzeniu.

Ważnym czynnikiem jest zdolność pacjenta do rozróżniania między banałem a rzeczywistością. Czy czuje różnicę, kiedy mówi o czymś, co dotyka w nim czegoś prawdziwego, a kiedy mówi o racjonalizacjach, rzeczach bez głębszego znaczenia.

Wreszcie Fromm podkreśla, że ludzie nie zdrowieją od mówienia, ani od odkrywania nieświadomego. Nikt nie może osiągnąć nic wartościowego bez wysiłku, ofiary, ryzyka. Na tej drodze, psychoanalityk powinien być „[...] dobrym przewodnikiem, który – niczym przewodnik górski – nie przenosi przez trasę, ale wskazuje drogę, czasem w razie potrzeby poda rękę”³².

Czynniki sukcesu psychoterapeutycznego

Po stronie psychoanalityka

Umiejętność stworzenia świata, w którym dwie osoby porozumiewają się „ze swojego centrum do centrum Innego”

Unikanie intelektualizacji

Podejmowanie ryzyka, wyrażanie sądów sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem, a odpowiadających nieświadomym procesom

Umiejętność korzystania ze swoich uczuć

Rozróżnianie banału od rzeczywistości

Współodczuwanie zamiast sentymentalności

Bezpośrednie mówienie pacjentowi o swoich spostrzeżeniach, o swoim rozumieniu

Po stronie pacjenta

Czynniki konstytucyjne – wrodzony poziom miłości do życia

Osiągnięcie przez pacjenta szczytu cierpienia – głębokie pragnienie wyleczenia

Wyobrażenie pacjenta dotyczące jego przeszłego, zmienionego życia

Poważne podejście do psychoterapii

Rozróżnianie banału od rzeczywistości

Aktywny udział pacjenta – wysiłek, ryzyko

(źródło: opracowanie własne na podstawie: *Czynniki oddziaływania kuracji psychoanalitycznej*)

32 Tamże, s. 155.

5 Pomysły czekające na zastosowanie

Fromm był wszechstronnym naukowcem – był psychoanalitykiem, a jednocześnie filozofem i socjologiem, fascynował go buddyzm Zen. Jestem przekonana, że jego spuścizna kryje w sobie wciąż zaczątki niedokonanych jeszcze odkryć. Chciałabym zwrócić uwagę na dwa jego pomysły o potencjale, który czeka na wykorzystanie.

Pierwszy z nich jest związany z fascynacją Fromma niemieckim antropologiem Johannem Jakobem Bachofenem. Antropolog ten na podstawie analizy mitów doszedł do wniosku, że 6 tysięcy lat temu na Ziemi panował matriarchat. Analizował on właściwości typowe dla kobiet i mężczyzn. Fromm podjął ten temat z właściwą sobie oryginalnością. Wysunął hipotezę, że ludzi można podzielić w zależności od tego, czy w dzieciństwie byli bardziej związani z matką, czy z ojcem. Autor *Miłości, płci i matriarchatu* sądził, że jest warto zbadania, czy np. osoby skoncentrowane na matce wytwarzają inne mechanizmy obronne od osób skoncentrowanych na osobie ojca. Zastanawiał się, czy osoby te różnią się zaburzeniami psychicznymi, na które cierpią, i czy w związku z tym nie należałoby używać w stosunku do tych osób różnych podejść psychoterapeutycznych. Wszystkie te pytania do dziś pozostają otwarte. Tu i ówdzie słychać głosy bliskie hipotezie Fromma. Na przykład Bert Hellinger³³, autor tzw. ustawień hellingerowskich, twierdzi, że uzależnienia występują u osób, które w większym stopniu zostały przyjęte w dzieciństwie przez matkę niż przez ojca. Żadna z powyższych hipotez nie została do tej pory objęta wystarczającymi badaniami naukowymi. Wydaje się możliwe, że potwierdzenie ich mogłoby przynieść nową perspektywę rozumienia problemów psychologii klinicznej³⁴.

Drugim oryginalnym pomysłem Fromma jest wprowadzenie tzw. analiz transterapeutycznych. Polegałyby one na spotkaniach odbywających się z częstotliwością dwa razy w tygodniu przez pół roku. Analizantami byłyby osoby „niezbyt chore”, które w ciągu takiego okresu mogłyby nauczyć się poddawać autoanalizie. W późniejszym okresie pacjent mógłby spotykać się jeszcze z psychoanalitykiem raz na jakiś czas. Wymagałoby to od analityka bardziej aktywnej postawy w trakcie sesji i bardziej elastycznego kalendarza. Oraz tego, że analityk sam musiałby też mieć przed sobą cel ciągłego rozwoju siebie. Mogłoby to upowszechnić dostęp do psychoanalizy jako narzędzia

33 B. Hellinger, *Listy terapeutyczne. Znaleźć to, co działa*, przekł. Z. Mazurczak, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2004, s. 124–125.

34 E. Fromm, *Miłość, płć i matriarchat*, przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 2002, s. 56.

rozwoju osobistego³⁵. Pomysł ten oddaje szerokie spojrzenie Fromma, który widział nie tylko jednostkę, ale całe społeczeństwo. Istnieją obecnie formy krótkoterminowej pomocy psychoanalitycznej, ale mają one raczej na celu rozwiązanie konkretnego problemu pacjenta, a nie przekazanie mu umiejętności autoanalizy jako drogi do osobistego rozwoju.

6 Podsumowanie

Erich Fromm jest autorem, którego dzieła rzadko są cytowane we współczesnej literaturze psychoanalitycznej. Za życia został nawet wyłączony z International Psychoanalytical Association. Jednocześnie jego książki rozchodziły się w niespotykanych dla poruszanej przez niego tematyki nakładach. Jego wpływ na obecną psychoterapię widać raczej w pracy klinicznej jego uczniów, na przykład w psychoterapii egzystencjalnej, której czołowym przedstawicielem był pacjent szkoleniowy Fromma, May, niż w literaturze przedmiotu.

Fromm miał cechy dobrego przewodnika górskiego, potrafił wskazywać kolejne szczyty do zdobycia i wspierać w trakcie ich zdobywania. W tym duchu dawał do zrozumienia swoim uczniom, że np. obwinianie się w trakcie prowadzenia psychoanalizy, oto że jest się bardziej chorym niż pacjent i że się nie zasługuje na leczenie, jest destrukcyjne. Dużym krokiem naprzód jest powiedzenie sobie po prostu: „Znów się dziś czegoś o sobie dowiedziałem”³⁶. Dzięki takiej właśnie postawie psychoanaliza może stawać się procesem zaskakującym, odświeżającym i owocnym dla obu stron – pacjenta i analityka.

35 E. Fromm, *O sztuce istnienia*, dz. cyt., s. 75–77.

36 R. Funk, *Erich Fromm als Therapeut*, dz. cyt., s. 136.

Co nam przyniesie rok 2000? Pytanie o trafność przewidywań zawartych we Frommowskiej wizji przyszłości na początku XXI wieku

ABSTRAKT

Wśród niezliczonych intelektualnych zainteresowań Ericha Fromma znalazło się także miejsce dla przewidywań dotyczących formy, jaką przyberze społeczeństwo w niedalekiej przyszłości. Dziś, gdy ponad dekadę temu weszliśmy w XXI wiek, możemy spróbować sprawdzić, czy Frommowska wizja przyszłości zmaterializowała się. Czy udało się uniknąć zagrożeń, przed jakimi ostrzegał nas filozof pięćdziesiąt lat temu. Warto przy tym zaznaczyć, że nasza próba sprawdzenia tego może okazać się nawet więcej niż nieudana, gdyż, jak zauważył Fromm, większość z nas nie zdaje sobie sprawy z tego, w jakim kierunku zmierza społeczeństwo i „[...] natrafiamy na poważną trudność, gdy przychodzi nam określić, w którym dokładnie punkcie historii [...] znajdujemy się obecnie”. Mimo to, postaram się jednak zmierzyć z zarysowanym przeze mnie wyżej zadaniem, stawiając sobie za cel próbę odpowiedzi na pytanie, jak bardzo współczesne społeczeństwo przypomina to, przed którym „ostrzegał” nas Fromm, oraz czy jego recepty dotyczące „naprawy”, czy też „uleczenia” społeczeństwa wciąż mogą okazać się warte naszej uwagi. Czy faktycznie staliśmy się członkami „odczłowieczonego społeczeństwa”?

Prognozy przyszłości od niepamiętnych czasów wypełniały dzieła myślicieli zajmujących się kondycją ludzką. Zagłębianie się w stan obecny społeczeństwa często prowadziło do stawiania pytań o to, w jakim kierunku zmienia się badane społeczeństwo, czy też w jakim powinno się zmieniać. Przyszłość stanowiła niezwykle kuszący temat rozważań, któremu mało który myśliciel Zachodu potrafił się oprzeć. Czasem motywacją do tych rozważań była utopijna wizja harmonii społecznej, czasem obawa przed destrukcyjnymi trendami, które mogły się rozwinąć, czasem zaś chęć, by zgodnie ze słynną tezą Marksa, starać się zmieniać świat.

Pytanie o kształt społeczeństwa w przyszłości skusiło także Ericha Fromma. Skusiło na tyle, że rozważania nad tendencjami i formami, jakie miałyby przybrać społeczeństwo w niedalekiej przyszłości, towarzyszyły mu przez większą część życia, czego efekt widać w kolejnych jego dziełach. Fromm starał się nie tworzyć prognoz społeczeństwa XXI wieku – swoje wizje koncentrował na najbliższej przyszłości, która mogła się zmaterializować w ciągu 50 lat. Dziś, gdy ponad dekadę

temu weszliśmy w XXI wiek, możemy przyjrzeć się bliżej, jak prezentowała się Frommowska wizja przyszłości oraz czy jego przewidywania okazały się trafne (mając w pamięci uwagę Fromma, iż niezwykle trudnym jest określić, w jakim momencie historii znajdujemy się obecnie, co może uniemożliwić trafną ocenę adekwatności jego przewidywań).

Zanim przejdziemy do charakterystyki przewidywań niemiecko-amerykańskiego filozofa musimy poczynić kilka wstępnych uwag. Ogromna większość komentarzy i prognoz Fromma dotyczyła Stanów Zjednoczonych i amerykańskiego społeczeństwa demokratycznego jako najbardziej rozwiniętego społeczeństwa Zachodu. Dlatego też jego prognozy nie powinny być traktowane jako odnoszące się do całego świata, a przede wszystkim do Stanów Zjednoczonych (w których owe prognozy miały się zmaterializować najwcześniej, a dopiero potem podobne przemiany mogły zajść w innych rozwiniętych społeczeństwach). Mimo więc ogólnego charakteru wypowiedzi Fromma, należy mieć na uwadze, że ich przedmiotem są procesy, których był świadkiem, mieszkając od połowy lat trzydziestych XX wieku w Ameryce.

Jeżeliby spróbować ograniczyć analizę społeczeństwa amerykańskiego i zagrożeń, przed jakimi stoi w najbliższej przyszłości do jednej, kompletnej wypowiedzi samego filozofa, nieuniknienie trafimy na krótki opis „demonia”, sformułowany w roku 1968: „Stanęliśmy oto w obliczu demona, choć jeszcze niewielu dostrzeża go wyraźnie. Nie jest to już stary duch komunizmu czy faszyzmu, lecz widmo społeczeństwa całkowicie zmechanizowanego, nastawionego maksymalnie na produkcję dóbr materialnych i konsumpcję, kierowanego przez komputery. Człowiek poczyna jawić się jako niewiele znaczący element totalnej maszyny [...]”¹.

Stwierdzenie to sugeruje nie tylko bliskość zagrożenia, ale także niemożność jego uniknięcia. Takie wrażenie podkreśla zapewnienie Fromma, że: „Gdyby ludzie mogli poznać przypuszczalny kierunek rozwoju amerykańskiego społeczeństwa, niemal wszyscy przeraziliby się tak bardzo, że podjęliby kroki, aby ten kierunek zmienić. [...] Niestety większość ludzi nie wie, dokąd zmierza”².

Dlaczego konsumpcja, industrializacja mają stanowić części „demonia”, którego Amerykanie powinni się tak bardzo obawiać? Czyż industrializacja, mechanizacja nie prowadzą do bardziej efektywnej pracy, do lepszych wytworów techniki, do rozwoju gospodarczego, do

1 E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku człowieczej technologii*, przekł. H. Adamska, Rebis, Poznań 2000, s. 23.

2 Tamże, s. 51.

nowych odkryć technologicznych? Czy ten kierunek jest zły? A jeżeli tak, to dlaczego? W tym momencie musimy podkreślić perspektywę, z jakiej ocenia społeczeństwo Fromm. To perspektywa psychologiczna, w której najważniejszymi wyznacznikami dobrobytu nie są pieniądze, czy też produkt krajowy brutto, a szczęście i samorealizacja. Jak stwierdza Mirosław Chałubiński: „Polityczno-gospodarcza organizacja społeczeństwa powinna sprzyjać ludzkiemu szczęściu i samorealizacji, a wypełnienie tych celów jest jedynym kryterium jej oceny”³. Istotne jest zwrócenie przez Fromma uwagi na to, że „[...] to, czy jednostka jest zdrowa, czy nie, nie jest przede wszystkim kwestią indywidualną, lecz zależy od struktury społeczeństwa”⁴.

Samorealizacja, aktywność i wolność – celem społeczeństwa jest dbanie o to, by te wartości były w nim pielęgnowane. Społeczeństwo ma dosłownie „dawać” wolność jednostkom: „Jedynym kryterium urzeczywistnienia wolności jest to, czy człowiek uczestniczy czynnie w determinowaniu swojego życia i życia społeczeństwa i nie chodzi tu tylko o formalny akt głosowania, lecz codzienną aktywność w pracy i w stosunkach z innymi ludźmi”⁵.

Mechanizacja staje się więc „demonem”, jeżeli ogranicza wolność jednostki, nie pozwala jej się realizować. W jaki sposób Fromm doszedł do wniosków, że społeczeństwo amerykańskie zagrożone jest owym „demonem”? Przyjrzyjmy się jego analizie współczesnego mu społeczeństwa, które konstytuowało jego prognozę dotyczącą najbliższej przyszłości. Warto zauważyć, że Fromm nie demonizuje kapitalizmu i demokracji w USA. Podkreśla, że „Zdecydowana większość obywateli Stanów Zjednoczonych żyje na poziomie dalekim od ubóstwa [...]”⁶, by w innym miejscu zaznaczyć, że „Około 90% ludności w naszym kraju umie czytać i pisać. Mamy radio, telewizję, filmy i gazetę codzienną dla każdego”⁷. Czyli mogłoby się wydawać, że dobrobyt finansowy, jaki przyniósł obywatelom kapitalizm w XX wieku, jest błogosławieństwem, a rozwój mediów przynosi więcej wolności, więcej możliwości wyboru i samorealizacji. Niestety tak nie jest, ponieważ: „[...] środki komunikacji karmią ludzkie umysły najtańszą tandetą, obraną z jakiegokolwiek poczucia rzeczywistości, sadystycznymi fantazjami

3 M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 93.

4 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przekł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 82.

5 E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 1970, s. 255–256.

6 E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 50.

7 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 21.

budzącymi zażenowanie każdego, choćby tylko trochę wykształconego człowieka”⁸; „W naszych czasach nie tylko prawa rynku, lecz również rozwój nauki i techniki żyją własnym życiem i rządzą człowiekiem. [...] To nie my wybieramy nasze problemy, nie my wybieramy nasze wytwory; to one nas popychają, zmuszają – one, czyli co? System bez celu ani zadania, które by go przekroczyło, który z nas czyni dodatek”⁹.

Rozwój mediów oraz zmiany związane z powszechnością postępu do edukacji tylko pozornie okazują się błogosławieństwem ze względu na sposób, w jaki są wykorzystywane. Czy podobnie jest w przypadku innych zmian, które zaszły w XX wieku? Czy wyzysk społeczeństwa zmniejszył się? Fromm słusznie zauważa, że: „W ciągu stu lat średnio o połowę zmniejszyliśmy liczbę godzin pracy. Ilość wolnego czasu, jaki mamy dziś do dyspozycji, przewyższa najśmielsze marzenia naszych przodków”¹⁰. Odwołując się do jednego z myślicieli, którzy wywarli na niego największy wpływ, autor *Ucieczki od wolności* podkreśla przełomowość zmian, która dokonała się w ciągu zaledwie kilkudziesięciu lat pisząc, iż „Wyzysk ekonomiczny mas zanikł w stopniu, który w czasach Marksa brzmiałby jak czysta fantazja”¹¹.

Czy znaczy to, że stosunek Fromma do społeczeństwa żyjącego w systemie kapitalistyczno-demokratycznym w połowie XX wieku jest ambiwalentny? Nie. Podkreślanie pozytywnych zmian, potencjalnie pozytywnych aspektów systemu potwierdza trzeźwość oceny Fromma, potwierdza, iż krytyczny stosunek do społeczeństwa amerykańskiego nie przesłania mu faktów społecznych i kulturowych, które nie pasowałyby do jego wizji i wysnuwanych wniosków. Zanik wyzysku ekonomicznego i wszelkie inne zmiany, które zaszły w społeczeństwie, są oceniane z perspektywy tego, czy umożliwiają jednostce samorealizację. Dlatego analizując społeczeństwa Zachodu, Fromm podkreśla, że: „[...] najbardziej demokratyczne, pokojowe i najlepiej prosperujące kraje europejskie oraz najlepiej prosperujący kraj na świecie, Stany Zjednoczone, zdradzają objawy najpoważniejszych zaburzeń psychicznych”¹². I właśnie rozwój mediów, zwiększenie ilości wolnego czasu, dostęp do coraz większych środków produkcji, mniejszy wyzysk ekonomiczny zdaniem Fromma sprawiają, że nie potrafimy rzetelnie ocenić społeczeństwa. Zdaje się to być efektem zaślepienia

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 97.

¹⁰ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 21.

¹¹ Tamże, s. 110.

¹² Tamże, s. 25.

perspektywą postulatów formułowanych przez reformatorów i rewolucjonistów XIX wieku; „Dla tych wszakże, którzy na nasze społeczeństwo nie patrzą oczyma dziewiętnastego stulecia jest oczywiste, że spełnienie dziewiętnastowiecznych nadziei w żadnym wypadku nie doprowadziło do oczekiwanych rezultatów. W rzeczywistości wydaje się, że mimo dobrobytu materialnego, mimo wolności politycznej i seksualnej świat w połowie dwudziestego wieku jest umyślowo bardziej chory, niż był świat dziewiętnastowieczny. [...] Nie lękamy się jawnego autorytetu, ale rządzi nami strach przed anonimowym autorytetem konformizmu. Nie podporządkowujemy się nikomu osobiście, nie popadamy w konflikty z autorytetem, ale nie mamy też własnych przekonań, prawie żadnej indywidualności, prawie żadnego poczucia własnego »ja«”¹³.

Jak można dostrzec, społeczeństwo amerykańskie zdaniem Fromma (a w mniejszym stopniu także bardziej rozwinięte społeczeństwa Zachodu) nie zapewniają jednostce ani wolności, ani nie promują jej aktywności, ani nie umożliwiają jej samorealizacji. Krytyka współczesnych mu społeczeństw Zachodu jest więc poważna i zdaje się dotyczyć podstaw ich funkcjonowania. Czy więc przedmiotem krytyki staje się społeczeństwo kapitalistyczne w ówczesnej formie, które powstało drogą przypadkowych zmian? Czy może ten „kierunek rozwoju” jest cechą cywilizacji Zachodniej? Fromm skłania się ku drugiemu wnioskowi, uznając krytykowane negatywne zmiany za nieuniknione skutki rozwoju społeczeństw kapitalistycznych, które przestały być odgórnie ograniczane i kontrolowane. Nie uważa się jednak za odkrywcę tej cechy sprzężenia zachodnich demokracji i kapitalizmu, ukazując, że już sto lat przed nim pojawiły się pierwsze, niezwykle gruntowne analizy i oceny.

Skoro więc kapitalizm prowadzi do tak negatywnych skutków, to jakie są cechy charakterystyczne zachodniej, kapitalistycznej cywilizacji zdaniem Fromma? Niemiecko-amerykański myśliciel charakteryzuje je, odwołując się do Lewisa Mumforda, z którego opisem w pełni się zgadza: „Cywilizacja taka może wyprodukować jedynie człowieka masowego: niezdolnego do dokonania wyboru, niezdolnego do spontanicznego, samosterownego działania: w najlepszym razie cierpliwego i uległego, w żałosnym niemal stopniu zdyscyplinowanego w celu wykonywania monotonnej pracy, ale coraz bardziej nieodpowiedzialnego, w miarę jak maleje liczba dokonywanych przezeń wyborów: wreszcie – stworzenie, którym rządzą przede wszystkim odruchy warunkowe, typ idealny, pożądany – choć nigdy całkowicie

¹³ Tamże, s. 111–112.

nie osiągnięty – przez agencje reklamowe i organizacje handlowe nowoczesnego biznesu albo przez biura propagandy i planowania rządów totalitarnych i quasi-totalitarnych”¹⁴.

Tak negatywny obraz cywilizacji Zachodu stawia pod znakiem zapytania sens formułowania prognoz, przewidywań. Dla Fromma jednak społeczeństwo demokratyczno-kapitalistyczne nie było z góry skazane na „wyprodukowanie człowieka masowego”. Wiara zarówno w instytucje demokratyczne, a także możliwość wpływania na system, w ramach którego się egzystuje, pozwalały filozofowi spoglądać w przyszłość z obawą nie pozbawioną nutki nadziei, nie zaś z poczuciem beznadziejności wywołanym nihilistycznym determinizmem zawartym w kapitalizmie. Tylko wierząc w możliwość zmian, mógł Fromm, z jednej strony, ostrzegać społeczeństwo przed tym, co może przynieść przyszłość, a z drugiej, formułować propozycje, które mogłyby zapobiec temu, przed czym sam ostrzegał, czyli przed wspomnianym na samym początku mego artykułu „demonem”.

Ów „demon” stanowi temat rozmyślań Fromma przewijający się w jego pracach od początku lat pięćdziesiątych XX wieku. Już wtedy zauważył, że dwie największe potęgi światowe – ZSRR i USA mogą z czasem przemienić się w totalne maszyny sprowadzające rolę człowieka jedynie do niewiele znaczącego elementu, trybiku pozbawionego wolnej woli. Interesujące, że uznał, iż zarówno socjalizm, jak i kapitalizm mogą doprowadzić do tej negatywnej sytuacji: „Obydwa systemy rozwijają się w kierunku społeczeństw menedżerskich, dobrze odżywieni i odziani mieszkańcy, których wszystkie potrzeby są zaspokajane i którzy nie mają potrzeb nie dających się zaspokoić; automaty posłuszne, choć nie używa się wobec nich przemocy, bez przywódcy, podążające w żądanym kierunku, produkują maszyny, które działają jak ludzie, i ludzi, którzy działają jak maszyny; ludzie, których rozum się degeneruje, a inteligencja rośnie – niebezpieczna sytuacja, kiedy człowiek wyposażony w największą siłę materialną pozbawiony jest zarazem mądrości, by siły tej dobrze użyć. Ta alienacja i automatyzacja prowadzi do narastającego szaleństwa. Życie nie ma sensu, nie istnieje radość, wiara, rzeczywistość. Każdy jest »szczęśliwy« – tyle tylko, że nie czuje, nie rozumie, nie kocha”¹⁵.

Powyższy opis przypomina do złudzenia antyutopię Aldousa Huxley’a przedstawioną w dziele *Nowy wspaniały świat*. Trudno nie zauważyć chociażby podobieństwa specyficznego rozumienia „szczęśliwości”: „[...] to jest cała tajemnica szczęścia i cnoty. Lubić to,

14 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 224–225.

15 Tamże, s. 352.

co się musi robić. Wszelkie warunkowanie zmierza do jednej rzeczy: do sprawienia, by ludzie polubili swe nieuniknione przeznaczenie społeczne”¹⁶.

Jak widać, „demon” w roku 1955 określony został przez Fromma mianem „społeczeństwa menedżerskiego”. Najważniejszą jednak jego cechą już wtedy było to, iż sprowadzał ludzi do „działania jak maszyny”. Kilkanaście lat później, pisząc *Rewolucję nadziei*, poglądy filozofa na temat zagrożeń, mających się zmaterializować w przyszłości, nie uległy zmianie. „Demona” nazywał także „Molochem”, bóstwem „[...] całkowitego zniszczenia, na którego ołtarzu złożone ma zostać życie człowieka”¹⁷, „megamaszyną”, czy też „odczłowieczonym społeczeństwem technologicznym”¹⁸, lecz nazwy te miały wyrażać ten sam zagrażający społeczeństwu amerykańskiemu (a w dalszej kolejności innym społeczeństwom Zachodu) stan.

W *Rewolucji nadziei* Fromm stara się przedstawić zasady, wedle jakich funkcjonować będzie megamaszyna/Moloch/demon/odczłowieczone społeczeństwo technologiczne. Wymienia cztery najogólniejsze zasady:

1. Postępowanie zgodnie z wyznacznikami postępu technologicznego. Ta zasada sprowadza się do stwierdzenia, że „[...] dana rzecz powinna zostać wykonana, ponieważ jest to technicznie możliwe”¹⁹. To oznacza, że moralność i hierarchie ludzkich wartości zostają przeformułowane i postęp technologiczny staje się „jedyną podstawą etyki”²⁰.

2. Wynikający z prymatu postępu technologicznego „wymóg maksymalnej wydajności i maksymalnej produkcji”²¹, który prowadzi do „dehumanizacji w imię wydajności”²² oraz zatracenia indywidualizmu. Produkcja (poza konsumpcją z produkcji wynikającą) staje się głównym celem egzystencji społeczeństw – powstaje produkcja dla samej produkcji.

3. Wymóg maksymalnej wydajności prowadzi nieuniknienie do zasady skrajnej specjalizacji zadań oraz ujednoczenia wzorców (co pozwala na większą i szybszą produkcję). „Dla [...] organizacji pracy charakterystyczne jest również usuwanie elementów twórczych [...]

¹⁶ Zob. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, przekł. B. Baran, Muza, Warszawa 2010.

¹⁷ E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 53.

¹⁸ Tamże, s. 56.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 57.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 58.

oraz daleko idący podział zadań, w wyniku którego kontakty między-ludzkie zanikają jako niepożądane”²³.

4. Ostatnia zasada sprowadza się do stwierdzenia: „im więcej, tym lepiej”²⁴ i przyjmuje formę prawa „stałego i nieograniczonego przyspieszenia”: „Stały wzrost ilościowy wyznacza cele naszego życia i w rzeczywistości to on właśnie jest miarą postępu [...]”²⁵. By jednak mogła być realizowana ta zasada, konieczne jest ciągłe zwiększanie potrzeb ludzi, uczynienie z nich posłusznych konsumentów, dlatego „Charakterystyczna dla przemysłu tendencja zwiększania produkcji nie jest więc oparta na potrzebach konsumenta, ale w dużym stopniu na reklamie, będącej najpoważniejszym zamachem na prawo człowieka do decydowania o tym, czego sam pragnie”²⁶.

Gdy dojdzie już do funkcjonowania społeczeństwa podług przedstawionych wyżej zasad (co zdaniem Fromma jest realnym zagrożeniem, które może być zrealizowane w ciągu kilkudziesięciu lat), powstanie „odczłowieczone społeczeństwo technologiczne”, które wyrze niezbywalne piętno na swoich obywatelach. Całe społeczeństwo będzie „chore”, „chorzy” będą też wszyscy (lub ogromna większość) obywatele. Wpływ megamaszyny nie ograniczy się tylko do zmiany trybu życia jednostek – zmiany dotkną ich struktury psychicznej. Powstanie nowy rodzaj człowieka – *homo consumens*: „Tęgo typu organizacja społeczna [odczłowieczone społeczeństwo technologiczne – J.J.], redukując człowieka do elementu maszyny, rządzonego jej rytmem i wymaganiami, przekształca go w HOMO CONSUMENS, totalnego konsumenta, którego jedynym celem jest coraz więcej posiadać i coraz więcej używać. Społeczeństwo produkuje mnóstwo bezużytecznych rzeczy i w tym samym stopniu wielu bezużytecznych ludzi. Uprzedmiotowiony człowiek czas spędza na wykonywaniu czynności, którymi nie jest zainteresowany, wśród ludzi, którzy go nie interesują, produkując przedmioty, które niewiele go obchodzą. Kiedy zaś nie wytwarza – konsumuje. Jest jakby oseskiem z otwartą buzią, przyjmującym biernie wszystko to, co narzuca mu [...] przemysł. Tak naprawdę jednak wszystko to może utrudnić jedynie człowiekowi uświadomienie sobie nudy”²⁷.

Człowiek nie tylko zostanie ograniczony do konsumowania, proces ten będzie miał dalsze konsekwencje: „Pośród chorobotwórczych

²³ Tamże, s. 59.

²⁴ Tamże, s. 61.

²⁵ Tamże, s. 60–61.

²⁶ Tamże, s. 62.

²⁷ Tamże, s. 63–64.

wpływów społeczeństwa technologicznego wymienić wypada jeszcze dwa: zanikanie prywatności oraz bezpośrednich kontaktów międzyludzkich”²⁸. Obywatel stanowiący tryb funkcjonującej megamaszyny będzie stanowił zaprzeczenie wszystkich cech, o które zdaniem Fromma powinno dbać społeczeństwo, w którym ten egzystuje – nie będzie sam o sobie decydował, nie będzie się samorealizował, nie będzie wolny, a co najgorsze, nie będzie nawet świadomy, że nie jest wolny. Ten „żywy trybik” zatraci także wszelką aktywność: „Bierność jest jedną z najbardziej charakterystycznych i patologicznych zarazem cech człowieka w [...] społeczeństwie przemysłowym. Człowiek chce być karmiony, sam jednak nie porusza się, nie podejmuje inicjatywy, nie trawi dostarczanego mu pożywienia. Nie jest twórczy w stosunku do tego, co odziedziczył – gromadzi lub konsumuje. Cierpi na zespół chorobowy niewiele różniący się od ostrych form depresji [podkr. – J.J.]”²⁹.

Prognozy Fromma zdają się nie napawać optymizmem. Macki megamaszyny miały w najbliższej przyszłości krępować społeczeństwo amerykańskie w duszącym uścisku, a proces ten rozpoczął się już w połowie XX wieku. Jednak samo postawienie pytania o trafność owych prognoz i obecność owych „macek” na początku XXI wieku okazuje się problematyczne nie tylko dlatego, że niezwykle trudnym zadaniem jest próba określenia i scharakteryzowania momentu historii, w którym się obecnie znajdujemy. Można przecież odeprzeć obawy Fromma i odmówić mu prawa do słuszności w tej kwestii z tego jedynie względu, że wciąż jesteśmy w stanie zadać samo pytanie o jego prognozy, a to oznacza, że egzystencja przynajmniej niektórych z nas nie została (jeszcze) sprowadzona do czystej i totalnej konsumpcji. Jednak taka odpowiedź nie byłaby próbą zmierzenia się z poważnym problemem, który poruszył niemiecko-amerykański filozof, a zabiegiem jego trywializacji.

Udzielenie jednej i ostatecznej odpowiedzi może być w tym przypadku niemożliwe, to jednak nie znosi wagi pytania o trafność Frommowskich przewidywań i nie podważa sensu dokonywania prób ich oceny. Dlatego też podejmując postawione w tytule mego artykułu zagadnienie, nie zamierzam wpisać się w dychotomię tworzoną przez optymistów odrzucających zastrzeżenia Fromma i pesymistów widzących w kapitalizmie źródło wszelkiego zła. Zamiast tego chciałbym zwrócić uwagę na kilka analiz współczesnego społeczeństwa amerykańskiego, które pięćdziesiąt lat po frommowskich prognozach zdają

²⁸ Tamże, s. 71.

²⁹ Tamże, s. 64.

się potwierdzać ich trafność, jednocześnie nie stanowiąc uogólnionej formy ustalania nowych, absolutnych, dotyczących wszystkich jednostek praw.

Praca *Makdonaldyzacja społeczeństwa* George'a Ritzera zawiera jedną z ciekawszych analiz stanu amerykańskiego społeczeństwa, która to wydaje się wprost wypływać z obrazu odczłowieczonego społeczeństwa technologicznego przedstawionego w *Rewolucji nadziei* (mimo że jej autor ani razu nie odwołuje się do Fromma). W pracy tej Ritzer opisuje zjawisko o bardzo szerokim zasięgu, proces, „[...] który powoduje, że w coraz to nowych sektorach społeczeństwa Stanów Zjednoczonych, a także reszty świata zaczynają dominować zasady działania baru szybkich dań”³⁰. Proces ten amerykański socjolog nazywa makdonaldyzacją, a najważniejsze jego aspekty uważa sprawność, wymierność, przewidywalność i sterowanie. Te cztery aspekty wydają się mieć dużo wspólnego z czterema ogólnymi zasadami funkcjonowania megalasyny, o jakich pisał Fromm, szczególnie, gdy przyjrzymy się im bliżej.

Sprawność sprowadza się do jak najszybszego wykonania danej czynności, do zwiększania efektywności wszelkich rodzajów procesów. Jest ona: „[...] tym aspektem makdonaldyzacji, który chyba najczęściej bywa łączony z widocznym przyspieszeniem tempa życia. Wzrost sprawności to produkcja dokładnie na czas, szybsza obsługa, uproszczone operacje i napięte terminy w pracy i w domu”³¹.

Drugi aspekt – wymierność – to wręcz sparafrazowanie czwartej zasady opisanej przez Fromma jako „im więcej, tym lepiej”: „W systemach zmakdonaldyzowanych – pisze Ritzer – ilość stała się ekwiwalentem jakości; dostarczenie czegoś w dużej ilości albo szybko oznacza, że to coś musi być dobre”³².

Podobnie przedstawia się sprawa z dwoma pozostałymi aspektami, czyli przewidywalnością oraz sterowaniem. Przewidywalność odwołuje się do ujednolicania wzorców, promowania identyczności, usuwania elementów produkcji, mogących generować zmienność, czy też twórczość. Opis sterowania zaś dopełnia podobieństwa pomiędzy wizją przyszłości Fromma a Ritzera analizą społeczeństwa amerykańskiego końca XX wieku. Sterowanie polega na „[...] zastąpieniu środków technicznych, którymi posługuje się człowiek, zdehumanizowanymi środkami technicznymi. Technika obejmuje nie

³⁰ G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*. Wydanie na nowy wiek, przekł. L. Stawowy, Muza, Warszawa 2003, s. 14.

³¹ Tamże, s. 78.

³² Tamże, s. 31.

tylko maszyny i narzędzia, lecz także materiały, umiejętności, zasady, przepisy, procedury i metody. [...] zdehumanizowany środek techniczny steruje człowiekiem”³³.

Mimo praktycznej identyczności wizji megalaszyny i opisu rozrastającej się makdonaldyzacji społeczeństwa, Ritzer nie podziela Frommowskich obaw dotyczących nieuchronnej ciężkiej formy depresji, na którą zapadnie większość obywateli. Dlatego też jego analiza, choć podkreślająca negatywność procesu makdonaldyzacji, nie demonizuje jej, a ponadto przedstawia także praktyczne możliwości przeciwstawienia się temu procesowi, które obecnie są wprowadzane w życie³⁴, oraz, co ważniejsze, podkreśla, że jest coś ważniejszego od „pokonania” makdonaldyzacji (co zresztą uważa za cel utopijny): „A najważniejsze chyba jest to, że walka, sama w sobie, przydaje godności. Swymi zmaganiem, indywidualnymi bądź zbiorowymi, ludzie mogą okazać prawdziwie ludzki rozsądek, w świecie, który niemal wszędzie ustanowił systemy zmakdonaldyzowane, żeby tego robić nie mogli”³⁵.

A co z *homo consumens*? Czy na początku XXI wieku obywatela społeczeństwa kapitalistycznego możemy przyrównać do opisanego przez Fromma „oseska z otwartą buzią, przyjmującego biernie wszystko, co narzuca mu przemysł”³⁶? Benjamin Barber zdaje się uważać, że tak. W swojej książce *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*³⁷ na ponad pięciuset stronach przedstawia niezliczoną ilość przykładów egzystencji nowoczesnego społeczeństwa amerykańskiego (choć właściwie wszyscy oni to mieszkańcy globalnej wioski) w epoce triumfującego kapitalizmu, która sprawia, że obywatele „staczają się w konsumpcyjny narcyzm” i nastaje nowy etos kulturowy: „Etos wymuszonej dziecinności: infantylizacja ściśle związana z wymogami konsumenckiego kapitalizmu w warunkach globalnej gospodarki rynkowej”³⁸.

Barber zwraca uwagę na aspekt rozwoju kapitalizmu, który pominął Ritzer – na aspekt psychologiczny. Zadaje pytanie, czy triumfujący kapitalizm początku XXI wieku nie wpływa bezpośrednio na psychikę jednostek, nie tylko zmieniając praktyki społeczne, czy sposób konsumpcji i produkcji. Jego odpowiedź stanowić może charakterystykę

33 Tamże, s. 182.

34 Zob. tamże, s. 339–388.

35 Tamże, s. 387.

36 Zob. E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 64.

37 Zob. B. R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, przekł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2007.

38 Tamże, s. 10.

„oseska” dokonaną przez odnoszenie się do badań socjologicznych, badań rynku, a także do psychologii. Wynikiem dociekań Barbera jest określenie nowego etosu infantyilizmu, który został wytworzony przez triumfujący kapitalizm, a „Mówiąc o infantyilizacji – pisze Barber – mam na myśli stosunek zachodzący między infantyilizmem rozumianym w kategoriach klasycznej psychologii rozwojowej, jako patologicznie zahamowane stadium rozwoju emocjonalnego, a infantyilizmem pojmowanym w psychologii kulturowej jako patologicznie regresyjne stadium rozwoju rynku konsumenta – oba razem wzięte tworzą to, co Freud nazywał »patologią społeczeństw kulturalnych«, którą zamierzał się kiedyś zająć”³⁹.

Można się zastanowić, czy Barber nie sugeruje, że infantyilizację przewidział nie Fromm, ale dużo wcześniej Freud, jednakże nie jest to kwestia ważna dla moich rozważań. Istotne jest podkreślenie związku między infantyilizmem a kapitalizmem i bezpośrednim wpływem rynku ograniczającym wolność jednostek, zmieniający obywateli w konsumentów (jak przewidywał to Fromm). Co ważne, wpływ ten nie jest odgórnym, narzucany przez totalitarne państwo, „[...] proces zdziecinnienia zaczyna się na pluralistycznych z założenia i konkurencyjnych rynkach, które wywierają jednak przymus nie do odparcia, starając się zaszczyć konsumentom typową dla dzieci zależność”⁴⁰.

Zanik wolności osiągniany przez ciągłe zwiększanie „wolności” konsumentckiego wyboru oraz cała dychotomia pomiędzy życiem obywatela społeczeństwa a życiem zinfantylizowanego, indywidualnego konsumenta zostaje w jaskrawy sposób zarysowana przez opis Barbera urojonego dominowania nad rynkiem w sytuacji bycia w pełni od niego zależnym: „W patologicznej kulturze gospodarki konsumpcyjnej zachowanie konsumenta okazuje się w znacznym stopniu sprzeczne z tendencjami cywilizującymi. [...] Konsument chłonie świat produktów, dóbr i rzeczy, jaki mu się wpaja, a tym samym podbija go, a jednocześnie jest przez ten świat definiowany – przez marki, znaki towarowe oraz tożsamość konsumentką. Próbuje zawłaszczyć sobie rynek, gdy jest przez ten rynek zniewalany. Obwieszcza, że jest wolny, będąc zamknięty w klatce prywatnych pragnień i niepokornego libido. Obnosi się z fałszywą władzą konsumenta, wyrzekając się jednocześnie prawdziwej władzy obywatela”⁴¹.

³⁹ Tamże, s. 52.

⁴⁰ Tamże, s. 43.

⁴¹ Tamże, s. 53.

Jak można dostrzec, analizy Barbera i Ritzera wydają się potwierdzać wcześniejsze prognozy Fromma. Nie oznacza to oczywiście, że pełna dehumanizacja społeczeństwa technologicznego jest już stanem faktycznym i analizy wymienionych wyżej badaczy, mimo że bardzo wnikliwe, nie pozostawiają miejsca na dywagacje na temat jej stopnia. Ciężko jednak nie zauważyć, że kierunek „rozwoju” społeczeństwa amerykańskiego (czy też społeczeństw zachodnich demokracji) określony w prognozach niemiecko-amerykańskiego filozofa jest trafny i wydarzenia kolejnych lat stanowią nieliczne empiryczne dowody postępującej dehumanizacji w rozumieniu Frommowskim.

Zarówno współcześni myśliciele, jak i wcześniej Fromm nie uważają dehumanizacji, technologiczacji, czy też makdonaldyzacji społeczeństwa za proces nieodwracalny. Różnica pomiędzy Frommem a Barberem i Ritzerem przejawia się w sposobie postrzegania możliwości zmian w społeczeństwie. Fromm, formułując prognozy oraz charakteryzując megamaszynę przyszłości, utrzymuje dramatyczny charakter alternatywy, przed którą stoi człowiek. Zmiana, która miałaby się dokonać w społeczeństwie, wydaje się w ustach filozofa nabierać mesjańskiego, parareligijnego charakteru: „Znajdujemy się w samym środku kryzysu współczesnego człowieka. Nie zostało nam zbyt wiele czasu, dlatego trzeba zacząć działać natychmiast. Istnieje jednak nadzieja, ponieważ istnieje rzeczywista możliwość, że człowiek, określając się na nowo, stworzy humanistyczne społeczeństwo technologiczne”⁴².

Można odnieść wrażenie, iż sytuacja społeczeństwa, którą opisuje Fromm, nawet jeżeli jest efektem reform i zmian gospodarczo-politycznych (formy łączenia kapitalizmu i demokracji), to dotyka najgłębszych i najbardziej osobistych części charakteru każdej jednostki. Dlatego też zwrócenie się przeciw „Molochowi”, to nie tylko kwestia zmian gospodarczych, to mistyczne wręcz „wyzwolenie” ludzkości. Fromm podkreśla znaczenie i charakter owej zmiany, odwołując się do Starego Testamentu: „W zasięgu ręki mamy stan ludzkości, jaki się wyłaniał z wizji naszych wielkich nauczycieli; grozi nam wszakże zniszczenie całej cywilizacji lub robotyzacja. Pewnemu małemu plemieniu, tysiące lat temu, powiedziano: »kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie« (Pwt 30,19). Stoimy przed takim samym wyborem”⁴³.

⁴² E. Fromm, *Revolucja nadziei*, dz. cyt., s. 194.

⁴³ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 356.

Dramatyczny ton wypowiedzi Fromma, a także jej radykalność, zdają się pełnić konkretną rolę: pobudzać czytających do działania wobec zagrażającego ludzkości „zła”. Pięćdziesiąt lat później ten dramatyczny, parareligijny ton nie jest już tak widoczny u autorów opisujących procesy infantylizacji, czy też makdonaldyzacji. Można u nich znaleźć stonowane wypowiedzi, które jednak nie stanowią formy bagatelizacji przedstawianego problemu, raczej realną analizę możliwości oraz środków niezbędnych do wprowadzenia jakichkolwiek zmian. Szczególnie jest to widoczne w przypadku Barbera, który mimo tego, że jest niezwykle krytyczny wobec społeczeństwa opanowanego przez etos infantylizacji, nie daje się ponieść i nie przyjmuje roli quasi-proroaka (którą by można przypisać Frommowi): „Żyjemy bez wątplenia w epoce triumfującego kapitalizmu, ale żeby demokracja i różnorodność mogły przetrwać, kapitalizm musi poskromić swój triumfalizm, a obywatele, zarówno w poszczególnych krajach, jak i w skali całego globu, odnowić swoje powołanie. Do powściągnięcia rynkowej anarchii i monopolu rynku potrzebna jest nam demokratyczna suwerenność”⁴⁴.

Co przyniósł zatem rok 2000? Czy Frommowska wizja przyszłości jest dziś wciąż aktualna i relewantna? Wydaje mi się, iż pomimo dramatycznego rysu prognoz, podstawowe przewidywania autora *Ucieczki od wolności* okazały się bardzo trafne i jego analizy zagrożeń, które mogą nadejść wraz ze zmianami ekonomiczno-politycznymi, wciąż niosą wiele wartościowej treści, która może zostać wykorzystana nie tylko do normatywnej oceny współczesnych społeczeństw, ale także do analizowania nadchodzących, proponowanych zmian polityczno-społecznych, zanim zostaną one wprowadzone w życie.

A czy jedno z postawowych przewidywań Fromma – przeistoczenie się obywateli społeczeństw kapitalistyczno-demokratycznych w *homo consumens* – urzeczywistniło się? Cytowani przeze mnie Barber i Ritzer, a także m.in. Zygmunt Bauman czy Cornel West na pewno stwierdziliby, że w dużej części tak (choć różniliby się co do oceny tego, czy proces ten może być odwrócony, a także czy jest aż tak destruktywny dla ludzkiej psychiki, jak opisywał to Fromm). Trudno się z nimi nie zgodzić, kiedy po jednej z największych tragedii w historii Stanów Zjednoczonych – atakach z 11 września 2001, prezydent George W. Bush w orędziu do narodu mówił o trzech najważniejszych kwestiach dla amerykańskiego społeczeństwa: by Amerykanie dalej żyli swym życiem, by modlili się za ofiary ataków terrorystycznych oraz by dalej wspierali czynnie oraz wierzyli w amerykańską ekono-

44 B. R. Barber, *Skonsumowani*, dz. cyt., s. 512.

Co nam przyniesie rok 2000?

mię – innymi słowy, by nie zaprzestali zakupów i nie zrezygnowali ze swej roli konsumentów⁴⁵. Adresatem tych słów amerykańskiego prezydenta był właśnie *homo consumens* – opisywany i przewidywany przez Fromma „uprzedmiotowiony człowiek”.

45 Zob. www.time.com/time/nation/article/0,8599,175757,00.html, dostęp – 29.11.2016.

Kulturowe implikacje poszukiwania siebie

ABSTRAKT

Niniejszy artykuł jest próbą refleksji nad relacją jednostka – kultura, a ściślej: refleksji dotyczącej społeczno-kulturowych uwarunkowań w procesie poszukiwania przez jednostkę jej tożsamości osobowej. Zasadnicze pytania brzmią w tym kontekście tak: W jaki sposób kulturowe wzorce, moda, obowiązujące normy i wartości oraz religia determinują moje „ja”? Czy da się oddzielić (nazwijmy umownie) moje „ja wewnętrzne” od „ja kulturowego”, to jest ról społecznych, przez które następuje samoidentyfikacja? Czy „ja kulturowe” jest wynikiem odpowiedzi (a więc: odpowiedzialności), jakiej jednostka udziela sama sobie, czy też mamy do czynienia z konformistyczną maską, rodzajem samooszustwa?

1. Pytanie o podmiot jest pytaniem trudnym, a trudność ta zasadza się na dwóch płaszczyznach. Płaszczyznę pierwszą możemy określić umownie jako płaszczyznę teoretyczną, płaszczyznę drugą – jako praktyczną. Płaszczyzna pierwsza odślania bezskuteczność filozoficznych zabiegów, by przedrefleksyjne doświadczenie jednostkowości przekuć na naukowy dyskurs (zarówno w oparciu o klasyczną filozofię substancji, jak i jakiegoś rodzaju niesubstancjalną i teleologiczną wersję Ja). Płaszczyzna druga ukazuje, że doświadczenie tej jednostkowości – jak dotąd dosyć mocne – za sprawą homogenicznej kultury masowej staje się coraz bardziej nieostre i kruche (szereg determinujących sił społecznych rozpuszcza jednostkę w jednolitej papce konsumeryzmu, dając złudne wrażenie, że właśnie konsumencki wybór jest wskaźnikiem samoidentyfikacji)¹.

Pozostawiając na boku zagadnienia płaszczyzny pierwszej, chciałbym się przyrzeć kulturowym implikacjom pytania o tożsamość Ja – innymi słowy, postawić problem sobości w perspektywie ogólnie rozumianego bycia w świecie oraz zastanowić się, na ile wysiłki samokonstytucji mogą być hamowane przez kulturę i społeczeństwo, zwłaszcza przez kulturę masową i społeczeństwo konsumpcyjne, których częścią, chcąc nie chcąc, jesteśmy.

1. Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przekł. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2005; B. Skarża, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997.

2. Rozważania dotyczące podmiotowości opieram na gruncie filozofii praktycznej. Jestem, o ile działam. Moja aktywność jest rodzajem mostu, po którym przechodzę z brzegu jakichś anonimowych sił, które mną rządzą, na brzeg przeciwległy, gdzie stoję się autorem swego istnienia i biorę za te istnienie pełną odpowiedzialność. Metafora mostu ukazuje kilka ważnych momentów: muszę najpierw dostrzec drugi brzeg, którego dotąd nie widziałem; muszę zrozumieć, że ten brzeg ukazuje mi jakąś wartość, jakąś prawdę o moim Ja; muszę też uświadomić sobie, że brzeg jest osiągalny, tzn. że ponad przepaścią ktoś przerzucił most i mogę po nim przejść; muszę w końcu pojąć, że przejście jest wysiłkiem, którego nikt za mnie nie podejmie. Po między brzegiem, na którym właśnie stoję, a brzegiem, na którym mogę być, jest jeszcze droga do przebycia. Czy jednak współczesny człowiek gotowy jest podjąć ów trud wędrówki, a wcześniej – dostrzec w ogóle możliwość zmiany?

Pytanie to otwiera perspektywę dość oczywistą czy wręcz banalną, lecz węzłową dla rozmyślań nad ideą podmiotowości. Chodzi o moje bycie-w-świecie, gdyż moje Ja ontologiczne (czy inaczej: tożsamość substancjalna określana jako *idem*) oraz Ja w działaniu (tożsamość niesubstancjalna – *ipse*) dopełnia się poprzez jakieś, nazwijmy je, Ja kulturowe. Dialektyka *idem* i *ipse* dokonuje się w świecie w tym znaczeniu, że kultura i społeczeństwo są nie tylko jej stałą podstawą, lecz czymś znacznie istotniejszym. Gra konieczności i możliwości, by posłużyć się dystynkcją Heideggerowską, oznacza przecież, że moje projekty zależą w ten sam sposób od mej określonej już jakoś substancjalności, jak i określonego w swym kształcie świata, w który jestem rzucony. To świat roztacza przede mną strategię bycia, to społeczeństwo pokazuje mi wzorce zachowań, to w kulturze dostrzegam wartości i idee. Owszem, to także w sobie odkrywam coś, co mnie przekracza – aksjologiczny ład, daimonion, sacrum, Logos, ślad Nieskończoności – i być może to moja wewnętrzność jest miejscem, gdzie podejmuję kluczowe decyzje w tej grze, w której stawką jest moje życie. A jednak żyjemy w świecie. Intencjonalność świadomości i zapośredniczony charakter refleksji pokazuje wyraźnie, że nie do pomyślenia jest idea bycia odizolowanego. Co się więc dzieje, gdy świat wartościom nie sprzyja i zamiast być motywatorem mych indywidualnych przedsięwzięć, powstrzymuje raczej, narzucając unifikujące wzorce zachowań i potrzeb oraz kreśląc – nierzadko agresywnie – wspólne dla wszystkich obszary pragnień, obiekty marzeń i cele?

3. Niegdyś chęć posiadania motywowana była *prawdziwą* potrzebą. Ale te czasy dawno minęły. Ustąpiły one miejsca czasom nowym, w których rzeczy nikomu nie potrzebne, prezentuje się jako absolutnie niezbędne. Stoi za tym proste prawo zysku: im więcej ludzie będą kupować, tym bardziej bogacić się będą ci, którzy przekonująco promują i sprzedają wymyślone przez siebie towary. Promocja i reklama trwać więc będą wiecznie, a przynajmniej tak długo, jak długo idea wzrostu gospodarczego będzie uchodzić za wartość jedyną i absolutną. My zaś będziemy pragnąć rzeczy zbędnych, narzuconych nam z zewnątrz, wierząc, że ich posiadanie jest wskaźnikiem pomysłności i rodzajem określającej nas definicji. Te wybory nie mogą konstytuować jednak sobości, gdyż to nie jednostka jest tu podmiotem myśli, decyzji i działań, ale zewnętrzny świat kultury: jako jedyny podmiot ukazuje on swą absolutną dominację, w obrębie której człowiek jest zredukowany do roli *przekaznika* nadrzędnych wobec niego treści.

Charakter tych treści odpowiada homogenicznemu charakterowi kultury, a interioryzacja treści czyni z nas niezróżnicowaną masę ludzkich atomów. Tak oto utrwalamy i przekazujemy to, czym na co dzień bezmyślnie żyjemy, podporządkowując się dominacji Tęgo-Samego. Nieindywidualizowana grupa, która pokornie wypełnia regulaminy, funkcjonuje w przekonaniu, że działa z własnej woli zgodnie z najgłębszymi pragnieniami. Manipulowanie taką grupą jest proste, co daje doskonałe rezultaty ekonomiczne: standaryzacja potrzeb i zachowań stanowi chłonny rynek zbytu masowej produkcji, która rację swego istnienia opiera na konieczności standaryzacji wyrobów.

Recepta, by z krytycznej refleksyjności uczynić zaporę na szturm bombardującej nas kultury, jest prawdopodobnie jedyną słuszną receptą. Przeświadczenie to jednak musi brać pod uwagę ten jeszcze zadziwiający fakt, że uniformizacja jest nie tylko siłą społeczną, lecz także immanentną cechą ludzką: pragnienie jednostkowości i pragnienie bycia częścią grupy to często pragnienia symultaniczne. Erich Fromm, który w fenomenie ludzkiej samotności dostrzegł punkt wyjścia do zrozumienia człowieka, uczy, że przekroczenie tej samotności może dokonać się jedynie poprzez wspólnotę miłości, gdyż miłość, przewyciężając uczucie izolacji, pozwala na zachowanie swej integralności: „W miłości urzeczywistnia się paradoks, że dwie istoty stają się jedną, pozostając mimo to dwiema istotami”². Ale – ponieważ kochać to podejmować wysiłek, przełamywać strach i przekraczać

² E. Fromm, *O sztuce miłości*, przekł. A. Bogdański, Sagittarius, Warszawa 1992, s. 28.

własny cień – najczęściej idziemy na skróty, zadowolając się surogatami prawdziwych rozwiązań. Ucieczka przed osamotnieniem, jak przekonuje dalej Fromm, przyjmować może różne zastępcze formy od stanów orgiastycznych poprzez działalność artystyczną i karykatury miłości w postaci masochizmu czy sadyzmu aż do dominującego sposobu przekroczenia izolacji, jakim jest właśnie przynależność do grupy. Poprzez społeczną jedność – jedność myśli, poglądów, zachowań, ubioru – wyrwam się z dramatu własnego osamotnienia, lecz cena, jaką muszę za to zapłacić, jest ogromna: jest nią rezygnacja z własnej jednostkowości. Naturalnie, karmię się fałszywym przekonaniem, że jestem indywidualistą, traktując zbieżność myśli jako przypadek lub argumentując, że powszechna zgoda dotycząca danych poglądów jest świadectwem ich słuszności. By zaś dodatkowo wzmocnić potrzebne mi poczucie indywidualności, zaspokajam je (znowu oszukując samego siebie) na polu różnic zupełnie nieistotnych, błahych, marginalnych, drugorzędnych³.

Konformizm, jaki stał się naszym sposobem życia w kulturze wygody i przyjemności, nie pozwala nam tworzyć relacji bliskich, gdyż samo ryzyko rozczarowania lub zranienia mąciłby nasz miły świat świętego spokoju, w tej samej mierze jak prawda o mym Ja wypowiedziana przez drugiego zmuszałaby do wysiłku wewnętrznej rewitalizacji. Dobieramy sobie ludzi wesołych, którzy – jeżeli mają już jakieś poglądy – to zbieżne z naszymi, tak by nie musieć niczego zmieniać, niczego weryfikować. Ta czy inna forma wspólnoty komunikacyjnej, w której byłoby miejsce na wypowiedzanie tematów bolesnych, lecz koniecznych dla autentycznego bycia, jest więc odrzucana jako niespełniająca kryteriów dobrej rozrywki. Arcycyparadoks współczesnej rozrywki polega zaś na jej dojmującym smutku. Rozrywka ma bowiem zapełnić tę dziurę, jaka powstała wskutek wyrugowania *refleksyjności* i prawdziwych form *spotkania*. Zamiast wspólnoty miłości, o którą dopomina się nasze wewnętrzne (lecz tłumione) Ja, tworzymy [...] wspólnotę siedzących razem przy telewizorze, wspólnotę wpatrzonych razem w boisko sportowe, wspólnotę pijących przy jednym stole, wspólnotę leżących w jednym łóżku”⁴ – „wspólnotę”, co znaczy protezę wspólnoty, która choć wyciąga nas z osamotnienia i przełamuje poczucie obcości świata, to czyni to powierzchwnie i prowizorycznie, działając doraźnie i odpowiadając na skutki, a nie przyczyny, poprawiając nasze samopoczucie, lecz nie naprawiając sobości. Potrzebujemy drugiego, lecz nie chcemy zbyt wielkiej z nim

³ Zob. tamże, s. 23.

⁴ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 139.

bliskości, pragniemy grupy, lecz nie chcemy zbyt mocno się otwierać, dążymy do identyfikacji ze społeczeństwem, lecz nie chcemy, by to kosztowało nas zbyt wiele, „[...] niezdolni uwierzyć naprawdę, że wszelka próba samokonstytucji człowieka jest przekroczeniem konformizmu i że czym innym zgoła jest ludzka solidarność w trudzie twórczości, czym innym – prześlizgiwanie się przez życie w koleinach tępej paplaniny, w dobrodusznej atmosferze zgody, które dostępuje pełni zawsze tam, gdzie o nic nikomu nie chodzi”⁵.

Tak oto imperatyw budowania własnej tożsamości zagłuszany jest przez kulturę, która żeruje na tym, co w nas najsłabsze. Zamiast sobości, poszukujemy jakiegoś akceptowalnego społecznie obrazu Ja, uzależniając tym samym nasze być lub nie być od kaprysów kulturowych mód. Wbrew mądrości stoików, angażujemy serce w coś, co absolutnie od nas nie zależy, pogłębiając swą nerwicę i zmniejszając szansę na odnalezienie siebie. Patrzymy z niepokojem na społeczeństwo (ten jedyny trybunał prawdy), czekamy na jego werdykt i podejmujemy działanie, które uczynią zadość jego żądaniom. Jeśli wyraz „osoba” oznacza *osobność*, a więc nie rzecz pośród rzeczy, przedmiot pośród przedmiotów, lecz jakiś samodzielny, odseparowany, niezależny, własnie osobny, jednostkowy i niepowtarzalny świat, to osoba przestaje istnieć – osoba abdykuje na rzecz zewnętrznego obrazu, jaki odbija się w cynicznym lustrze społeczeństwa. Nie jest więc tak, że obraz jest jedynie nadbudowany na jakimś solidnym rdzeniu mej osobowości i jako taki stanowi rzecz przygodną, ledwie akcydentalną. Jest odwrotnie: obraz hurtowo zagarnia całość mego Ja, zagłuszając je, tłamsząc, być może nawet ostatecznie unicestwiając. „Naiwnym złudzeniem jest wiara, że nasz obraz jest zwykłym pozorem, za którym skrywa się prawdziwa substancja naszego ja, niezależna od spojrzenia świata” – pisze Milan Kundera w *Nieśmiertelności* i dodaje: „Nasze ja jest zwykłym pozorem, nieuchwytnym, nieopisanym, niejasnym, podczas gdy jedyną rzeczywistością, aż zbyt łatwą do uchwycenia i opisanie, jest nasz obraz w oczach innych”⁶. Na kształt tego obrazu nie mamy oczywiście wpływu i choć próbujemy sytuację kontrolować, korygując formę i dokonując retuszy, ostatecznie jesteśmy bezradni, gdyż zbyt wiele zależy od zewnętrżności: kanony się dezaktualizują, a opinie innych ludzi bywają niepochlebne. Ostatecznie tracimy samych siebie.

Chęć przynależności do grupy (zamiast tworzenia wspólnoty miłości) oraz chorobliwe pielęgnowanie obrazu własnego Ja (zamiast

⁵ Tamże, s. 137.

⁶ M. Kundera, *Nieśmiertelność*, przekł. M. Bieńczyk, PIW, Warszawa 1995, s. 127.

budowania autentycznej tożsamości) widać doskonale na przykładzie fenomenu mody, przykładzie sztandarowym. Ukuta przez Leszka Kołakowskiego definicja mody streszcza się w następującym zdaniu: zwrócić na siebie uwagę swą nieprzeciętnością, pozostając jednocześnie doskonale przeciętnym⁷. Przeciwbieżność przytoczonej definicji odpowiada schizofreniczności samego zjawiska: chcę się wyróżnić, bo przecież jakiś przebłysk swej jednostkowości w sobie noszę, lecz jednocześnie wyróżnić się nie chcę, pragnąc być częścią grupy i tym samym uciec od samotności, znieść poczucie obcości świata, zyskać akceptację i społeczny status. Jest to jednak zadanie karkołomne. Kim bowiem jest to Ja, skoro wciąż musi się zmieniać, dopasowując się do zmiennych prądów mody? Czym jest ma tożsamość, skoro raz po raz przybiera inny kształt, odpowiadając na nietrwałą potrzebę chwili? Kołakowski: „[...] nie dlatego krótko tylko można być modnym bez zmiany, że moda zmienia się szybko; przeciwnie, moda zmienia się szybko dlatego, że tylko krótko można być modnym; jestem prawdziwie modny tylko przez nieokreśloną chwilę na szczycie fali; moda utwierdzając się zabija siebie własnym utwierdzeniem; to, co powszechnie modne, jest już tym samym niemodne, prawdziwie modne jest tylko to, co jeszcze nie jest modne, na chwilę przed tym, i tylko na chwilę, nim modne będzie”⁸.

4. „Kultura masowa żeruje na tym, co w nas najsłabsze” – a najsłabszy punkt współczesnego człowieka to strach przed utratą młodości, chorobą i śmiercią. Religie i systemy filozoficzno-etyczne od zawsze dokonywały ich waloryzacji, pokazując, że utrata młodości jest pożegnaniem z infantylnością i wejściem w dojrzałość, że choroba i cierpienie mogą mieć swoją wartość kataraktyczną, że śmierć jest nadzieją lepszego życia. Już Mirce Eliade, który o religii wiedział najwięcej, przekonywał, że fenomen ludzkiej czasowości, jaki leży u podstaw lęku, może być nie tyle powodem poczucia egzystencjalnego absurdu, co świadectwem przekonania, że życie jest gdzieś indziej, że nie jesteśmy z tego świata. Jeśli zaś tak, to szukamy tego, co *pozasasowe*, zbliżając się do sfery sacrum. Mity, misteria i inicjacje oraz wszelkie przejawy życia religijnego wyrażone w formule *imitatio Dei* są rodzajem niezgody na czasowość i jako takie odmawiają światu jego autonomii: to, co nas otacza, istnieje o tyle, o ile partycypuje w boskim wzorcu⁹. Religijność jednak – i tu tkwi jej jakościowe przeciwieństwo

⁷ Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 139–140.

⁸ Tamże, s. 140.

⁹ Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, przekł. K. Kocjan, KR, Warszawa 1999.

wobec kultury masowej – nie jest próbą przekreślenia prawdy o kruchości naszej ludzkiej kondycji naznaczonej śmiertelnością: religijność stanowi najwyższą próbę nadania tej kruchości sensu. Starość, choroba i fizjologiczny proces umierania, śmierć i rozpad ciała są faktami nieskrywanyymi. Sugestywne obrazy antropologicznych opisów (jak choćby przekazana przez Bronisława Malinowskiego relacja z eks-humacji i rytualnego krojenia zwłok na Triobriandach) w sposób bezsporny mają ukazać prawdę o naszej skończoności. Sobomość opiera się na prawdzie. Swą jednostkową tożsamość mogą zatem odnaleźć na przecięciu dwóch perspektyw, tj. perspektywy nieuchronności swego końca oraz perspektywy sacrum. Mówiąc krótko: być sobą oznacza tu pozwolić, by wybrzmiała częśćka tej boskości, co w nas zamieszkuje, rozumiejąc jednocześnie dramatyczną prawdę, że częśćka ta ukryta jest w czasowej, a więc śmiertelnej istocie ludzkiej.

We współczesnej cywilizacji Zachodu dyskomfort, jaki pojawia się w momencie, gdy uświadamiamy sobie, że nasze ciało rozpadnie się i zgnije, powoduje jednak, że czym prędzej chcemy tę prawdę wymazać z pola naszej świadomości. Ciało, któremu na co dzień nauczyliśmy się tak bardzo dogadzać i które z uwagi na niedowład umiejętności życia wewnętrznego jest jedynym bodaj wskaźnikiem kierunkowym naszej tożsamości, stanowi przecież to, co dla nas najdroższe. O ile więc człowiek wspólnot tradycyjnych stoi twarzą w twarz ze swą śmiertelnością, którą próbuje zrozumieć i którą w mitycznej partycypacji chce przekroczyć, o tyle człowiek współczesny jako niezdolny do odkrycia metafizycznego wymiaru egzystencji ucieka przed czasem i śmiertelnością w nowoczesne formy życia pozaczasowego (czas robienia zakupów, czas seriali telewizyjnych, czas spędzany w *fitness-clubie*), które jako takie mają go wyrwać z linearnej czasowości prowadzącej do śmierci, dając tym samym poczucie nieśmiertelności¹⁰. W tym sensie rozrywka jest już nie tylko prowizoryczną odpowiedzią na niemożność refleksji i spotkania, lecz także – i może przede wszystkim – stanowi rozpaczliwy sposób poradzenia sobie z czasowością: skoro nie umiemy popatrzeć śmierci w oczy, narokotyzująca rozrywka stworzy iluzję jej nieobecności.

Andrzej Stasiuk, który w przenikliwy sposób przygląda się współczesności, określa dzisiejszą kulturę jako instytucję „wampiryczną”, istniejącą jak zombi: zamiast pomagać egzystencji i określać jednostkę, wysysa z nas energię po to, by sama mogła istnieć, zarabiać, powielać się i regenerować. Kultura opiera się na iluzji, kłamstwie („które nie jest lingwistycznym kłamstwem tylko kłamstwem ist-

¹⁰ Zob. tamże.

nienia”) i wartościach nieistniejących, lecz wmawianych nam tak, że zamieszkują w naszych głowach w sposób obsesyjny, jak obsesja zdrowia i chudości. „W Hamburgu poszedłem po południu na spacer do parku i myślałem, że mnie kurwa stratują. Nie było ani jednego spacerującego! Wszyscy w tych strojach, wszyscy chudzi jak kościotrupy i myślę: gdzie ja jestem? Atak szkieletorów! A ja chciałem się przejść niespiesznie, wypić piwo, będąc nieco grubym. Czułem się dyskryminowany. Poszedłem stamtąd”¹¹.

Czym zatem jest ta obsesja? Jest prostym odpryskiem naszej fundamentalnej nieumiejętności przyjęcia prawdy o skończoności, jest rudymenarnym brakiem zgody na dyskomfort, niewygodę, ograniczenia, jest w końcu głęboko zakorzenioną niezdolnością, by ból stał się ścieżką doskonałości, by cierpienie czyniło lepszym. Nie chodzi naturalnie o pochwałę masochizmu, lecz najpierw i przede wszystkim o zwykłą akceptację ludzkiej kondycji, a także – być może – o moralną próbę wykorzystania nieuchronności losu jako środka prowadzącego ku dojrzałości i szlachetności. Kultura analgetyków, zgodnie z określeniem Kołakowskiego, jest kulturą chronicznego poszukiwania środków przeciwbólowych na wszelkie dolegliwości: fizyczne, moralne, duchowe, międzyludzkie. Zamiast więc prawdy istnienia oraz odwagi stanięcia przed tą prawdą, odurzamy się specyfikami, jakie w reklamach proponują nam kosmetolodzy, farmaceuci i specjaliści od pop-duchowości. W tym sensie Stasiuk zdaje się ujmować istotę rzeczy, a jego sugestywnie naszkicowany obraz mówi więcej niż naukowe analizy socjologów: „To nieznośne uczucie, kiedy biegnie na ciebie tłum obsesjonatów, że będą nieśmiertelni! Że śmierć zabiegają. Ohydne. Gatunek ludzki całkiem stracił godność. Z własną śmiercią sobie nie potrafi poradzić. Zabiegać ją chce. Koniec człowieczeństwa! Ta cywilizacja zdrowia oraz nieśmiertelności jest cywilizacją śmierci. Bo nie potrafi podjąć wyzwania, nie potrafi podjąć tego ludzkiego wysiłku i spotkać się z prawdziwym przeznaczeniem. Zabiegamy się. A potem botoks sobie wstrzykniemy, kupimy nerkę od rozstrzelanego Chińczyka i wszczepimy. Nie ma heroizmu, nie ma ludzkiego losu, wszystko jest skłamane. Brniemy w totalne zafałszowanie”¹².

5. Wydaje się, że zafałszowanie to obejmuje hurtem także religię i moralność. Niezdolność do kontemplacji, brak wiedzy religijnej, obojętność na biedę i zło świata są prawdami świadczącymi o zwyczajnym

¹¹ *Ideę, będąc nieco grubym*, z Andrzejem Stasiukiem rozmawia Dorota Wodecka, „Gazeta Wyborcza” 2009.09.11.

¹² Tamże.

braku zainteresowania sprawami ducha w czasach konsumowania i mnożenia rozrywek. Owszem, bierzemy nieraz udział w nabożeństwach, lecz kościelne praktyki nie są prostymi synonimami wiary czy duchowości. „Praktyki kościelne” są jedynie znakiem zewnętrznej postawy, przywiązania do formy i rytualizacji. Jesteśmy *de facto* niewieźący, bo zarówno na co dzień, jak i w wyjątkowych momentach życia, nie dostrzegamy tego, co nadprzyrodzone. Dokonując wyborów, podejmując decyzje, projektując nasze bycie, planując przyszłość, określając strategię własnej egzystencji, zamykamy się w skończonym świecie, nie biorąc w ogóle pod uwagę wymiaru wertykalnego. Jeśli więc sacrum nie jest dla nas żadnym punktem odniesienia, słusznie rodzi się pytanie, skąd biorą się przejawy życia religijnego. Można sądzić, że są one prostą odpowiedzią na głos naszego mieszczańskiego sumienia.

Religijność jest fasadą, która ma pokazać, że jesteśmy w porządku. Cóż bowiem prostszego w zagłuszeniu sumienia niż udział w niedzielnym nabożeństwie? Czysta rytualność, jaka towarzyszy naszym pustym gestom, i słowa modlitwy, z których nic nie rozumiemy, nie mają oczywiście żadnej mocy, by uczynić nas choć trochę lepszymi. Religijny folklor jako kwintesencja czystej formy wystarczy jednak, by poczuć się dobrze i być zwolnionym z obowiązku myślenia o bliźnim. Mając poczucie bycia w porządku, chcemy zagarnąć dla siebie jak najwięcej i wygodnie urządzić swój mały świat niezmacony obrazem biedy i zła, nieczuły na potrzeby drugiego. Zamiast sobości – mozolnej drogi, by w bólu i trudzie budować prawdę swej jednostkowości – stajemy na straży „makowych cnót”, które nakazują tyle tylko moralności i wysiłku czynienia dobrze, by leżąc już w wygodnym łóżku i ciepłej pościeli żaden głos sumienia nie mącił naszego spokojnego snu. W tym sensie głos Nietzscheańskiego Zaratustry zdaje się nie tracić swej aktualności: przyjmujemy etyczne normy i przykazania religijne jako gotowy wzór postępowania, który nie wymagając od nas wysiłku wewnętrznego zaangażowania ma nam zapewnić szacunek społeczeństwa i nagrodę w Niebie. Moralna indolencja dopomina się prostych kodeksów, które w przejrzysty sposób określić mają obowiązujące nas normy i powinności, duchowa nędza zaś religii, w której każda nasza wada zamieni się w cnotę, nasza mierność w zaletę, nasz grzech w powód do chwały. Tak oto religia jest przedmiotem użycia, instrumentalnie wykorzystywanym po to, by robić sobie dobrze, gdy nie stać nas na heroizm stanięcia w prawdzie przed samym sobą.

Warunkiem sobości jest odwaga: odwaga podjęcia ryzyka utraty swej małej stabilizacji, odwaga utraty przekonania o tym, kim się jest. Etyczna doskonałość, dzięki której odnaleźć mogą swe prawdziwe Ja, oznacza w tradycji biblijnej to, co całkowicie inne; hebrajskie *kadosz*,

tłumaczone jako „świętość” oznacza bowiem *inność*: rzeczywistość sacrum jest fundamentalnie inna niż profanum, podobnie jak całkowicie inny jest Bóg, lecz także ja wezwany do świętości powinienem dążyć do tego, co radykalnie inne, tzn. powinienem nie tylko przekroczyć społeczne normy i stereotypy, przyzwyczajenia i sztampy, marzenia i cele, powinienem nie tylko przekroczyć wymiar moralnych powinności oraz tego, co przyzwoite i społecznie akceptowalne, lecz także – poprzez autentyczne zaangażowanie swego serca w poszukiwaniu tożsamości – powinienem przekroczyć swą *ontologiczną* kondycję. To samo zresztą dotyczy etyki świeckiej, gdyż każdy moralny wybór jest niejako stwarzaniem moralności od nowa, jest początkiem inności. Z tego względu kodeks mieszczańskiego etosu jest absolutnie przeciwbieżny: *kadosz* zostaje zastąpione społecznym uznaniem (społecznym statusem, szacunkiem), a stanięcie w obliczu *numinosum* – pierwszym miejscem w kościelnej ławce przeznaczony dla darczyńców. Mieszczańskość jako kategoria społeczna i postawa etyczna cechuje się całkowitym konformizmem i próbą zachowania środka między skrajnościami ludzkich postaw, zachowań i przekonań. Jednakże chęć osiągnięcia spokoju i wygody, z dala od gwałtownych sztormów i meandrów ludzkich dróg, dokonuje się kosztem sobości, tj. kosztem prawdy bycia i autentycznej egzystencji z jej intensywnością i dramaturgią. Szkicując obraz mieszczańskiego społeczeństwa, Hermann Hesse pisze: „Koszt intensywności zyskuje stabilizację i pewność, zamiast opętania Bogiem – spokój sumienia, zamiast rozkoszy – zadowolenie, zamiast wolności – wygodę, zamiast śmiertelnego żaru – przyjemną temperaturkę”. Oto kwintesencja tego, kim jesteśmy. I Hesse dodaje: „Dlatego też mieszcuch jest z natury istotą o słabej dynamice życiowej, tchórzliwą, lękającą się każdego ryzyka, łatwą do rządzenia. Z tego też powodu zastąpił władzę liczebną przewagą, gwałt – prawem, odpowiedzialność – głosowaniem”¹³.

Już Henri Bergson przypominał, że dwa są źródła moralności i religii¹⁴: z jednej strony jest głębia poszukiwań prawdy, z drugiej płycizna zadowolająca się kulturowym obrazem Ja, z jednej strony jest wewnętrzne zaangażowanie w trudzie i walce, z drugiej leniwe podporządkowanie zewnętrżności. Tu mamy do czynienia z osobistym dramatem jednostki, tam z rozplynięciem się w społecznych rolach; tu jest mordercza wędrówka po niepewnej drodze, tam ucieczka od odpowiedzialności; po tej stronie jest oś sumienia i osobiste wejście w sferę

13 H. Hesse, *Wilk Stepowy*, przekł. G. Mycielska, PIW, Warszawa 1999, s. 60.

14 Zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przekł. P. Kostyło, K. Skoński, Homini, Kraków 2007.

sacrum, po tamtej – oś obligacji i obraz mieszczańskiego boga. Oto podstawowe dychotomie, przed którymi stoimy. Prawdziwym problemem nie jest jednak obowiązek i powinność, nakaz i zakaz, lecz – jak to ujął Paul Ricoeur – „ureczywistnienie naszej woli bycia”. Sobość, o jaką wciąż pytamy, wymaga bowiem odpowiedzi, która leży po stronie tego, co osobiste, indywidualne, jednostkowe i niepowtarzalne, ponieważ każdy problem moralny jest precedensem i jako taki rodzi się na przecięciu tego, czym pragniemy być, i tego, czym faktycznie jesteśmy. I właśnie w tej przerwie rodzi się zadziwienie, które może być początkiem *ureczywistnienia siebie*. Zadziwienie to jest bowiem czymś pierwotniejszym niż zadziwienie wobec rzeczy – jego przedmiotem jesteśmy bowiem my sami: „Jest to owo zdziwienie w obliczu tego rozdziwisku, tego rozziwiewu, tej odległości dzielącej nas od nas samych i występującej pomiędzy tym, czym w głębi chcemy być, a tym, czym możemy być w określonej kulturze, w określonym społeczeństwie”¹⁵.

Oczywiście, zdziwienie to wybrzmiewa w nas nieczęsto. By bowiem wybrzmiało, potrzebne jest najpierw zwrócenie się ku sobie, tj. ku tej prawdziwej części mego Ja, które raz po raz zagłuszane jest przez zewnętrżność. Znany obraz przemian ducha, jaki w sposób symboliczny kreśli Friedrich Nietzsche, ukazuje długą drogę dochodzenia do siebie: duch staje się wiel błędem, wielbłąd lwem, lew zaś dziecięciem. Punktem wyjścia jest kultura, w której żyjemy: zakłamanie mieszczańskiego chrześcijaństwa z jego ograniczającymi zakazami, moralność narzuconych z zewnątrz powinności i obłudna obyczajowość powodują, że duch ludzki staje się niczym wielbłąd, którego tożsamość jest pokornym przyjęciem ciężaru narzuconych obowiązków. Lecz jeśli duch zrozumie swe ubezwłasnowolnienie i zapragnie wolności, przemieni się: z wielbłąda stanie się lwem, który na pustyni będzie walczyć ze smokiem tysiącletnich wartości: „Czemże jest ów wielki smok, któremu duch jako panu i Bogu ulegać nie chce? »Musisz« zwie się ów smok. Lecz duch lwa mówi »chcę«¹⁶”. I lew stwarza sobie obszar wolności, lecz jako taki nie jest jeszcze w stanie jej wykorzystać; lew umie mówić „nie”, lecz jeszcze nie potrafi mówić „tak”; umie burzyć, lecz nie umie budować; posiada wolność „od”, ale nie ma wolności „do”. Ostatecznie musi przemienić się więc w dziecko, które odnajdzie *swój świat*, które pożądać będzie *swojej woli*.

15 P. Ricoeur, *Dociekania filozoficzne a zaangażowanie*, przekł. S. Cichowicz, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przekł. S. Cichowicz i in., Pax, Warszawa 1991, s. 20.

16 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Vesper, Poznań 2006, s. 23.

Nie trzeba chyba dodawać, że nie chodzi tu o odrzucenie wszelkich wartości i skok w nihilizm. Tak jak nihilizm jest dla Nietzschego momentem przejścia, tak sam Nietzsche i jego krytyczna refleksja powinna być mostem od fałszu do prawdy, od religijności do wiary, od moralności do etyki¹⁷. Nie sposób zresztą odrzucić zupełnie to, co zewnętrzne, gdyż w tej samej mierze w jakiej absolutyzacja zewnętrzności zabija ducha, całkowite pozbycie się jej prowadzi do anarchii. Sobosć to zwrócenie się ku temu, co jednostkowe, lecz ów prymat wewnętrzności nie oznacza całkowitego przekreślenia tradycji i kodeksów, praw i obowiązków, norm i powinności, autorytetu i prawdy, gdyż zgodnie z maksymą Fiodora Dostojewskiego: „Jeśli Boga nie ma, wszystko jest dopuszczalne”.

Nie można też zapominać, że całkowite pozbycie się zewnętrznych drogowskazów, podobnie jak przekreślenie wewnętrznej substancjalności, nieuchronnie prowadzi do paradoksów, w które uwikłał się Jean-Paul Sartre i jego projekt absolutnej wolności. Poszukiwanie własnej tożsamości dokonuje się w obszarze wyznaczonym z jednej strony przez jakieś *idem*, które niejako mnie poprzedza, oraz, z drugiej strony, przez Ja kulturowe. Nie istnieje bowiem człowiek poza światem, tak jak nie istnieje zmiana bez podłoża zmian i egzystencja, która w sposób absolutny poprzedzałaby esencję: jeśli nic mnie nie ogranicza, to nie mam jednocześnie żadnych punktów oparcia, żadnych drogowskazów i kryteriów, wszystkie wybory są więc arbitralne, dowolne i przypadkowe, równie dobre, co inne, równie prawdziwe, co nieprawdziwe, równie słuszne, co niesłuszne – i to w sposób absolutny, jak absolutna jest wolność, którą posiadam.

6. Z tego też względu pytanie o świat, w którym żyjemy, jest pytaniem zasadniczym. Mój los jest w moich rękach, lecz z drugiej strony jakiś społeczno-kulturowy biegun mego Ja jest faktem, któremu zaprzeczyć niepodobna. Ponieważ zaś biegun ten wpływa na mnie w sposób absolutnie fundamentalny, określając mnie, definiując i stanowiąc atrybutywną cechę mego Ja, myślenie o podmiotowości jest w sposób nierozzerwalny sprzęgnięte z myśleniem o byciu w świecie, o kulturze i społeczeństwie. Jaka jest ta kultura, którą tworzymy i która w nieustającym kręgu wymiany nas tworzy i kształtuje? Jakim jesteśmy społeczeństwem? „Społeczeństwo to – pisze Ricoeur – jest przede wszystkim określone przez swą technikę, technikę wytwarzania,

¹⁷ Zob. P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, przekł. H. Bortnowska, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przekł. E. Bieńkowska i in., Pax, Warszawa 1985.

technikę spożycia, technikę wypoczynku; zatem jest to społeczeństwo, które stawia sobie za cel coraz większe spożycie, które stawia sobie za cel coraz większy dobrobyt. Ale jest to także społeczeństwo, które jest absolutnie niepewne swych własnych celów oraz wartości implikowanych przez te cele”¹⁸.

Jednostronność opinii i cytatów, odwołań i interpretacji, a także negatywna ocena, jaka została tu postawiona cywilizacji Zachodu, może budzić opór, bo jakże to, zapytamy, czyż nie ma zgoła nic pozytywnego w tej współczesności, którą zamieszkujemy? Naturalnie, jest bardzo wiele. Lecz jednostronność ta pokazać ma w wyostrzony sposób rozległe bezdroża kultury po to właśnie, by uświadomić sobie na nowo prawdę przecież oczywistą, że cywilizacyjny i gospodarczy rozwój nie musi iść w parze z wewnętrznym rozwojem jednostki, przeciwnie, że dążenia te są siłami często wzajemnie się wykluczającymi. Jakże trudno bowiem budować własną tożsamość, skoro narzucającym się, choć z pewnością nie jedynym, znakiem współczesności jest hipertrofia wygody, posiadania, konsumpcji, mody, konformizmu, społecznej akceptacji, rozrywki, młodości, dobrobytu, nieśmiertelności, spokoju i przyjemności, podczas gdy tożsamość wymaga tak wiele zaangażowania i wysiłku, cierpienia i bólu, samotności i niezależności, odwagi i nieprzekupności, a nade wszystko prawdy.

Cóż począć? Pozostaje nadzieja, że krytyka (i autokrytyka) jako zdobycz europejskiego ducha będzie tą siłą, która powstrzyma unifikujące zakusy współczesnej kultury, że filozofia będzie kontynuowała swe zadanie demystyfikacji, że ludzka refleksyjność będzie puklerzem na kłamstwo i głupotę. Oczywiście, to bardzo niewiele. Istnieją jednak świadkowie mądrości, którzy nawet w okrutnych czasach pogardy umieli zachować swoje Ja. Ich postawa przekonuje, że nadzieja, o której tu mówimy, nie jest naiwnością.

¹⁸ P. Ricoeur, *Dociekania filozoficzne a zaangażowanie*, dz. cyt., s. 18.

Batalia o człowieka czy przeciwko „człowiekowi”? Erich Fromm a Michel Foucault

ABSTRAKT

Praca ma na celu porównanie koncepcji filozoficznych Ericha Fromma i Michela Foucaulta. W szczególności, rozważana jest w niej refleksja obu myślicieli nad XX-wiecznymi totalitaryzmami, ich stosunek do teorii Marksa i Freuda oraz problem ujęcia historii w ich pracach. Z analizy tej wyłaniają się dwie odmienne hermeneutyki w ramach teorii krytycznej. Jedna nakierowana na emancypację w imię materialistycznej natury ludzkiej (Fromm), druga natomiast na emancypację od „człowieka” (Foucault). Pomimo iż obie koncepcje są odmienne, nie są przeciwstawne. Filozofia Fromma pozwala dostrzec ograniczenia filozofii Foucaulta i odwrotnie.

Celem niniejszej pracy jest porównanie koncepcji Ericha Fromma i Michela Foucaulta¹. Filozofowie ci są wciąż aktualni, o czym świadczą kolejne wydania książek pierwszego z nich i kolejne tłumaczenia drugiego. Obydwaj zajmowali się tematyką władzy i polityki, jednak co interesujące ich status akademicki w naszym kraju jest różny. Fromm pełni raczej rolę teoretyka dla mas, którego książki, pisane przystępnym językiem, można znaleźć w działach poradników psychologicznych. Foucault z kolei postrzegany jest raczej jako wysublimowany intelektualista dla elit, którego idiomatyczny i wyrafinowany język dopuszcza jedynie wybranych. W konsekwencji myśliciele ci nieczęsto pojawiają się razem w rozważaniach filozoficznych. Jednak zderzenie ich teorii pozwala wydobyć ich wzajemne ograniczenia.

W związku z tym, iż są to filozofie niezwykle bogate, zasadnym wydaje mi się dokonanie kilku redukcji. Pierwszą jest wydzielenie płaszczyzny, jakiegoś punktu początkowego, z którego będzie można zacząć porównywać obu myślicieli. Takim użytecznym początkiem wydaje się potraktowanie obu filozofów jako przedstawicieli teorii krytycznej. Oczywiście posługuję się tu rozszerzonym pojęciem teorii krytycznej, nie tyle jako pewnej formacji intelektualnej powstałej w latach dwudziestych XX wieku i powiązanej z Instytutem Badań Społecznych (co byłoby do przyjęcia, jeśli chodzi o Fromma), ale szerzej, jako typ analizy opierający się na ogólnym założeniu, iż „[...] świadomość

1 Powstanie tego artykułu zostało sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr. rej. 2015/17/N/HS5/OO733).

podlega interpretacji i w procesie tej interpretacji ujawniona zostaje moralna natura urządzeń społecznych, jak również ich związek ze stosunkami produkcji, w ramach których występują”². Sformułowanie to odwołuje się wprost to pojęć Marksa (do którego zresztą za chwilę powrócimy), jednak korzenie tak pojętej teorii krytycznej sięgają co najmniej czasów Kanta, a być może jeszcze wcześniej, Kartezjusza, i przesiąknięte są problematyzacją wiedzy i warunków jej możliwości³, zdystansowaniem się od zdrowego rozsądku i zauważeniem powiązania epistemologii i etyki. Jednocześnie nie możemy mówić o prostym kumulowaniu się wiedzy w teorii krytycznej, gdyż każdy z myślicieli w jej obrębie (a jest to zbiór niezamknięty) pozostaje samodzielny i różniący się z częścią założeń swoich poprzedników.

Fromma i Foucaulta można zakwalifikować do teorii krytycznej także z trzech innych powodów, które jednocześnie będą trzema węzłami pozwalającymi na dokonywanie kolejnych analiz. Chodzi o: ich stosunek do XX wiecznych totalitaryzmów, teorii Freuda i Marksa (którymi bez wątplenia obaj się inspirowali) jako metod analizy społeczeństwa i problem Oświecenia, który chciałbym potraktować szerzej jako problem stosunku obu myślicieli do historii. Rekonstrukcje nakierowane będą przy tym na ukazanie podobieństw bądź różnic między obydwoma myślicielami, na końcu zaś postawimy pytanie o możliwość ich pogodzenia (bądź brak takiej możliwości).

Fromm jako członek szkoły frankfurckiej miał możliwość oglądania faszystów w czasie jego formowania się, co zbiegło się z początkiem jego aktywności intelektualnej. W dodatku, jako osoba o żydowskich korzeniach był osobiście wciągnięty w narastające konflikty. Przypomnę, że *Ucieczka od wolności* opublikowana została w 1941 oraz że we wstępie do tej książki możemy przeczytać m.in.: „[...] bieżące wydarzenia polityczne i zrodzone z nich niebezpieczeństwa zagrażające największym osiągnięciom kultury współczesnej – jedyności i niepowtarzalności osobowości – skłoniły mnie do przerwania pracy nad owym szerszym studium i skupienia się na jednym tylko

2 Hasło: 'Krytyczna teoria', [w:] R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, przekł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002.

3 Dla Kartezjusza takową problematyzowaną wiedzą było przekonanie o tym, że się nie śni, że świat nie jest jednym wielkim złudzeniem, a jego poszukiwania zakończyły się ustanowieniem podmiotu i kolejnym dowodem na istnienie Boga. Kant problematyzował wiedzę nauk przyrodniczych, dzięki czemu ugruntował pojęcie rozumu transcendentnego. Marks podważał ekonomiczne oczywistości kapitalizmu, ukazując ich agonistyczne i niemoralne zaplecze społeczne. Freud z kolei wyzwolił go od narcystycznego przekonania o własnej spójności.

jego aspekcie, kluczowym dla kulturowego i społecznego kryzysu naszych dni: znaczenia wolności dla współczesnego człowieka”⁴. Dalej Fromm dodaje: „Jeżeli chcemy zwalczyć faszyzm musimy go zrozumieć”. Przytaczając ten fragment chciałbym zwrócić uwagę na pewien moment etyczny w teorii krytycznej Fromma; dostrzeżenie niesprawiedliwości czy nieuzasadnionej przemocy pociąga za sobą obowiązek interwencji teoretycznej i schemat ten będzie utrzymany w całej twórczości autora *Rewolucji nadziei*.

Foucault natomiast, urodzony później, karierę akademicka rozpoczął po II wojnie światowej. Jednak tematyka totalitaryzmu dla powojennej filozofii francuskiej była bardzo ważna. Zwłaszcza w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku⁵. Wrocławski badacz heterologii francuskiej, Michał Kruszelnicki, zauważa wręcz, że „[...] w latach 60. doszło do charakterystycznego zbliżenia między tradycją Szkoły Frankfurckiej a filozofią francuską pod względem krytyki rozumu i rodzącej się kultury masowej”⁶. Ponadto francuski filozof nigdy nie ukrywał swojego homoseksualizmu, dzięki czemu mógł osobiście doświadczyć niechęci z tego powodu. Oba tematy (rozum i masowość) wynikały więc wprost z doświadczenia wykluczeń. W jednym z wywiadów Foucault przyznał, że projektował swoje książki jako „fragmenty autobiografii”⁷.

U obydwu myślicieli doświadczenie totalitaryzmów budziło pytanie o ich genezę. U obu możemy wyczytać pytanie, w jaki sposób coś takiego, jak totalitaryzm mogło zaistnieć w społeczeństwach podążających drogą oświecenia opartego przecież na powszechnym rozumie i odczarowywaniu rzeczywistości. Zwrócenie uwagi na wspólny, oświeceniowy rdzeń faszyzmu, komunizmu i demokracji pozwala z kolei postawić pytanie: Czy współczesne demokracje nie niosą podobnego zagrożenia? Aby zrozumieć te mechanizmy musimy odwołać się do historii i cofnąć się do momentu, w którym podział dobre-złe, totalitarne-demokratyczne jeszcze nie istniał. Jednak zanim spróbuję naszkicować coś na kształt historiozofii obydwu myślicieli,

4 E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przekł. A. i O. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 2008, s. 17.

5 Jedną z cech charakterystycznych rewolucji studenckich roku 68' było przekonanie o tym, iż cały aparat państwowy z policją, sądownictwem, administracją jest w jakiś sposób „faszystowski”.

6 M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, DSW, Wrocław 2008, s. 26.

7 M. Foucault, *Intelektualista a świat władzy*, [w:] M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. B. Błesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, przekł. i wyb. K. M. Jaksender, Esperans-Ostrogi, Kraków 2013, s. 204.

trzeba najpierw przyrzeć się perspektywie czy też hermeneutykom, w ramach których obydwaj pracują. Najłatwiej zrobić to, pokazując ich stosunek do dwóch filarów współczesnej teorii krytycznej: Marksa i Freuda.

Fromm skupia się na wczesnym Marksie, humanistycznym, natomiast Foucault na Marksie późniejszym. Myślę, że różnicę między tymi dwoma momentami dobrze przedstawia Fryderyk Engels w swoim wstępie do Marksowskiej *Nędzy filozofii*: „Zgodnie z prawami ekonomii burżuazyjnej większa część produktu należy nie do robotników, którzy go wytworzyli. A gdy powiadamy: to niesprawiedliwe, tego być nie powinno – ekonomii ta sprawa zgoła nie dotyczy. My powiadamy tylko, że ten fakt ekonomiczny sprzeciwia się naszemu poczuciu moralnemu. Toteż Marks swoich komunistycznych żądań nigdy na tym nie opierał, tylko na konieczności załamania się kapitalistycznego sposobu produkcji [...]”⁸. Engels nie jest ścisły. O ile Marks z okresu *Kapitału* rzeczywiście zamiast moralnością zainteresowany jest strukturami, o tyle „młody” Marks, zwłaszcza z okresu *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, pozwala sobie na moralne potępienie kapitalistów. Właśnie te rozważania są inspirujące dla Fromma. Dla autora *Ucieczki od wolności* Marks jest filozofem, który „[...] zakładając istnienie natury człowieka, nie padł ofiarą powszechnego błędu pomieszania jej z właściwymi jej konkretnymi przejawami”⁹. Innymi słowy, człowiek jest zbiorem możliwości urzeczywistnianych w konkretnych warunkach historycznych. Istnieje coś takiego, jak natura ludzka i jest ona wcześniejsza od jakiegokolwiek konkretnej sytuacji historycznej, jednocześnie tylko w takiej sytuacji może się przejawiać. Fromm nie widzi przy tym żadnego pęknięcia w myśli Marksa, traktując ją jako jednolitą. Zaznaczyć trzeba od razu, że Fromm czytał Marksa poprzez swoje żydowskie pochodzenie i wczesne studia nad Starym Testamentem¹⁰. Co ciekawe, jeśli idzie o metodę filozofowania, to bliżej

8 F. Engels, *Przedmowa*, [w:] K. Marks, *Nędza filozofii*, Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”, Warszawa 1948.

9 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000, s. 52.

10 O ile to zainteresowanie Freudem Fromm tłumaczy przyczynami zewnętrznymi, napotkaną sytuacją samobójstwa pewnej młodej osoby, o tyle w stosunku do Marksa stwierdza: „Moje zainteresowania ideami Marksa mają zupełnie inną genezę. Wychowany zostałem w religijnej żydowskiej rodzinie, a pisma Starego Testamentu poruszały mnie i napawały uniesieniem ponad wszelkie inne księgi, z jakimi przyszło mi się zetknąć” (E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 21). Być może dlatego uważał, że to Marks jest dla niego myślicielem ważniejszym.

Marksa będzie Foucault. Étienne Balibar, marksista francuski wywodzący się z tego samego, co autor *Słów i rzeczy* kręgu „szkoły Althussera”, stwierdza, że Marks jest z gruntu antyfilozoficzny, że dopiero jego wystąpienie umożliwiło stworzenie takiej sceny filozoficznej, do której będzie można go samego zaliczyć. Po Marksie „[...] zdarzyło się coś nieodwracalnego, coś, co nie sposób porównać z pojawieniem się nowego filozoficznego punktu widzenia, ponieważ nie obliżuje ono jedynie do zmiany idei lub metody, lecz do przeobrażenia samej praktyki filozofii”¹¹. Niefilozoficzność ta przejawia się w doborze materiału, na którym pracował autor *Kapitału*: listy płac, tabele fabryczne itd. Podobnie Foucault szuka prawdy o społeczeństwie nie „od góry”, lecz „od dołu”, przeglądając regulaminy szpitalne i szkolne, przypominając zapisy egzekucji, stare kroniki itp. Dlatego jego metoda nazywana jest początkowo przez niego samego „archeologią”; podobnie jak w archeologii Foucault daje prawo części do reprezentowania całości, której w inny sposób nie sposób już odtworzyć. Fromm natomiast wykorzystuje perspektywę socjologiczną, korzysta z danych statystycznych i buduje swoje diagnozy niejako „od góry”.

Kolejną ważną inspiracją dla obu myślicieli był Freud. Fromm możemy zaliczyć do kręgu neopsychoanalizy. Jest to kierunek nie trzymający się niewolniczo myśli Freuda i proponujący jej rewizję. Autor *Zdrowego społeczeństwa* stwierdza: „Próbowałem dostrzec trwałe prawdy w aparaturze pojęciowej Freuda i oddzielić je od wymagających rewizji założeń”¹². Owe „trwałe prawdy” uznać możemy za aparaturę psychiczną tworzącą naturę ludzką. Dla neopsychoanalizy etiologia chorób psychicznych nie sprowadza się do popędów seksualnych, nad którymi chory stracił panowanie, lecz polega na zahamowaniu i ograniczaniu spontaniczności *ego*. Jeszcze jednym powodem, dla którego to Marks był dla Fromma ważniejszy, jest, że był on historycznym optymistą, natomiast Freud, zwłaszcza pod koniec swojego życia, przejawiał pesymizm. „Problem ludzkiego rozwoju jest dla niego zasadniczo tragiczny”¹³ – pisał Fromm w *Zerwać okowy iluzji*. Człowiek jest zawieszony między popędami seksualnymi a hamującymi je nakazami kultury. Cokolwiek zrobi, ostatecznie i tak pozostanie mu jedynie frustracja. Frommowi przychodzi niezwykle lekko kojarzenie Freuda z Marksem i łączenie w ten sposób poziomu jednostki oraz społeczeństwa: fałszywa świadomość jest tym, co wiąże

11 È. Balibar, *Filozofia Marksa*, przekł. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Kowalewski, Książka i Prasa, Warszawa 2007, s. 9.

12 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 27.

13 Tamże, s. 62.

oba dyskursy, to, co u jednego zwie się racjonalizacją, u drugiego będzie ideologią. Pozwala to Frommowi spojrzeć w specyficzny sposób na historię – gdzie istnieje zgodność między historią jednostkową a społeczną.

O ile dla Fromma będzie to inspiracja ważna i jawna, o tyle u Foucaulta Freud występuje jako „puste znaczące”, by posłużyć się sformułowaniem Gillesa Deleuze’a¹⁴. Czymś obecnym, stale przemierzającym się, nienazwanym wprost, ale nadającym znaczenia. Szymon Wróbel uważa, że Freud występuje tu podwójnie¹⁵. Dla Foucaulta, który „[...] zaczęł figurę człowieka opisywać poprzez krzyżowanie dyskursu na temat pracy, języka i życia – psychoanaliza to dyscyplina zdolna odsłonić to skrzyżowanie trzech wymienionych dyskursów, i to zdolna odsłonić je w aspekcie negatywnym poprzez ujrzanie śmierci tam, gdzie widać życie, pragnienia ram, gdzie widać przedmiot pracy i władczego bytu słów tam, gdzie inni ujrzeli tylko uporządkowaną pracę gramatyki”¹⁶. Z drugiej strony, francuski filozof dostrzega pewne zagrożenia związane z psychoanalizą. Uważa, że to m.in. dzięki Freudowi szaleństwo i seksualność zostały opanowane przez dyskurs medyczny, który poddał je kontroli władzy dyscyplinarnej i biopolityki.

Dla Fromma spojrzenie na historię będzie spojrzeniem na historię człowieka. A właściwie na historię postępującej wolności człowieka. Jest to podejście, które Fromm zawdzięcza Heglowi, gdzie zależność między człowiekiem a historią jest dialektyczna; „[...] innymi słowy, społeczeństwo pełni nie tylko funkcję represyjną – chociaż pełni ją także – lecz również i twórczą”¹⁷. A zatem człowiek rodzi się w pewnym środowisku (ekonomicznym, politycznym itp.), które go określa, jednak nie determinuje całkowicie. Jest on także zdeterminowany przez niezależne od niego instynkty i potrzebę przynależności w sensie fizycznym i psychicznym. Przy wszystkich tych determinantach zawsze pozostaje potencjał wolności. Tak właśnie patrzy Fromm na historię ludzkości; jako proces oswabadzania się z więzów w kierunku wolności. Jednak obraz ten jest nie tak optymistyczny, jak mogłoby się wydawać. Więzy, determinanty, chociaż zabierają wolność, to jednak dają coś w zamian – poczucie bezpieczeństwa. Dlatego właśnie „[...] trzeba było czterystu lat dla obalenia średniowiecznego świata

¹⁴ G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, przekł. S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978.

¹⁵ Zob. S. Wróbel, *Oddać sprawiedliwość psychoanalizie: Foucault czyta Freuda*, „Kronos” 2000, nr 1.

¹⁶ Tamże, s. 130.

¹⁷ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 29.

i uwolnienia ludów od najbardziej jawnych ograniczeń”¹⁸. Po pozbyciu się tych zewnętrznych ograniczeń pojawiły się nowe, być może bardziej niebezpieczne, ponieważ wewnętrzne. Narodziny człowieka wolnego zbiegły się i uwarunkowały powstanie kapitalizmu. Na dar wolności człowiek nie był gotowy, jego aparat psychiczny zbyt przyzwyczajony był do ograniczeń, co spowodowało lęk, wrogość i urazę. Lęk, gdyż człowiek został rzucony na pastwę sił kapitału większych niż on sam. Wrogość – bo inni zaczęli stanowić potencjalne zagrożenie. A urazę w związku z tym, że nie każdemu udaje się osiągnąć sukces. Według Fromma te trzy negatywne postawy widać w protestantyzmie. Zwłaszcza w braku zgodności między jego hasłami a praktyką. Wolność jest dla Fromma jednocześnie uwolnieniem i ciężarem. Dostrzega on dwa sposoby radzenia sobie z tym brzemieniem: 1. poprzez ponowne podporządkowanie, 2. poprzez spontaniczne złączenie się z przyrodą i innymi ludźmi.

Foucaulta spojrzenie na ludzkie dzieje będzie spojrzeniem na historię dyskursu i możemy wyróżnić dwa rodzaje uprawiania historii. Jeden, tradycyjny, opiera się na założeniu, że historia powinna wspierać władzę. Takie podejście widoczne jest w cynicznym powiedzeniu, że to „zwycięzcy piszą historię”. Dla francuskiego filozofa historia jest blisko spokrewniona z rytuałami władzy; „[...] dyskurs historyka jako rodzaj mówionej lub pisanej ceremonii, która winna wytworzyć w rzeczywistości jednocześnie uzasadnienie dla władzy i jej umocowanie”¹⁹. Tak rzeczywiście było na początku według Foucault. Tradycyjne gałęzie historii: genealogia czy też kroniki prowadzone z dnia na dzień miały uprawomocnić aktualną władzę. Drugi sposób, o wiele bliższy francuskiemu filozofowi, polega nie tyle na akcentowaniu zwycięstw, ile przypominaniu porażek. Jest to swego rodzaju przeciw-historia. To historia tych, którym się nie udało, którzy zostali poddani represji i których głos nie jest już dostatecznie słyszany. „Będzie dyskursem tych, którzy nie zaznają sławy albo którzy ją utracili i pozostają teraz, może tylko na pewien czas, ale z pewnością na długo, w cieniu i milczeniu”²⁰.

Wszystko to, czyli stosunek do przeszłości jako miejsca popełnienia straszliwych zbrodni w państwach totalitarnych, historii społeczeństwa czy dwóch silnie oddziaływujących krytycznych dyskursów Marksa i Freuda można uporządkować jako pytania krążące wokół

¹⁸ Tamże, s. 51.

¹⁹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France – 1976*, przekł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998, s. 72.

²⁰ Tamże, s. 76.

jednego zagadnienia – człowieka. Dla Fromma jest to bez wątpienia swoisty punkt archimedesowy całej jego koncepcji. Sam o sobie pisał, iż jest przedstawicielem humanizmu normatywnego. To stanowisko zakłada, według słów samego Fromma, „[...] istnienie uniwersalnych kryteriów zdrowia psychicznego właściwych dla rodzaju ludzkiego jako takiego; na podstawie takich kryteriów można oceniać stan zdrowia całego społeczeństwa”²¹.

Możemy zapytać, co pozwala Frommowi mówić nam o naturze człowieka, unikając jednocześnie narzucania jakiejś metafizyki? Skąd on zna „człowieka”? Jaką ma legitymizację do krytyki? Odpowiedź może być w pierwszej chwili zaskakująca, gdyż pozwala mu na to wiara. W ostatnim rozdziale *Zerwać okowy iluzji* nazwanym *Credo* przyznaje się Fromm do wszystkich swoich założeń. „Wierzę, że człowiek jest tworem naturalnej ewolucji, że jest częścią natury, a jednak wykracza poza nią [...]”²². Zaraz później dodaje, iż „[...] wierzę, że istota człowieka jest poznawalna”²³, oraz „[...] wierzę, że podstawową alternatywą człowieczej kondycji jest wybór między życiem a śmiercią”²⁴. Jednak jest to wiara specyficznie pojęta, nie jako tradycyjne uznawanie jakiejś transcendencji. Istota człowieka nie jest zapośredniczona przez wyższy byt niebieski. Wręcz przeciwnie, wektor wiary Fromma skierowany jest na ziemię, a dokładniej na człowieka. Wydaje się, iż taka „wiara antropologiczna”, jak moglibyśmy ją nazwać, posiada także inną nazwę – etyka. W tym sensie, że to podejmowane działania czynią dopiero człowieka. Proste przyznanie się do tego świadczy o głębokiej samoświadomości Fromma. Filozof doskonale zdaje sobie sprawę, że każda teoria krytyczna potrzebuje jakiegoś punktu wyjścia, spajającego cały dyskurs. Dla autora *Mieć czy być* takim pojęciem spajającym wydaje się zarysowana koncepcja człowieka.

Czy podobny punkt spajający możemy odnaleźć u Foucaulta? Tak, tylko jest to inne założenie, czy też inna wiara, prowadząca w konsekwencji do innych filozoficznych wniosków. Znana formuła Carla von Clausewitza mówi, iż „wojna jest tylko dalszym ciągiem polityki uprawianej innymi sposobami”. Politykę rozumie się tu jako umowę, czy też uprawnienie wynikłe z pierwotnego konsensusu. Jest to zgodne z wizjami liberalnymi, gdzie umowa społeczna jawi się jako fundament społeczeństwa i założenie to stanowi podstawę tradycyjnych

21 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przekł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 27.

22 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 234.

23 Tamże.

24 Tamże, s. 235.

analiz władzy. Foucault proponuje zmianę tej formuły. Według niego „[...] polityka to wojna prowadzona innymi metodami, co znaczy, że polityka polega na sankcjonowaniu i odnawianiu nierównowagi sił, jaką ujawniła wojna”²⁵. Wydaje się, iż w tym miejscu docieramy do „głębszej struktury” analiz Foucaulta, jego wiary: założenia o agonistycznym charakterze społeczeństwa stanowi warunek możliwości zderzania dyskursów. Fundamentem społeczeństwa nie jest umowa, lecz wojna. Odwrócenie maksymy Clausewitza powoduje, „[...] że polityka polega na usankcjonowaniu i odnawianiu nierównowagi sił, jaką ujawniła wojna”²⁶. W czasie pokoju wojna nie zanika; „[...] konflikty dotyczące władzy, z władzą i o władzę, modyfikację w stosunkach sił – przechylenie się szali w jedną lub drugą stronę, obalenie rządu itp. – cała ta rzeczywistość systemu politycznego powinna być interpretowana jako dalszy ciąg wojny”²⁷. Dlatego każde rozwiązanie, układ, prawo polityczne jest świadectwem nie tyle konsensusu, ile zwycięstwa. A tam, gdzie są zwycięzcy, muszą być przegrani. Filozof musi umieć ich dostrzec. Sam Foucault dostrzegał ich w pacjentach szpitali psychiatrycznych i więzieniach, które były dla niego paradygmatami współczesnych relacji władza-społeczeństwo. Nie ma więc człowieka, są tylko rządzący i rządzeni. Przyjęcie takich założeń pozwala widzieć nie człowieka, a „człowieka”, czyli pewien dublet empiryczno-transcendentalny²⁸, mający swoją historię, a więc skończony i którego powstanie zbiegło się z powstaniem azylów psychiatrycznych i więziennictwa. O ile Fromm na pojęciu wiary fundował pewną etykę, o tyle *agon* Foucaulta pozwala mu każdą etykę²⁹ krytykować.

Staraliśmy się pokazać dwie koncepcje – Ericha Fromma oraz Michela Foucaulta, które wychodząc z podobnych założeń oraz doświadczeń, inaczej ustosunkowują się do kwestii „człowieka”. Inspirując się tymi samymi autorami (Marks, Freud), obaj myśliciele odczytują ich inaczej. Wynika to z przyjętego pierwotnego założenia, nawet wiary, które jednak są konstytutywne dla obu wersji teorii krytycznej i które pozwalają te teorie różnicować. Które z tych stanowisk wydaje

25 M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, dz. cyt., s. 28.

26 Tamże.

27 Tamże, s. 29.

28 Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przekł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 286.

29 Co doprowadziło go do etyki „troski o siebie”, jednak ze względu na ograniczenia tej pracy musimy dla naszych rozważań pominąć tę późniejszą pracę Foucaulta (zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, przekł. B. Banaś i in., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010).

się odpowiedniejsze? Oba, gdyż jedna koncepcja pozwala ukazać ograniczenia drugiej. Dzięki Frommowi można postawić pytanie o podmiot emancypacji w filozofii Foucaulta: właściwie jaką przestrzeń (dla kogo?) wolności chce poszerzyć francuski filozof? Dzięki Foucaultowi można przyglądać się podstawom koncepcji Fromma: czy pojęcie „człowieka” należy pozostawić wierze czy jednak je genealogicznie problematyzować? Czy już samo posługiwanie się tym słowem nie wprowadza wykluczenia? Dzięki możliwości wchodzenia w dialog z tekstami obu myślicieli badania antropologiczne uzyskują głębię i niezbędną samoświadomość, które pozwalają jeszcze skuteczniej toczyć, jak się wydaje, jeszcze niezakończoną, batalię o człowieka.

Między sekularyzacją a postsekularyzmem – o odczarowywaniu świata z perspektywy socjologii religii

ABSTRAKT

Począwszy od lat sześćdziesiątych XX wieku w socjologii religii pojawiło się wiele teorii, koncepcji i ujęć podejmujących temat przeobrażeń miejsca i roli religii w nowoczesnym społeczeństwie zachodnim. Utrzymujące się początkowo klasyczne teorie sekularyzacji, wiążące procesy racjonalizacji i modernizacji z nieuchronnym zmierzchem religii jako takiej, zaczęły z czasem ulegać problematyzacji, ukazując złożoność i nieoczywistość wielu zjawisk oraz tendencji w obrębie społecznych form uobecniania się religii i zaangażowania religijnego. Przedmiot niniejszego artykułu stanowi przegląd najbardziej reprezentatywnych dla socjologii religii ustaleń ze wskazanego zakresu, które mogą służyć jako istotny kontekst rozwijanej w tym samym czasie przez Ericha Fromma teorii religii, oraz odniesienie wynikających z dokonanego przeglądu wniosków do postawionego wyżej pytania o prawomocność diagnozy świata odczarowanego.

Wprowadzenie

Refleksja nad źródłem i dynamiką zmian dokonujących się w obszarze religii i religijności nowoczesnych społeczeństw obecna jest w humanistyce i naukach społecznych co najmniej od oświecenia. Dla współczesnych dyscyplin wiedzy, takich jak socjologia, teologia, filozofia czy religioznawstwo, problematyka ta nabrała szczególnego znaczenia w pierwszej połowie ubiegłego wieku. Z falą doświadczeń totalitaryzmów lata sześćdziesiąte przyniosły (przejętą od Friedricha Nietzschego) ideę śmierci Boga, zwaną też teologią radykalną, w myśl której wraz ze śmiercią chrześcijańskiego Boga na krzyżu nastąpił kres myślenia transcendentnego i eschatologicznego, kres religii i religijności. Teologowie i filozofowie reprezentujący taki sposób myślenia (np. Dietrich Bonhoeffer, Thomas J. J. Altizer) postulowali ideę świata „dojrzałego”, wyrosłego i „odczarowanego” z religii, afirmującego egzystencję człowieka w jego zdaniu na samego siebie. Miejsce transcendencji zająć miały odtąd doczesność i etyka życia świeckiego.

Postulaty teologii radykalnej bardzo szybko przeniknęły do zachodniej socjologii i zaczęły towarzyszyć badaczom w ich refleksji nad stanem i rolą religii oraz instytucji religijnych we współczesnym świecie. W przeobrażeniach drugiej połowy XX wieku w zakresie postępu modernizacyjnego, stopniowym oddzielaniu się instytucji

społecznych od instytucji religijnych, w procesach pluralizacji oraz dominacji wartości świeckich nad religijnymi dopatrywano się przejawów „odczarowywania” świata z sacrum. Podejście sekularyzacyjne na długo zdominowało interdyscyplinarną perspektywę badań i myślenia o miejscu, roli i specyfice religii we współczesnym świecie. Późniejsza krytyka, jakiej poddawano poszczególne koncepcje i teorie z tego zakresu, wiązała się przede wszystkim z kwestionowaniem prawomocności ich metodologicznych podstaw. Problem ten dotyczył głównie tzw. *wyznaniowej* socjologii religii, a główny zarzut, jaki jej czyniono, to nadmierna koncentracja na kondycji religii w niemal wyłącznie chrześcijańskich społeczeństwach zachodnich, wyrastających na gruncie tradycji protestanckiej. Niemniej empiryczny kontekst wielu badań z zakresu socjologii religii XX wieku wskazuje na trudne do zakwestionowania zmiany w społecznym statusie religii oraz wyraźny spadek tradycyjnie rozumianego zaangażowania religijnego w tych społeczeństwach.

Czy zatem przeobrażenia świata społeczno-kulturowego późnej nowoczesności, korespondujące z wizją teologów śmierci Boga, oznaczają mają faktyczny kres duchowości i religijności Zachodu, cywilizacyjne znużenie mitem transcendencji i przebrzmiały model myślenia o potrzebach człowieka współczesnego? Jakie wnioski wynikają z badań socjologii religii zajmującej się diagnozowaniem, analizą i prognozowaniem teraźniejszości i przyszłości religii w tym zakresie? Jakiej wiedzy, dotyczącej źródeł oraz konsekwencji tych przemian, dostarczają czynione nieustannie od co najmniej lat pięćdziesiątych XX wieku badania problematyki sekularyzacji? Przedmiot artykułu stanowi przegląd najbardziej reprezentatywnych dla socjologii religii ustaleń ze wskazanego zakresu, które mogą służyć jako istotny kontekst rozwijanej w tym samym czasie przez Ericha Fromma teorii religii, oraz odniesienie wynikających z dokonanego przeglądu wniosków do postawionego wyżej pytania o prawomocność diagnozy świata odczarowanego.

Źródła i konsekwencje procesów sekularyzacji

Zdaniem jednego z czołowych socjologów zajmujących się omawianą problematyką, Petera L. Bergera, źródeł i swoistego potencjału sekularyzacyjnego należy doszukiwać się w specyfice *t r a d y c j i j u d e o c h r z e ś c i j a ń s k i e j*, związanej z polaryzacją pierwiastków sacrum i profanum, zasadniczym rozdziałem między stwórcą a stworzeniem¹.

1 Por. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przekł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 2005, s. 158–172.

Bóg usytuowany jest tu poza kosmosem, poza własną kreacją, jest transcendentny, niemożliwy do utożsamienia z jakimkolwiek naturalnym lub ludzkim zjawiskiem. Jednocześnie istotą człowieka jako elementu tejże kreacji jest zasadnicza odmiennosc i odrębność nie tylko od Boga, ale także od reszty jego stworzenia. Bóg Izraela to Bóg „z zewnątrz”. Taka transcendentalizacja Boga zainicjowała historię boskich i ludzkich działań, odmiennych w swej najgłębszej istocie, w znacznym stopniu niezależnych od siebie, osobnych. Idea ta, będąca, jak podkreśla Berger, zapowiedzią sekularyzacji, ulegała na przestrzeni wieków wielu modyfikacjom, głównie za sprawą katolickiej wersji chrześcijaństwa, która to, wprowadzając początkowo ideę wcielenia, a z czasem również koncepcję Trójcy Świętej, zastępów aniołów i świętych oraz kult Marii, doprowadziła do zakłócenia owej pierwotnej polaryzacji światów: niebo zetknęło się z ziemią, a człowiek w różnorodnych zapośredniczeniach zbliżył się do transcendencji. Protestantka reformacja przez redukcję sakramentów, eliminację świętych pośredników, symboliki i estetycznej ekspresji na powrót uprościła naruszoną dychotomię sacrum i profanum. „Wierzący protestancki – pisze Berger – nie żyje już w świecie, który nieustannie przenikają święte istoty i siły. Rzeczywistość [znów – M. H.] jest spolaryzowana na radykalnie transcendentną boskość i radykalnie «upadłą» ludzkość, która jest pozbawiona świętych cech. [...] Innymi słowy, radykalna transcendencja Boga staje przed uniwersum radykalnej immanencji «zamknięcia się» na świętość”².

Protestantyzm ograniczył punkt zetknięcia się profanum i sacrum do nadzwyczaj wąskiego kanału pośrednictwa wyrażonego w koncepcji niezasłużonej łaski Boga względem człowieka (*sola gratia*). Ewentualne przerwanie tego, w gruncie rzeczy dość wąskiego kanału, miało oznaczać początek procesu separacji transcendencji z doczesnością, a tym samym – początek sekularyzacji. Jak wyraża to Berger, „[...] niebo pozbawione aniołów staje się otwarte na interwencję astronoma i, w końcu, astronauty”³. Ów dychotomiczny sposób myślenia religijnego wyraźnie odróżnia tradycję judeochrześcijańską od innych, na przykład od tradycji archaicznych (kosmologie mezopotamska i staroegipska) czy buddyzmu, czyniąc ją potencjalnie podatną na procesy odczarowywania i racjonalizacji świata. Stąd, jak dowodzi socjolog, procesy sekularyzacji dotyczą przede wszystkim społeczeństw wyrastających na jej gruncie.

² Tamże, s. 156.

³ Tamże, s. 157.

Innym, wspólnym dla wielu teorii sekularyzacyjnych problemem jest zróżnicowanie i pluralizm religijny⁴. Wydaje się, że przywołanie w tym miejscu klasycznej dla socjologii religii, a w swych dociekaniach wyraźnie antropologicznej wykładni funkcji religii, jaką zaproponował Berger⁵, pozwoli naszkicować konsekwencje, jakie pluralizacja spowodowała po stronie religii monoteistycznych. W ujęciu tym funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie wiąże się z koniecznością wyposażenia jej w mechanizmy obrony przed, jak je określają poszczególni autorzy, rozmaitymi „marami świata anomii”, których źródło stanowią nieuniknione wszak doświadczenia graniczne. Tak rozumiana przez nich anomia musi być utrzymywana w bezpiecznych granicach ustalonego, zewnętrznego, obiektywnego porządku internalizowanych znaczeń, zwanego nomosem. Owa społecznie zobiektywizowana „wiedza”, służąca wyjaśnianiu, podtrzymywaniu i uzasadnianiu porządku społecznego, określana jest przez tych autorów procesem legitymizacji. Jednak w sytuacjach granicznych, takich jak ciężka choroba lub śmierć, jednostce nie wystarcza odniesienie do znanego, zakorzonego w codzienności nomosu – dawne, znane sposoby nadawania znaczeń i ich interpretacji zawodzą. W ten sposób ujawnia się konieczność uruchomienia nowych, specjalnych mechanizmów legitymizujących – instytucji, języka, zestawu uprawnień, sądów, wartości i zasad, które umożliwiłyby zintegrowanie owych „rzeczywistości odmiennego rodzaju” ze znaną rzeczywistością życia codziennego, przypisując im jedynie wyższy status poznawczy oraz umieszczając owe ludzkie zdarzenia w kosmicznym układzie odniesienia, zwanym przez autorów kosmosem. W tym właśnie miejscu „zaczyna” się religia i religijna legitymizacja, która „[...] ma odnosić zdefiniowaną przez człowieka rzeczywistość do tej ostatecznej, uni-

4 Zob. tamże, s. 182–202; B. Wilson, *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, przekł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Nomos, Kraków 2012, s. 406; R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2007, s. 351–356; J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, przekł. M. Kunst, T. Kunst, Nomos 2006, s. 111–146; J. T. Richardson, *Prawo. Kontrola społeczna*, przekł. T. Kunz, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 294–298; K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Nomos, Kraków 2009, s. 113–115.

5 Zob. P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 29–88. Koncepcję tę omawiam szerzej w artykule: *On Validity of Religious Education in the Age of Secularization – Reflections from the Border of Religious Sociology and Religious Pedagogy* [w:] *Atomization or Integration? Transborder Aspects of Multipedagogy*, red. J. Pilarska, A. Szerląg, A. Urbanek, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2016, s. 253–270.

wersalnej i świętej. Z natury nietrwałe i przemijające konstrukcje ludzkiego działania przyobleka się zatem w otoczkę ostatecznej pewności i trwałości. [...] stworzonym przez człowieka nomosom nadaje się kosmiczny status”⁶. Ta „metodologia” pozwala jednostce przechodzącej przez sytuacje graniczne „[...] ciągle istnieć w świecie swojego społeczeństwa – nie «jak gdyby się nic nie zdarzyło», co w bardziej krańcowych sytuacjach granicznych jest psychologicznie trudne, lecz z przeświadczeniem, że nawet te wydarzenia czy doświadczenia mają swoje miejsce w uniwersum, który ma sens”⁷.

Rolą legitymizacji religijnych jest zatem utrwalanie struktur wiarygodności dla sytuacji i doświadczeń niemieszczących się w codziennym nomosie, aby jednostka mogła uniknąć anomii, rozpacz i chaosu. Procesy pluralizacji okazały się poważnym wyzwaniem dla tak rozumianej koncepcji porządków – nomosu i kosmosu. Reformacja, jak często podkreślają socjologzy religii, rozbijając jedność chrześcijaństwa i uruchamiając proces dalszych religijnych podbojów i podziałów, uruchomiła de facto proces demonopolizacji dominujących tradycji religijnych – systemów wierzeń, wartości oraz instytucji religijnych, rzec by można – lokalnych religijnych systemów legitymizujących, prowadząc tym samym do sytuacji zróżnicowania i pluralizmu religijnego. W ten sposób, jak wykazuje James A. Beckford, religia w przemysłowo rozwiniętych spluralizowanych społeczeństwach nowoczesnych traci lub porzuca swoją dawną funkcję związaną z dostarczaniem ostatecznych wartości i legitymizowaniem całego systemu społecznego, a także z integrowaniem jednostek w społeczeństwo⁸. Zmiany te przyniosły autonomizację różnych sfer życia społecznego, co dla jednostek i instytucji religijnych ma znaczenie zarówno „ekonomiczne”, jak i „metafizyczne”.

W pierwszym przypadku można powiedzieć, że stworzona w ten sposób sytuacja „rynkowa”⁹ uprawomocniła status wielu różnych organizacji i grup religijnych, umożliwiając im funkcjonowanie w oparciu o analogiczne zasady¹⁰. Sytuacja ta stała się istotna zarówno dla

6 P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 69.

7 Tamże, s. 79.

8 Zob. J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 78.

9 Thomas Luckmann rekapitułując pochodzenie tego określenia, wskazuje na jego wcześniejsze niż przez Bergera użycie: pierwotnie zastosować je miał Karl Mannheim do analizy światopoglądów, następnie zaś Reinhold Niebuhr w swoich rozważaniach z zakresu socjologii religii (zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, przekł. L. Błuszczyk, Nomos, Kraków 2011, s. 55).

10 Za: K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 86.

instytucji podtrzymujących systemy legitymizacyjne, jak i dla samej treści tychże systemów – jak obrazowo wyjaśniają to Berger i Thomas Luckmann: „[...] co innego panować w roli bramina nad metafizycznymi problemami zamkniętej i względnie jednorodnej, a nadto nie mającej w tej materii żadnego wyboru, społeczności wiejskiej, a co innego próbować sprzedawać system legitymizacyjny zamożnej i wyrafinowanej intelektualnie klienteli z podmiejskich dzielnic willowych, gospodyniom domowym ze Środkowego Zachodu, wielkomiejskim sekretarkom itp. [...] [Sytuacja pluralizmu – M. H.] wprowadza nowe formy doczesnych wpływów, prawdopodobnie bardziej zdolne modyfikować treści religijne niż formy starsze [...]; religii nie można już dłużej narzucać, lecz należy ją sprzedać. [...] Jest rzeczą niemożliwą niemal a priori sprzedać towar populacji nie podlegających przymusowi konsumentów bez uwzględnienia ich życzeń dotyczących towaru”¹¹.

Pluralizm ma również znaczenie dla samej jednostki zyskującej w zaistniałej sytuacji status konsumenta oraz możliwość swobodnego wyboru spośród rozmaitych systemów legitymizacyjnych. Sytuacja ta nie pozostaje bez wpływu na strukturę osobowości jednostki¹². Wymagania wyraźnie rosną po obu stronach: instytucje religijne muszą poszukiwać nowych strategii pozyskiwania „konsumentów”, odpowiednio kształtować „przekaz”, zatrudniać odpowiedni „personel”, specyficznie „administrować” i „zarządzać” swoją działalnością zorientowaną odtąd na „wynik”¹³, zaś jednostki – dokonywać autonomicznych wyborów, za które odpowiedzialnością i konsekwencjami nie mogą odtąd obarczać nikogo poza samymi sobą.

Natomiast z drugiej wskazanej perspektywy współistnienie i legitymizacja różnorodnych systemów religijnych sprawiła, że odtąd żaden z nich nie był już w stanie dostarczyć uniwersalnego modelu świętego kosmosu, ani też nie mógł być utożsamiany z systemem całej społeczności. Jak ujmuje to Grace Davie, „[...] jeśli w społeczeństwie istnieje więcej niż jeden święty baldachim lub więcej niż jeden głos roszczący sobie prawo do ostatecznej prawdy o ludzkiej kondycji, to obydwie (lub wszystkie) z nich nie mogą być prawdziwe. Nie da się tu uniknąć kolejnego pytania: czy to możliwe, że prawda ostateczna nie

¹¹ P. L. Berger, T. Luckmann, *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, przekł. B. Kruppiak, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 158. Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 192–196.

¹² Zob. L. Berger, T. Luckmann, *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, dz. cyt., s. 158.

¹³ Szczegółowo sytuację instytucji religijnych opisuje Berger (zob. P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 173–202).

istnieje? [...] [W ten sposób – M. H.] pluralizm prowadzi do erozji struktur wiarygodności stworzonych przez monopolistyczne instytucje religijne, gdy oferuje alternatywy dla nich”¹⁴. Dodatkowo sekularyzacja zmusiła grupy religijne do współzawodniczenia w „definiowaniu świata” z różnymi niereligijnymi konkurentami, za którymi stały „prawne przyzwolenie i siła społeczna”¹⁵.

Pluralizm pozbawił świat człowieka dawnych stałych ram i punktów orientacyjnych. Może nie tyle zniósł granice między nomosem i kosmosem, co uelastyczył je, sprawił, że ich sytuowanie nie mogło być już nigdy „na zawsze”. O tym, gdzie zwykło się je umiejscawiać i jak wytyczać, a także – jak definiować i oznaczać treść obu tych przestrzeni znaczeń, miały odtąd decydować lokalne systemy legitymizujące społeczną wyobraźnię, nieuprawnione do zgłaszania roszczeń o charakterze uniwersalnym i totalnym. Jednostka i społeczeństwo jednocześnie utraciły „święty baldachim”, ale i zyskały dostęp do alternatywnych systemów samorozumienia oraz definiowania i interpretowania świata zewnętrznego, trudny do przecenienia kapitał emancypacyjny i sekularyzacyjny.

Kolejnym wątkiem, na który wskazuje się w socjologii religii przy podejmowaniu problematyki sekularyzacji, są procesy r a c j o n a l i z a c j i, o d c z a r o w y a n i a świata, historycznie również kojarzone z reformacją¹⁶. Berger, jako kontynuator w tej kwestii myśli Maxa Webera, wskazuje na konsekwencje omawianego wcześniej rozdziału profanum i sacrum: „[...] protestantyzm pozbawił się w stopniu, w jakim to było możliwe, trzech najbardziej starodawnych i najpotężniejszych przymiotów towarzyszących świętości – tajemnicy, misterium i magii”¹⁷. W podobny sposób mówi o tych zjawiskach Robert N. Bellah: „[...] duża część kosmologicznego spadku po średniowiecznym chrześcijaństwie została odrzucona jako zabobon”¹⁸. Mentalna i doktrynalna surowość protestantyzmu, przejawiająca się w takich jego nurtach,

¹⁴ G. Davie, *Socjologia religii*, przekł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2010, s. 87–88.

¹⁵ P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 185.

¹⁶ Zob. tamże, s. 156–157; M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Lublin 1994, s. 180–182; G. Küenzlen, *Max Weber: religia jako odczarowanie świata*, [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, przekł. L. Łysień, WAM, Kraków 2008, s. 23–24; S. N. Eisenstadt, *Teza o etyce protestanckiej*, przekł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 362–375; K. Zielińska, *Spyry wokół sekularyzacji*, dz. cyt., s. 115–117.

¹⁷ P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 156.

¹⁸ R. N. Bellah, *Ewolucja religijna*, przekł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 252.

jak kalwinizm czy metodyzm, wyrażała się w niezwykle pragmatycznej i racjonalnej, jak na dotychczasowe standardy, interpretacji idei chrześcijańskich i niechrześcijańskich. Ta wyraźna zmiana przyczyniła się do swoistego zainfekowania społecznej wyobraźni nową racjonalnością, wprowadziła logikę myślenia religijnego na pogranicze z nauką. Zapoczątkowano stopniowe przekształcanie wierzeń i instytucji religijnych w niereligijne przez „odczarowywanie” specyficznej wiedzy i zachowań, których źródeł dopatrywano się wcześniej w boskiej mocy. Rosnący autorytet racjonalnych poglądów naukowych na temat świata natury, kosmogonii, chorób, edukacji czy pracy, jak opisuje ten fenomen Beckford, miał powodować marginalizację lub zanik autorytetu religii instytucjonalnych oraz związanego z nimi sposobu myślenia w tych oraz wielu innych dziedzinach wiedzy¹⁹. Dzięki temu z czasem coraz łatwiej było o dominację wyjaśnień naukowych świata nad tymi religijnymi. W konsekwencji religia i myślenie religijne zaczęły ulegać antropomorfizacji, a społeczeństwo mogło zacząć przejmować ich funkcje, jak również desakralizacji – świat, człowiek i natura poddały się swobodnej i racjonalnej interpretacji. Społeczeństwo trenujące się w „relacji” z nadprzyrodzonym na nowy, „odczarowany” sposób, stopniowo staje się coraz bardziej podatne na sytuowanie jej w przestrzeni i w granicach dającej się zrozumieć doświadczenia. Religijne interpretacje przestają być użyteczne, zastępowane przez te niereligijne torują drogę nowoczesnej organizacji życia społecznego i instytucjonalnego. W ten sposób możliwym staje się przejście od społeczeństwa „sakralnego” do „świeckiego”, świeckiego, czyli takiego, w którym wszelkie decyzje i działania społeczne będą bazować na przesłankach racjonalnych i utylitarnych²⁰. W ten sposób racjonalizacja toruje drogę sekularyzacji – wraz z utratą zasadności i znaczenia logiki myślenia metafizycznego, tracą je również instytucje religijne, dotychczasowi depozytariusze i tłumacze owej logiki.

Procesy racjonalizacji jako temat podejmowane są zwykle przez socjologów zajmujących się sekularyzacją wraz z problematyką modernizacji²¹. Zdaniem Davie, modernizacja stanowi swoiste jądro sekularyzacji, owej, jak określa ją za Bryanem R. Wilsonem, kultury

19 Zob. J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 81.

20 Zob. K. Zielińska, *Spyry wokół sekularyzacji*, dz. cyt., s. 66.

21 Zob. P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 147–221; J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 82–85; T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, dz. cyt., s. 95–108, 201–206; K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, przekł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2008, s. 49 i n.; K. Zielińska, *Spyry wokół teorii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 30–42, 120–125.

i zbiorowej *mentalite*²² społeczeństwa poddanego omawianym przemianom. Kluczowe wydają się tu dwa wymiary tego zjawiska: z jednej strony, istotne znaczenie ma zróżnicowanie ról społecznych oraz zmiany w sieci instytucji społecznych, z drugiej – wzrastająca organizacja i racjonalizacja tych ostatnich. Ewidentnym aspektem tych procesów jest oddzielenie instytucji kościelnych od pozostałych instytucji społecznych, co określane bywa mianem dyferencjacji funkcjonalnej²³. W efekcie procesu różnicowania się społeczeństwa religia traci swą dominującą pozycję, a jej dotychczasowe funkcje przejmują inne instytucje społeczne. W ten sposób na skutek tak rozumianych procesów dyferencjacji społecznej logika „świętego kosmosu” przestaje być elementem nadającym sens i znaczenie instytucjom i organizacji społeczeństwa. Berger opisuje ten mechanizm następująco: „Każdy określony świat religijny będzie przedstawiać się świadomości jako realność jedynie w takim stopniu, w jakim podtrzymywane jest istnienie właściwej jej struktury wiarygodności. Jeśli struktura wiarygodności jest solidna i trwała, to podtrzymywany przez nią świat religijny będzie solidnie i trwale realny w świadomości. [...] Jednakże gdy struktura wiarygodności słabnie, słabnie także subiektywna realność danego świata religijnego”²⁴. Na poziomie instytucjonalnym „rugowanie” Boga ze świata ludzkiej aktywności spowodowało przejęcie dotychczasowych funkcji instytucji religijnych przez instytucje świeckie. Bardzo wyraźnie widać ten proces w obszarze edukacji. Szkolnictwo kościelne było stopniowo zastępowane niereligijnym, zaś treści natury religijno-moralnej – problemami natury instrumentalno-technicznymi²⁵. Omawiane procesy wpływały na zmianę porządku w dotychczasowym świecie zjawisk i doświadczeń społecznych. Karel Dobbelaere charakteryzuje ten stan rzeczy następująco: „[...] orientacja magiczna i religijna kontra racjonalna i empiryczna; wszechobejmujący święty kosmos kontra instytucjonalnie wyspecjalizowane ideologie; nieprzewidywalne magiczne siły i moce kontra dające się przewidzieć i kontrolować działania i sytuacje; wartości tradycyjne kontra świeckie prawa; nawyki moralne kontra procedury praw-

22 Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 89–90.

23 Zob. A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie” 2009, z. XVIII, Seria: Pedagogika, s. 29; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przekł. T. Kunz, Nommos, Kraków 2005, s. 89–101; K. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, dz. cyt., s. 45, 124–130; K. Zielińska, *Spyry wokół teorii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 36–39, 82–86.

24 P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 199.

25 Zob. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, dz. cyt., s. 36–38.

ne; etyka religijna kontra kontrola instrumentalno-techniczna; [...] osobiste relacje kontra wyspecjalizowane, anonimowe role; bezpośrednie relacje ze znajomymi osobami kontra interakcja społeczna między nieznanymi jednostkami odgrywającymi role; relacje o charakterze emocjonalnym kontra relacje umowne, formalne, utylitarne; więzi horyzontalne i pionowe kontra anomia i klasa społeczna; małe warsztaty i biura kontra wielkie fabryki i biurokrację; Kościół jako totalna i oficjalna organizacja kontra Kościoły jako dobrowolne stowarzyszenia”²⁶. Tak więc sekularyzacja zasadniczo zmienia porządek społeczny, prowadzi do ograniczania i eliminowania religijnych podstaw funkcjonowania i organizacji społeczeństwa, co nie pozostaje bez wpływu na sferę indywidualnych systemów wartości. Zwykle bowiem, jak zauważa Katarzyna Zielińska, wyodrębnianiu poszczególnych instytucji społecznych towarzyszy konstytuowanie się nowych, zróżnicowanych ról społecznych, stanowiących odpowiedź na nową sytuację społeczną. To zaś pociąga za sobą zmiany w sferze aksjologicznej w kierunku zwiększania się funkcjonalności danej roli w ramach instytucji, w której jest ona realizowana²⁷. Stare układy religijnych odniesień tracą dotychczasową zdolność legitymizacji wielu norm i wartości. Jednostka nie doświadcza ich już jako decydujące o znaczeniu i sposobie nadawania sensu własnej egzystencji. W najlepszym razie mogą one stanowić dla niej cząstkowy horyzont odniesień, najczęściej jednak ulegają zastąpieniu przez nowe, lepiej dopasowane do aktualnego kontekstu społecznego. W tym miejscu, rzecz można, zaczyna się namysł nad przeobrażeniami świata społecznych doświadczeń, jakie wskutek procesów sekularyzacji stają się udziałem jednostek, grup oraz instytucji religijnych.

Badania empiryczne z tego zakresu wskazują na zjawisko indywidualizacji religii²⁸, jej rozszczepienie na sferę publiczną i prywatną jako jedną z zasadniczych konsekwencji samej sekularyzacji. Utrata przez tradycyjną religię funkcji legitymizowania istniejącej rzeczywistości wprowadza zmiany nie tylko w funkcjonowaniu całego systemu społecznego. Ona, co raz jeszcze warto podkreślić, zmienia realne znaczenie samej religii dla człowieka i jego świata życia. Jak opisuje jeden z aspektów tego zjawiska Bellah w kon-

²⁶ Tamże, s. 97.

²⁷ Zob. K. Zielińska, *Spory wokół sekularyzacji*, dz. cyt., s. 122–123.

²⁸ Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 180 i n.; K. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, dz. cyt. s. 184–208; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 83–106; P. Beyer, *Religia i globalizacja*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2005, s. 127–166.

tekście społeczeństwa amerykańskiego, „[...] w rzeczywistości wielu praktykujących nie przejmując się doktrynalną ortodoksją i dość powszechnie podziela pogląd, że prawdy wiary powinny uzyskać osobistą reinterpretację. [...] jest też prawdą, że wielu [...] posiada zawile i często pseudonaukowe przemyślenia, za pomocą których ustanawia pewien rodzaj poznawczej harmonii między swoją wiarą a wymogami XX wieku”²⁹. W praktyce wiąże się to z coraz powszechniejszym uznaniem, że choć instytucje religijne mogą nadal rozwijać obowiązującą lokalnie wyobraźnię metafizyczną jako horyzont indywidualnych odniesień dla swoich członków i sympatyków, a także tworzyć sprzyjające warunki dla ich z nimi identyfikacji, to jednak jednostka musi do owych „ostatecznych” rozwiązań dochodzić samodzielnie, w pełnej odpowiedzialności za siebie, własne wybory oraz ich konsekwencje. W tym kontekście można mówić o wyraźnym rozdzieleniu głosu instytucji religijnej od poszczególnych głosów jej wyznawców. Oficjalna doktryna może czynić zadość potrzebie formalnej integracji wspólnoty, jednak na poziomie jednostkowym bywa traktowana jak towar – każdy czerpie z niej na tyle, na ile odpowiada ona jego doraźnemu zapotrzebowaniu, wybiórczo i czasowo.

Oddziaływanie procesów sekularyzacji, a wraz z nią procesów racjonalizacji i modernizacji, powoduje nie tylko stopniowe oddalanie się jednostki od wiążących ją wcześniej organizacji religijnych, ale także coraz mniejszy udział pierwiastka nadnaturalnego w jej indywidualnym uniwersum znaczeń. Mówi się w tym kontekście o procesie sekularyzacji świadomości, której źródłem są rozbieżności między społecznymi a kościelnymi (związanymi z religią instytucjonalną) wzorcami wartości, zaś skutkiem – coraz silniejsze i bardziej dojmujące doświadczenie napięcia poznawczego jednostki. Jak ujmując tę kwestię Niklas Luhmann, „[...] religia zaczyna mieć do czynienia z problemami wynikłymi ze zróżnicowania funkcjonalnego, które nie dają się już tak łatwo jak kiedyś sprowadzić do przyczyn transcendentnych, lecz same zwrotnie regulują problem opanowywania kontyngencji w społeczeństwie”³⁰.

Indywidualizacja religii wiąże się z jej prywatyzacją, jak ujmując to José Casanova, „[...] jej marginalizacją poprzez przesunięcie do sfery prywatnej”³¹. Religia staje się sprawą wyboru lub preferencji jednostki, zatracając tym samym swój powszechny i obowiązujący charakter, ulega subiektywizacji. Analizując socjologiczny fenomen

²⁹ R. N. Bellah, *Ewolucja religijna*, dz. cyt., s. 256.

³⁰ N. Luhmann, *Funkcja religii*, przekł. D. Motak, Nomos, Kraków 2007, s. 223.

³¹ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 352.

„religii z wyboru”, jako powszechnie obserwowalnego zjawiska będącego symptomem procesów prywatyzacji religii, Paul M. Zuelhner zwraca uwagę na charakterystyczny w tym kontekście mechanizm przekształcania treści subiektywnej religijności z ogólnego systemu interpretacji świata i sposobów życia w matrycę interpretacyjną i pomocową ograniczoną do indywidualnych i rodzinnych aspektów życia, pomagającą radzić sobie jednostce z pokonywaniem kryzysów życia, przynoszącą pocieszenie, nadzieję, pewność siebie i w ten sposób stabilizującą świat życia³². Taka prywatna religijność – rozwija ten problem Berger – „prawdziwa” dla jednostki, która ją przyjmuje, nie może na dłuższą metę wypełniać „klasycznego” zadania religii, jakim było dotąd budowanie wspólnego świata, w którym wszystkie aspekty życia społecznego miałyby swe ostateczne znaczenie wiążące każdego wyznawcę³³. Teraz religijność przenika tylko do wybranych, specyficznych enklaw życia społecznego, dających się skutecznie oddzielić od zsekularyzowanych sektorów nowoczesnego społeczeństwa. Wartości i treści składające się na religijność prywatną w zasadzie nie obejmują pozaprywatnego kontekstu instytucjonalnego³⁴.

Wraz z zagospodarowywaniem przez świeckie instytucje przestrzeni i funkcji rezerwowanych wcześniej przez religię dochodzi więc do swoistego „uwolnienia” społeczeństw od religii, pozbawienia jej realnego wpływu, duchowy wymiar istnienia ulega oddzieleniu od sfery politycznej³⁵. Jednocześnie zmienia się dominująca wcześniej perspektywa interpretacyjna świata. Słabnie waga religijnych interpretacji – nadprzyrodzoność jest wypierana przez doczesność, to na niej zaczyna się koncentrować społeczna uwaga. Niezwykle wymownie pisał o tym Émile Durkheim, jeden z klasyków i protagonistów teorii sekularyzacji: „Bóg, jeśli można się tak wyrazić, który początkowo uczestniczył we wszystkich stosunkach międzyludzkich, wycofuje się z nich stopniowo; porzuca świat ludzi i ich spory. Jednakże, jeśli w dalszym ciągu dominuje nad tym światem, czyni to z wysoka i z daleka, a ponieważ wywierany przez niego wpływ staje się bardziej ogólny i mniej określony, pozostawia więcej miejsca na swobodne działanie sił ludzkich. Jednostka czuje się – i rzeczywiście jest – mniej «manipulowana»; staje się w wyższym stopniu źródłem spontanicznej

32 Zob. P.M. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, przekł. B.J. Skirmunt, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 453.

33 Zob. P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s.181.

34 Zob. tamże.

35 Zob. Ch.Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, przekł. A. Lipszyc, Znak, Kraków 2002, s. 60.

działalności. Słowem, sfera religii nie tylko nie powiększa się wraz z rozrostem życia doczesnego i w takiej mierze jak ono, ale ulega coraz większemu zawężeniu”³⁶.

Podobnie rzecz widzi Thomas Luckmann, wskazując na proces stopniowej utraty „monopolu interpretacyjnego” przez Kościół, który „[...] staje się jedną z wielu instytucji, a jego wykładnia rzeczywistości nie zajmuje pozycji uprzywilejowanej. Doczesne systemy interpretacji sensu, politycznej, ekonomicznej czy też «naukowej» proveniencji, w coraz większej mierze przejmują jego miejsce. [...] W tych warunkach przekazana być nie może [...] żadna obowiązująca wizja świata”³⁷. W rezultacie człowiek uzyskuje poczucie większej swobody w odczytywaniu świata oraz w zakresie doświadczania własnej egzystencji, które dają się interpretować w oderwaniu od religijnego tematu i takież metody. Nowe perspektywy samorozumienia i pojmowania świata charakteryzują się zawężonym zakresowo oraz niskim lub zupełnie znikomym poziomem „transcendencji”. Zdolność religii do budowania świata sprowadza się do konstruowania subświatów, wycinków uniwersum znaczeń, których wymowa może być podzielana w bardzo wąskim kręgu, na przykład wyłącznie przez członków jednej rodziny. Religia oparta na tego typu strukturze wiarygodności zdaniem przywołanego autora jest z konieczności konstrukcją chwiejną³⁸.

Wielu teoretyków sekularyzacji wskazuje również e k u m e n i z m jako rodzaj strategicznej odpowiedzi na marginalizację roli religii w życiu społecznym³⁹. Jak zostało powiedziane wcześniej, w sytuacji zrównania pozycji wszystkich instytucji religijnych żadna z nich nie posiada już rzeczywistej przewagi nad innymi. W okolicznościach takiej „eğalitaryzacji” zdeprecjonowanych statusów instytucje religijne stają wobec wspólnej konieczności pozyskania wiernych. Sytuacja ta, o czym wspominałam, zostaje zdominowana przez logikę ekonomii rynkowej – czynnikiem determinującym działania organizacji w tym zakresie jest orientacja „na wynik”, na pozyskanie wiernych – konsumentów. Taka orientacja powoduje racjonalizację struktur społeczno-religijnych, uznaje za wspólny cel zagospodarowanie niezagospodarowanych, tych, którzy, jak nigdy wcześniej, mają możliwość swobodnego, wolnego wyboru. Berger określa ten proces

36 E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przekł. A. Wakar, PWN, Warszawa 1999, s. 217.

37 T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, dz. cyt., s. 52.

38 Zob. P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 182.

39 Zob. tamże, dz. cyt., s. 185–202; H. Desroche, *Religia i rozwój społeczny*, przekł. J. Siek, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 338–340.

jako tworzenie się swoistej biurokracji, platformy działań ze wspólnym dla wszystkich mianownikiem, sieci struktur biurokratycznych zaangażowanych w racjonalne stosunki wymiany handlowej, tak ze społeczeństwem w ogóle, jak i pomiędzy poszczególnymi instytucjami. Według tego autora sytuacja pluralistyczna „[...] zmierza w kierunku «ekumeniczności» w jej społecznej, politycznej i ekonomicznej dynamice”⁴⁰. Konkurowanie ze sobą różnorodnych ofert religijnych zostaje zastąpione przez ich współpracę. Potencjalny *wierny-konsument* staje się cennym *klientem*, a jego pozyskanie w takiej sytuacji może wiązać się nawet z koniecznością rezygnacji z dotychczasowego przywiązania do określonych treści danej tradycji religijnej, jej doktryny. Można rzec – miejsce religijnych *małych firm* zajmują religijne korporacje gotowe modyfikować treści religijne, wchodzić w rozmaite porozumienia i unie, a nawet przesuwać akcenty z elementów nadprzyrodzonych w stronę moralnych i terapeutycznych – byleby tylko klient zechciał dokonać korzystnego z ich punktu widzenia wyboru.

W stronę postsekularyzmu – nowe formuły religii i religijności

Przywołane wyżej źródła, konsekwencje i konteksty sekularyzacji stanowią dobrze reprezentowaną przez klasycznych socjologów religii, podejmujących w swych pracach teorie sekularyzacyjne, formułę opisu przeobrażeń świata społecznego i kondycji religii instytucjonalnych drugiej połowy XX wieku, wpisującą się w ducha idei „śmierci Boga”. Jednak w pracach współczesnych socjologów są również tacy, którzy ukazują odmienną niż w omówionych teoriach sekularyzacji dynamikę procesu zmian w tym zakresie. Badania Grace Davie, José Casanova, Danièle Hervieu-Léger, Rodney’a Starka i Williama S. Bainbridge’a, Petera Beyer’a, Steve’a Bruce’a, Gillesa Keppela czy też Eillen Barker⁴¹ dostarczają licznych dowodów na to, że procesy modernizacji, racjonalizacji czy pluralizmu, choć niewątpliwie mogą wpływać na zmianę funkcji i statusu religii instytucjonalnej, to nie przynoszą uzasadnienia dla tezy o docelowej bezreligijności społeczeństw, ani tym bardziej nie przynoszą dostatecznych dowodów na

⁴⁰ P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s.184.

⁴¹ Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt.; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt.; D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przekł. M. Bielawska, Nomos, Kraków 2007; R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2007; P. Beyer, *Religia i globalizacja*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2005; S. Bruce, *Fundamentalizm*, przekł. S. Królak, Sic!, Gdynia 2006; G. Kepel, *Zemsta Boga: religijna rekonkwista świata*, przekł. A. Adamczak, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010; E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2012.

eliminację pierwiastka duchowego z przestrzeni doświadczeń jednostkowych i społecznych. Jako wyraźne świadectwa owych sekularyzacyjnych niejednoznaczności uznaje się między innymi zjawiska zakrojonych na szeroką skalę konwersji prowadzących do powstania nowych ruchów religijnych, masowe przesunięcia obecności chrześcijaństwa z półkuli północnej na południową, pojawienie się islamu jako istotnego czynnika społeczno-kulturowego czy rozwój fundamentalizmów religijnych na gruncie wszystkich religii mono-teistycznych.

W opinii wielu badaczy niezasadna okazuje się teza o ścisłym związku modernizacji i racjonalizacji ze słabnącą religijnością technologicznie zaawansowanego świata zachodniego. Przykładem jest tu duża żywotność protestanckich wspólnot ewangelikalnych w zaawansowanych modernizacyjnie Stanach Zjednoczonych. Za nieuprawnioną uznaje się również tendencję do generalizacji wniosków z teorii sekularyzacji, do czynienia lokalnych prawidłowości formułami opisu całego świata społecznego i przeobrażeń zachodzących we wszystkich zakątkach globu. Liczne badania dowodzą bowiem, że Europa nie powinna być traktowana jako globalny prototyp zmian omawianego typu⁴², ponieważ różne społeczeństwa podążają rozwojowo w różnych kierunkach, nawet wtedy, gdy działają na nie te same siły rozwoju gospodarczego. Według Davie mamy tu do czynienia z dwoma problemami. Z jednej strony, proces rozwoju społeczeństwa od przemysłowego do postindustrialnego związany jest z pewnymi typowymi zmianami kulturowymi, z drugiej jednak – systemy powstające na każdym etapie tej ewolucji są warunkowane specyfiką lokalnej przeszłości, mają swoje korzenie w religiach protestanckiej, katolickiej, muzułmańskiej bądź konfucjańskiej, z których każda posiada swój odrębny i charakterystyczny system wartości⁴³. Wynikające stąd różnice, ukształtowane w ogromnej mierze przez dziedzictwo kulturowe (a ściślej religijne), widoczne są nawet po ograniczeniu wpływu rozwoju gospodarczego. A zatem, choć rozwój gospodarczy może popychać społeczeństwa w podobnym kierunku, to one nie tyle upodobniają się do siebie, co poruszają osobnymi, równoległymi trajektoriami, ukształtowanymi przez ich dziedzictwo kulturowe. To właśnie utożsamienie historycznych procesów sekularyzacyjnych z ich domniemanymi, przewidywanymi skutkami dla losów religii jest zdaniem Casanovy „[...] głównym błędem sekularyzacji, powielanym

⁴² Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 162.

⁴³ Tamże, s. 158.

zarówno przez jej wyznawców, jak i krytyków [...]”⁴⁴. Jako przykładu przywołany autor używa przypadków Hiszpanii i Polski, w których religia „publiczna” w określonych okolicznościach historycznych i niejako wbrew logice sekularyzacji odegrała szczególną rolę społeczno-polityczną⁴⁵. Zatem wątpliwości co do tego, że siły modernizacji miałyby doprowadzić do powstania jednorodnej, zdesakralizowanej i areligijnej kultury światowej w możliwej do przewidzenia przyszłości, można traktować jako całkiem zasadne⁴⁶.

Dodatkowo rzadko w klasycznym ujęciu sekularyzacji zwraca się uwagę na fakt, że opisywane zmiany w zakresie stopnia zaangażowania religijnego mogą być częścią typowego dla drugiej połowy XX wieku trendu obejmującego w zasadzie wszystkie organizacje o charakterze dobrowolnym, nie tylko tradycyjne wspólnoty religijne, ale także partie polityczne czy związki zawodowe, a polegającego na osłabieniu zaangażowania społecznego jednostek i grup. Rezygnująca z operowania całościowymi ideami późna nowoczesność przenika bowiem nie tylko myśl religijną, ale i świecką. Owo przesunięcie od „wielkich metanarracji” w stronę „transcendencji średniego zasięgu” (na przykład politycznych), a przede wszystkim w stronę „mini-transcendencji” zorientowanych na jednostkę⁴⁷, niewątpliwie wpływa na zmianę w usytuowaniu religii w strukturze znaczeń i funkcji kulturowych, ale z całą pewnością nie daje podstaw, by mówić o jej unieważnieniu. Dlatego też, jak zauważa Davie, „[...] nie zakłada się już, że świecki dyskurs wyprze dającą się rozpoznać i jednolitą alternatywę religijną. Zamiast tego, rozwija się zarówno myśl świecka, jak i religijna, jako że na początku XXI wieku ludzie poszukują nowych dróg oraz nowych doktryn (świeckich i religijnych), którymi mogliby się kierować w życiu”⁴⁸. Najnowsze badania socjologii religii mówią o procesie ustawicznego konstytuowania i rekonstruowania programów kulturowych uwzględniających zmieniające się znaczenia doświadczeń religijnych. Tak jak i kulturowe formuły wyrażania się późnej nowoczesności bywają zróżnicowane i niejednorodne, tak też różnorodne mogą być formy religii: „[...] istota nowoczesności tkwi w jej potencjale do samokorygowania się. [...] zatem religia [...] staje się jednym z wielu zasobów w procesie nieustannej samooceny. [...] nowoczesność nie jest po prostu odrzucana czy ponownie

⁴⁴ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 47.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 133–195.

⁴⁶ Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 158.

⁴⁷ Zob. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁸ G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 143.

przyjmowana, lecz zostaje w krytyczny i twórczy sposób ponownie przywłaszczana przez nowe praktyki religijne w kontekstach innych niż zachodni”⁴⁹. W ten sposób do socjologii religii wprowadzona zostaje kategoria de sekularyzacji⁵⁰, którą można tłumaczyć zarówno jako stan ożywienia tradycyjnej wiary i praktyk religijnych, jak i zjawisko pojawienia się nowych form religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej oraz nowych przejawów duchowości, niezależnych od religii instytucjonalnych. Warto w tym miejscu choćby krótko zasygnalizować kilka przykładów z tego zakresu⁵¹, formuł wcześniej nieznanych lub zupełnie niszowych, bez odnoszenia się do kontrowersji, wątpliwości i dyskusji, które wokół nich wśród socjologów religii trwają.

Pierwszą z takich formuł jest wspomniana już wcześniej, wynikająca z procesów prywatyzacji religii, tak zwana wiara bez przynależności⁵². Dotyczy ona zmian w obszarze zaangażowania religijnego oraz związku jednostki z życiem instytucji religijnej i jej religijną doktryną. W tradycyjnych, ortodoksyjnych formach przynależności religijnej elementy te spełniały funkcje kontrolne, dzięki nim wierzenia i postępowanie wiernych mogły być wzmacniane i reprodukowane. Aktualnie mówi się o przynależności dobrowolnej, na zasadach uznanych przez jednostkę jako własne. Przynależność taka nie potrzebuje już ani legitymacji członkowskiej, ani potwierdzania własnej tożsamości przez praktykowanie dokładnie według lokalnej doktryny.

Druga formuła to formuła religii zastępczej⁵³. Wyraża się ona w uznaniu instytucji religijnych za istotny element własnej kulturowej i narodowej tożsamości, traktowaniu ich jako reprezentujących wspólnotę narodową wobec świata zewnętrznego. Owi „nominalni” wierni uznają obowiązek płacenia podatków na ich rzecz, ponoszenia kosztów utrzymywania infrastruktury religijnej, opłacania religijnych „profesjonalistów”, przy jednoczesnym pozostawianiu poza społecznością, przyjmując nawet status niewierzących oraz niepraktykujących. W tym przypadku instytucje religijne cieszą się szczególnym traktowaniem państwa i obywateli nie jako miejsca realizacji duchowych potrzeb jednostek, lecz identyfikacyjnych i tożsamościowych,

49 Tamże, s. 161.

50 Zob. J. Mariański, *Religie na wolnym rynku*, „Znak” 2012, nr 681.

51 Zob. M. Humeniuk-Walczak, *On Validity of Religious Education in the Age of Secularization*, dz. cyt.

52 Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 197.

53 Zob. tamże, s. 201.

pomimo braku zaangażowania religijnego wiernych na innych, niż wskazane poziomach. Taka formuła obecna jest w doświadczeniach krajów skandynawskich, na przykład Szwecji i Norwegii.

Inną opisywaną przez socjologów ideą jest trend zwany „o d o b o w i ą z k u d o k o n s u m p c j i”⁵⁴, w ramach którego instytucje religijne funkcjonują według mechanizmów rynkowych, odpowiadają podażą usług religijnych na społeczny popyt w zakresie zróżnicowanych potrzeb. W tej formule mieszczą się zarówno lokalne zjawiska dostosowywania dawnych doktryn, rytuałów i obrządków do zapotrzebowania społecznego, jak też i rozwój nowych ruchów religijnych, takich jak New Age. Szczególnym przykładem tej formuły zaangażowania religijnego są fundamentalizmy religijne, bardzo złożone i szeroko opisywane w socjologii religii zjawiska, w tym miejscu wyłącznie sygnalizowane. Wobec postępującej laicyzacji, coraz mniejszego zainteresowania tradycyjną duchowością i religijnością, kulturowego zakwestionowania wielkich idei, a także w związku z relatywizacją norm i wartości – tak zwaną „uniwersalizacją herezji”⁵⁵, na rynku „usług” religijnych pojawia się zapotrzebowanie na powrót do świata prostej jednoznaczności, jasnych wizji i dawnej pewności⁵⁶. Fundamentalizm wyrażający społeczne lęki przed światem bez stałych punktów odniesień jawi się jako skuteczna ucieczka od owego „heretyckiego imperatywu” współczesności i, jak w swej pracy poświęconej temu zjawisku konstatuje Dominika Motak, staje się zjawiskiem równie powszechnym, jak sama modernizacja⁵⁷. Kepel pisze o nim w następujący sposób: „Narodził się nowy dyskurs religijny, który nie postulował już konieczności dostosowywania się do świeckich wartości, lecz potrzebę wydobycia sakralnych podstaw organizacji społeczeństwa, a nawet, jeżeli to konieczne – jego przekształcenie. W ramach tego podejścia na różne sposoby zalecano wykroczenie ponad upadłą nowoczesność, której przypisywano wszelkie porażki i zabrnięcie w ślepią uliczkę oddalenia się od Boga. Nie chodziło już o *aggiornamento*, lecz o «powtórny ewangelizację Europy», nie o modernizację islamu, lecz o «islamizację nowoczesności»”⁵⁸.

54 Zob. tamże, s. 205–212.

55 Zob. P. L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, przekł. B. Mikołajewska, [w:] *Religia a życie codzienne*, cz. I, red. H. Grzymała-Moszczyńska, Instytut Religioznawstwa UJ, Kraków 1990, s. 13–46.

56 Zob. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Nomos, Kraków 2002, s. 45.

57 Zob. tamże, s. 34.

58 G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 34.

Współczesny fundamentalizm zdaje się zdobywać uznanie na gruncie podobnym, co niegdyś nowożytny utopie – kierowany jest wyobrazeniami i dążeniami do świata wypełnionego sensem, szczęśliwego, doskonałego. Taka „mechanika” dobrze wpisuje się w Weberowski typ zachowań religijnych „ascezy wewnątrzświatowej”⁵⁹. Tu zepsuty i opuszczony przez Boga świat traktowany jest jako obowiązek, zadanie ascety wewnątrzświatowego – bojownika Boga. To na nim spoczywa owa misja przekształcania świata zgodnie z zasadami ascetyzmu i czystości etyczno-doktrynalnej. Współczesny asceta wewnątrzświatowy, fundamentalista, ma do dyspozycji zmodernizowane metody: może korzystać z demokratycznych procedur, tworzyć polityczne i ekonomiczne grupy nacisku, prowadzić walkę wyborczą czy też organizować własne szkolnictwo. Zawsze przeciw zniechęconemu, zrelatywizowanemu światu ponowoczesnych „antywartości”, a w obronie tych celów i wartości, które ujmowane są jako absolutne i uniwersalne.

Postsekularyzm i deprywatyżacja – refleksje końcowe

Dotychczasowe rozważania ukazują ogromną złożoność społeczno-kulturowego świata przełomu XX i XXI wieku. Wydaje się, że niezależnie od instytucjonalnych przeobrażeń w omawianym obszarze potrzeba sięgania do transcendencji, doświadczania sacrum, wyrażania swojej wiary i religijności czy też jej różnorodnych transformacji wciąż daje się ująć jako charakterystyczna dla pewnej części sekularyzujących się społeczeństw. Diagnoza taka odpowiada opisanej przez Jürgena Habermasa koncepcji społeczeństwa postsekularnego, w której filozof określa jako nieuprawnione, a nawet szkodliwe społecznie traktowanie procesów sekularyzacji jako gry o sumie zerowej między „[...] uwolnionymi przez kapitalizm siłami wytwórczymi nauki i techniki, z jednej strony, a utrzymującymi się potęgami religii i Kościoła – z drugiej. Jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej. [...] Ten obraz – przekonuje filozof – nie pasuje do społeczeństwa postsekularnego, czyli takiego, gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne”⁶⁰. Zamiast tego postuluje uznanie idei tak zwanego zdrowego rozsądku (*common sense*)⁶¹, swoistej trzeciej optyki między nauką a religią,

59 M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 166, 224.

60 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przekł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9, s. 11.

61 Zob. tamże.

w symetryczny sposób otwartej na nie obie i w jednakowy sposób stro-
niącej od absolutystycznych roszczeń każdej z nich.

Jako nieuprawnione i niebezpieczne uznaje Habermas pokusy
scjentyistycznej logiki sekularyzacji, mówiące o bezwzględnej koniecz-
ności przekładu argumentów religijnych na „rozumny” język „odcza-
rowanej” sfery publicznej. Taka praktyka prowadzić ma bowiem do
wykluczenia i dyskryminacji tego uniwersum symbolicznego, które
reprezentuje wierząca część społeczeństwa. Filozof postuluje zasad-
niczą symetrię dopuszczonych publicznie wypowiedzi, zarówno tych
niereligijnych, jak i religijnych. Wierzący to tacy sami członkowie
procesu stanowienia prawa i uczestnicy procesów politycznych, jak
i niewierzący. Dodatkowo zaś, jak podkreśla, „[...] tradycje religijne
dysponują szczególną mocą artykulacyjną i intuicjami moralnymi,
zwłaszcza dotyczącymi delikatnych form wspólnego życia ludzi. Ten
potencjał czyni język religii poważnym kandydatem do tego, by słu-
żyć za nośnik możliwych treści prawdziwościowych, które następnie
można przełożyć ze słownika określonej religijnej wspólnoty na język
ogólnie dostępny. [...] Prawdziwościowy potencjał wypowiedzi religij-
nych – jak podkreśla filozof – nie zostaje utracony z punktu widzenia
zinstytucjonalizowanej praktyki doradczej i decyzyjnej, jeśli wyma-
gany przekład zostaje dokonany w przestrzeni przedparlamentar-
nej, a więc poziomie politycznej sfery publicznej. Tę pracę przekładu
należy jednak rozumieć jako wspólne zadanie, w którym uczestni-
czą niewierzący, zakładając, że ich religijni współobywatele, którzy
są zdolni do takiego uczestnictwa, nie powinni być nim niesyme-
trycznie obciążeni”⁶². Jednocześnie, jak podkreśla, wierzący powinni
zdobyć się na trzy zasadnicze w tym kontekście akty refleksji: uznać
inne niż własna wizje rzeczywistości („Udaje się to o tyle, o ile ich re-
ligijne koncepcje na zasadzie autorefleksji wchodzą w taki stosunek
z tezami konkurencyjnych doktryn religijnych, że to nie zagraża ich
ekskluzywnemu roszczeniu do prawdy”⁶³), dostosować się do autory-
tetu nauk społecznych („Udaje się to tylko o tyle, o ile z ich religijnego
punktu widzenia stosunek między dogmatycznymi treściami wiary
a zlaicyzowaną wiedzą o świecie określają zasadniczo w taki sposób,
że autonomiczne postępy poznania nie mogą popadać w sprzeczność
z twierdzeniami ważnymi z punktu widzenia religii”⁶⁴) oraz uznać
przesłanki państwa konstytucyjnego oparte na moralności świeckiej

62 J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, przekł. M. Pańków, PWN, War-
szawa 2012, s. 117.

63 Tamże, s. 121.

64 Tamże, s. 122.

(„Udaje się to tylko o tyle, o ile egalitarny indywidualizm rozumowego prawa i uniwersalistycznej moralności świadomie wpisują się w kontekst całościowych doktryn”⁶⁵).

A zatem, jak dowodzi Habermas w swojej koncepcji społeczeństwa postsekularnego, tylko wówczas, gdy wszyscy obywatele, wierzący i niewierzący, otrzymają jednakową szansę artykulacji swoich przekonań, prowadzenia sporu, choćby i okupionego ostrym dysonansem poznawczym, oraz doświadczania tą drogą wszystkich konsekwencji pluralizmu światopoglądowego, możliwym ma się okazać autentyczny trening demokracji. Jego uczestnicy „[...] nauczą się z nim [pluralizmem – M. H.] obchodzić, pamiętając o swojej omylności, czyli nie zrywając społecznej więzi spajającej wspólnotę polityczną, będą wiedzieli co w społeczeństwie postsekularnym znaczą zapisane w konstytucji świeckie podstawy decyzji. Mianowicie w sporze między roszczeniami wiedzy i wiary państwo światopoglądowo neutralne bynajmniej nie faworyzuje jednej strony. Pluralistyczny rozum publiczności obywatelskiej [zdrowy rozsądek – M. H.] kieruje się dynamiką sekularyzacji tylko w tej mierze, w jakiej ta dynamika ostatecznie zmusza do zachowania jednakowego dystansu wobec silnych tradycji i treści światopoglądowych. Jest jednak gotowy do osmotycznego uczenia się od obu stron, nie wyrzekając się własnej autonomii”⁶⁶.

Z teorią społeczeństwa postsekularnego współbrzmi koncepcja *deprivatyzacji* Casanovy, dostarczająca alternatywnych wizji i wyjaśnień procesu przeobrażeń religijnych współczesności⁶⁷. Socjolog pojęcie to rozumie jako proces polegający na powrocie religii na scenę publiczną społeczeństw. Odwołując się do Habermasowskiego modelu sfery publicznej, z jej trójpodziałem na państwo, społeczeństwo polityczne i społeczeństwo obywatelskie⁶⁸, proponuje analogiczną typologię religii publicznych oraz „[...] konceptualizację nowoczesnej formy religii publicznej, charakteryzowanej przez publiczne działanie religii w nieodróżnicowanej sferze publicznej społeczeństwa obywatelskiego. Efektem [miałyby być – M. H.] koncepcja współczesnej religii publicznej, kompatybilnej ze swobodami liberalnymi oraz nowoczesną dyferencjacją strukturalną i kulturową”⁶⁹.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, dz. cyt., s. 11.

⁶⁷ Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 351–383.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 359. Zob. także: J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przekł. M. Łukasiewicz, W. Lipnik, PWN, Warszawa 2007.

⁶⁹ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 359.

Używając jako przykładu Kościoła katolickiego, dowodzi, że instytucje religijne mogą uzyskać legitymację do tego, by wkroczyć na nowo w sferę publiczną wówczas, jeśli przekierują swe aspiracje i działania z państwa na społeczeństwo. Gdy akceptując zasady swobody religijnej jako uniwersalnego prawa ludzkiego, staną w obronie instytucjonalizacji nowoczesnych uniwersalnych praw, tworzenia współczesnej sfery publicznej i stanowienia ustrojów demokratycznych⁷⁰. Socjolog wskazuje na takie przykłady tego typu procesów, jak aktywna rola Kościoła katolickiego w procesach demokratyzacji w Hiszpanii, Polsce i Brazylii w XX wieku.

Jednak podkreśla, że owe znaki nowoczesnej deprywatyzacji nie dają się absolutyzować. „Prywatyzacja i deprywatyzacja stanowią historyczne opcje dla religii w nowoczesnym świecie. Tradycja, zasady i okoliczności historyczne będą skłaniać niektóre religie do pozostania z gruntu prywatnymi religiami indywidualnego zbawienia. Z kolei tradycje kulturowe, religijne zasady doktrynalne i okoliczności historyczne będą skłaniały inne religie do – przynajmniej okazjonalnego – wkroczenia w sferę publiczną”⁷¹. Taka dynamika procesów uobecniania religii – to w sferze publicznej, to w prywatnej – staje się gwarantem żywotności religii jako takiej. Z jednej strony, instytucje religijne dla utrzymania swej efektywności w sferze publicznej powinny komunikować się w sposób pozbawiony stronniczości, „ponadwyznaniowo” i w języku uniwersalistycznym⁷², z drugiej zaś, w celu zagwarantowania sobie odtworzenia się jako „prywatne religie indywidualnego zbawienia” powinny, „licząc na wielkie zasoby tradycyjnych kulturowych powiązań wśród szerokich mas wiernych”, koncentrować swoje duszpasterskie zadania i rozwijać „pewną formę dobrowolnej, denominacyjnej, rewivalistycznej ekspresji”⁷³.

W omówionych aspektach koncepcja deprywatyzacji zdaje się harmonizować z ujęciem Habermasa. Casanova, jako socjolog religii, skupia się bardziej na konkretnych warunkach utrzymywania „żywotności” instytucji religijnych przez odwołanie do przykładów deprywatyzacji poszczególnych religii w ich konkretnym, historyczno-kulturowym kontekście. Biorąc pod uwagę obie koncepcje, a także omówione wcześniej alternatywne formuły wyrażające zaangażowanie religijne jednostek i całych społeczeństw w XX i XXI wieku, trudno upierać się przy klasycznej teorii sekularyzacji, mówiącej

⁷⁰ Zob. tamże, s. 364.

⁷¹ Tamże, s. 365.

⁷² Zob. tamże, s. 368.

⁷³ Tamże, s. 367.

Między sekularyzacją a postsekularyzmem

o nieuniknionym zaniku religii i religijności wskutek procesów modernizacji. Również jej tezy o radykalnym odczarowywaniu świata zdają się być nieco przedwcześnie i nie całkiem zasadne. Być może Bóg wcale nie umarł, a jedynie z dystansu i ze sporym zaciekawieniem przygląda się niezliczonym, twórczym odsłonom różnorodnych ludzkich wariacji na swój temat...?

Czas mesjański, rytuał szabat u i pedagogia azylu w filozofii Ericha Fromma

Sięgając o wiele bardziej wstecz, grecka mądrość i żydowska etyka są duchowymi ojcami chrześnymi naukowo-terapeutycznego podejścia do człowieka

Erich Fromm

ABSTRAKT

Celem artykułu jest wskazanie miejsca i znaczenia w filozofii Ericha Fromma obecnych w jego pracach figur czasu mesjańskiego i rytuału szabat u. Powiązane ze sobą dają się odczytać jako integralna część koncepcji Fromma, prowadząca w jego myśli do pedagogii azylu – posiadającego istotny potencjał emancypacyjny i edukacyjny rozwiązania problemu alienacji współczesnego człowieka.

W artykule podejmuję się odczytania znaczenia i wskazania roli obecnych w pracach Ericha Fromma, a zaczerpniętych przez niego z bliskiej mu tradycji żydowskiej, figur czasu mesjańskiego i rytuału szabat u. Obie odgrywają w niej istotną rolę. Mesjanizm żydowski nie został wyłożony w zasadniczych dla judaizmu źródłach w postaci doktryny, stanowi raczej przedmiot przypuszczeń, rozważań, teorii opartych na wiązanych z tym zagadnieniem fragmentach, stąd też liczne partie tekstu i poszczególne wątki z nim łączone, pojawiające się w Biblii Hebrajskiej, Talmudzie i różnych ścieżkach piśmiennictwa religijnego oraz tradycji, mogą być wciąż na nowo odczytywane i komentowane¹. Niemniej idea ta jako swego rodzaju uchronia, to jest utopia czasu, generalnie rozumiana jest w poszczególnych nurtach judaizmu jako oczekiwanie nadejścia w bliższej bądź dalszej przyszłości epoki pokoju, dobrobytu, sprawiedliwości i braterstwa – powszechnej odnowy zarówno politycznej, jak i społecznej oraz duchowej. Jako wydarzenie w skali

1 Zob. E. Fromm, *The Biblical Concept of the Messianic Time* oraz *Post-Biblical Development of the Messianic Concept*, [w:] E. Fromm, *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, Fawcett Publications, New York 1966, s. 96–120; R. Patai, *The Messiah Texts. Jewish Legends of Three Thousand Years*, Wayne State University Press, Detroit 1988; G. Scholem, *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, [w:] G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przekł. J. Zychowicz, PAT, Kraków 1989, s. 117–163.

świata i dotyczące ludzkości uchronia ta niejednokrotnie znajdowała swój wyraz w kategoriach świeckich², co więcej, zdaniem Fromma, odwołującego się do archetypu ujętego przez Thomasa More'a w jego znanym dziele z początków XVI wieku, „Od Renesansu aż po koniec XIX wieku myśl zachodnią można scharakteryzować między innymi tym, że utopia, jako specjalna wersja wizji mesjanistycznej, zajmuje w niej miejsce centralne”³. Jak będę starał się to opisać i wyjaśnić, ten przekład mesjanizmu na kategorie świeckie możemy obserwować również w filozofii Fromma, jednak, co tutaj istotne, uchronia ta starszej niż u innych autorów powiązana jest z zagadnieniem rytuału szabatu. Sam ten rytuał jest w literaturze rabinicznej ściśle określony od strony praktyk obrzędowych i rygoru prawa, niemniej jednak będąc wspólnotowo celebrowanym dniem odpoczynku, powstrzymania się od pracy, nabiera w tradycji żydowskiej również znaczenia mistycznie pojętego zjednoczenia pierwiastków żeńskiego i męskiego, znaku przymierza między Bogiem a Izraelem, formy upamiętniania ukończonego przez Stworzyciela aktu kreacji świata oraz istotnego dla historii Hebrajczyków ich wyjścia z Egiptu, a także antycypacji przyszłego świata, zapowiedzi realizacji właśnie oczekiwań mesjańskich⁴. Prześledzenie powiązania mesjanizmu i rytuału szabatu wyrażonego w różnych częściach pism psychoanalityka i neomarksisty publikowanych w okresie między 1927 a 1980 rokiem prowadzi ostatecznie do ustalenia specyfiki zarysowanej przez niego pedagogii.

1 Judaizm, psychoanaliza i czytanie Marksa

Bezpośredni związek Fromma z judaizmem wypełnia dzieciństwo i większą część młodości urodzonego w 1900 roku badacza. Jak podaje autor jego biografii, a za życia filozofa osobisty sekretarz, Rainer

- 2 Zob. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przekł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 5–22, 34–59; D. Biale, *Mesjanizm i współczesna myśl żydowska*, przekł. J. Galas, „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6, s. 293–307.
- 3 E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013, s. 18.
- 4 Zob. L. Trepp, *Żydzi. Naród, historia, religia*, przekł. S. Lisiecka, Cyklady, Warszawa 2009, s. 360–365; hasło ‘szabat’, [w:] *Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, opr. Z. Borzyńska, R. Żebrowski, tom 2, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003; R. Marcinkowski, *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym. Miszna i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, półświęcie i powszedniości*, Antykwa, Kraków 2004; A. J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, przekł. H. Halkowski, Esprit, Kraków 2009.

Funk, pochodził on z ortodoksyjnej rodziny żydowskiej. Jako potomek znanych i cenionych rabinów sam był od wczesnych lat kształcony w tym kierunku. Równolegle do studiów akademickich, a także po ich zakończeniu kontynuował naukę krytycznej interpretacji Tory, Talmudu i innych tradycyjnych religijnych tekstów u rabina Salmana B. Rabinkowa⁵, przez szereg lat aktywnie działał w Żydowskim Towarzystwie Oświatowym we Frankfurcie, w którym w ramach Wolnej Akademii Żydowskiej prowadził między innymi kurs dla zaawansowanych poświęcony komentarzowi do Księgi Wyjścia średniowiecznego mistrza egzegezy żydowskiej, Rasziego⁶.

Dopiero w wieku 26 lat Fromm odchodzi od ortodoksyjnego judaizmu. Nieco wcześniej zapoznaje się z psychoanalizą za sprawą przyszłej żony, Friedy Reichmann, oraz buddyzmem⁷. Zainteresowany teorią Freuda podejmuje dalsze studia u Karla Landauera, a następnie w Instytucie Berlińskim i na ten też okres jego życia można datować rozpoczęcie jego praktyki terapeutycznej. Warto przy tym podkreślić, że jednak stosunkowo szybko zaczyna krytykować niektóre założenia Freuda, by ostatecznie opracować własny program rewizji psychoanalizy. Również w latach dwudziestych zaczyna bliżej poznawać marksizm, czego efekt widać wyraźnie w jego pracach i artykułach publikowanych na początku kolejnej dekady, kiedy to już jako pracownik Instytutu Badań Społecznych podejmuje wysiłek połączenia w jedną perspektywę badawczą psychologii Freuda z socjologią Marksa. Obie tradycje stanowią nie tylko stały i charakterystyczny,

5 Zob. R. Funk, *Erich Fromm*, przekł. R. Różanowski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 7–35. Do połowy lat dwudziestych Fromm nieprzerwanie rozwija swoje studia talmudyczne pod opieką rabina Rabinkowa, jak zaznacza Funk: „Fromm studiował u Rabinkowa niemal codziennie przez mniej więcej cztery do pięciu lat” (tamże, s. 49). Według autora biografii to właśnie od niego Fromm przejął kluczową dla swojej filozofii koncepcję człowieka (tamże, s. 49–59). Czterdzieści lat po zakończeniu studiów u Rabinkowa, to jest w 1966 roku, Fromm publikuje cykl midrasz – komentarzy do Tory pisanych w duchu i w zgodzie ze sztuką żydowskiej tradycji egzegetycznej, książkę nadaje znaczący w kontekście własnej filozofii tytuł: *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition* (Będziecie jak bogowie. Radykalna interpretacja Starego Testamentu i jego tradycji). Na temat hermeneutyki żydowskiej i komentarzy do Biblii w pismach Fromma, zob. E. B. Gertel, *Fromm, Freud, and Midrash*, „Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 1999, nr 4, s. 429–439.

6 R. Funk, *Erich Fromm*, dz. cyt., s. 43–46.

7 Zob. tamże, s. 66–69; S. Lundgren, *Fight against Idols. Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998, s. 30–38.

ale także czytelny punkt odniesienia jego prac, czego nie można powiedzieć ani o buddyzmie, ani o judaizmie. Warto zatem odnotować, że po pierwsze, jak pisze Funk o tym okresie życia badacza, „Oprócz zorientowanej na marksizm psychologii społecznej głównym punktem zainteresowań Fromma była psychologia religii”⁸, co miało swoją kontynuację w jego powojennych pracach, stąd zrozumiałe wydaje się generalne stwierdzenie Macieja Kuci, iż „Religia stanowi oś organizującą strukturę teoretyczną poglądów filozoficznych Fromma”⁹. Po drugie, mimo że w późnych latach dwudziestych stopniowo, ale konsekwentnie będzie oddalać się od ortodoksyjnego judaizmu, a jego uwagę pochłonie psychoanaliza i marksizm, odebrane wychowanie, w tym myśl żydowska, istotnie wpłyną na jego sposób rozumienia oraz rozwijania przyswajanych koncepcji, na co wskaże między innymi we wstępie otwierającym rodzaj autobiografii intelektualnej, jaką jest praca wydana przez niego w 1962 roku *Zerwać okowy iluzji*:

Moje zainteresowania ideami Marksa – wspomina Fromm w kontekście fascynacji psychoanalizą – mają zupełnie inną genezę. Wychowany zostałem w religijnej żydowskiej rodzinie, a pisma Starego Testamentu poruszały mnie i napawały uniesieniem ponad wszelkie inne księgi, z jakimi przyszło mi się zetknąć. Nie wszystkie jednak w tym samym stopniu [...]. Ale bardziej niż cokolwiek innego poruszały mnie prorocze pisma Izajasza, Amosa, Ozeasza, nie tyle zresztą dla ich napomnień i wróżb katastrofy, ile dla ich zapowiedzi „końca dni”, kiedy narody „swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny”. A „kraj się napełni znajomością Pana, na

- 8 R. Funk, *Erich Fromm*, dz. cyt., s. 76.
- 9 M. Kucia, *Filozofia Ericha Fromma*, WSP, Kraków 1994, s. 93. Zagadnienia psychologii i socjologii religii zajmują istotną część publikacji Fromma, począwszy od rozprawy doktorskiej, pisanej przez niego pod kierunkiem Alfreda Webera, młodszego brata klasyka socjologii religii – Maxa Webera, pierwszych artykułów, jak *Szabat i Dołmat Chrystusa (Dołmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 1–74), przez książki *Psychoanaliza a religia* (przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000) oraz *Buddyzm zen i psychoanaliza* (przekł. M. Macko, Rebis, Poznań 2006), po *You Shall Be as Gods* (dz. cyt.), by wymienić jedynie ważniejsze pozycje, które w całości i bezpośrednio poświęcone są tematyce religii. Zob. także: S. Lundgren, *Fight against Idols*, dz. cyt.; K. Kaczmarek, *Socjologia a religie. Współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania w pismach Ericha Fromma*, Uniwersytet im. A. Mickiewicza, Poznań 2003; W. Piwowski, *Wprowadzenie, [w:] Socjologia religii. Antologia tekstów*, wyb. W. Piwowski, Nomos, Kraków 2003, s. 7–12. Oczywiście podejmowane przez Fromma zagadnienia socjologii religii są również inspirowane pracami Freuda na ten temat.

kształt wód, które przepelniają morze”. Wizja powszechnego pokoju i harmonii między narodami poruszyła mnie głęboko, kiedy miałem dwanaście czy czternaście lat¹⁰.

Pomijając kwestię możliwej autokreacji, w której zatarciu ulegają ślady mogące naprowadzić na trop roli, jaką w inspiracji Marksem mogli odegrać koledzy Fromma z Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie, w którym oficjalnie pracę podjął za dyrekcji Maxa Horkheimera na początku lat trzydziestych¹¹, należy zaznaczyć, że przyjmowana przez filozofa paralela między ideałami socjalizmu a żydowskim mesjanizmem, obietnicą „końca dni”, pokoju i harmonii nie sprowadza się u niego jedynie do wspomnień młodościowych lektur ksiąg prorockich hebrajskiej Biblii, ale stanowi perspektywę, w której umieszcza on i odczytuje filozofię Marksa. W opublikowanym również na początku lat sześćdziesiątych obszernym wstępie do pierwszego przekładu na język angielski wczesnych pism niemieckiego filozofa i socjologa niejednokrotnie podkreśla ów zasadniczy związek: „Filozofia Marksa – stwierdza – była wyrażonym w świeckim, nieisteistycznym języku nowym, radykalnym krokiem naprzód w tradycji profetycznego mesjanizmu”¹². Podobnie w późnej swojej książce z 1976 roku *Mieć czy być?* polemizuje:

W tym miejscu należy się krótki komentarz do mojego sposobu interpretacji myśli marksistowskiej, konieczny ze względu na całkowite wypaczenie tej myśli przez sowiecki komunizm i zachodni reformistyczny socjalizm, wedle których marksizm to wyłącznie rodzaj świeckiego materializmu, nastawiony na zapewnienie każdemu dobrobytu. Hermann Cohen, Ernst Bloch i wielu innych uczonych konstatowało w ostatnich dekadach, że socjalizm był świeckim wyrazem profetycznego mesjanizmu. [...] Epoka Mesjasza jest czasem uniwersalnego pokoju, braku zawiści i materialnego dostatku. Obraz ten w wielu rysach przypomina pojęcie celu życia, jakie Marks kreśli pod koniec trzeciego tomu *Kapitału*¹³.

- 10 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000, s. 21–22.
- 11 Zob. M. Jay, *The Creation of the Institut für Sozialforschung*, [w:] M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Heinemann Educational Books, London 1973, s. 3–40.
- 12 E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing, New York 1961, s. 2. Zob. tamże, s. 4, 64, 68, 69 (przyp. 11); E. Fromm, *Problemy interpretacji Marksa i Zafaszowanie myśli Marksa*, [w:] M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 203–204, 208, 209.
- 13 E. Fromm, *Mieć czy być?*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 1999, s. 234–235; zob. także: tamże, s. 235–238. Fromm wiąże koncepcję Marksa z me-

Pośród wielu innych motywów i figur judaizmu przełożonych przez Fromma na język jego własnej koncepcji, żydowski prorocki mesjanizm stanowi motyw stale pojawiający się i powracający pod różnymi postaciami w jego licznych pracach i zarazem łączący istotne wątki rozwijanej przez niego myśli. Obecność i znaczenie tej figury dla jego koncepcji nie jest zrazu oczywista, dlatego by je uwydatnić, warto podjąć próbę rekonstrukcji zasadniczych założeń filozofii autora *You Shall Be as Gods*, aby na tym tle mogły się one zaznaczyć i poddać pedagogicznemu odczytaniu.

2 Od teorii matriarchatu do utopii radykalnego humanizmu

Jedną z kluczowych dla Fromma koncepcji, jakiej poświęcać będzie wiele uwagi przez szereg lat, czego świadectwem mogą być artykuły i eseje filozofa zebrane przez Funka w zbiorze *Miłość, płęć i matriarchat*, jest dialektyczna teoria Johanna J. Bachofena zawarta w wydanej w 1859 roku pracy *Das Mutterrecht*¹⁴.

Za główne dokonanie Bachofena – referuje Fromm – zwykle uważa się odkrycie matriarchatu. Analizując mity i symbole Rzymian, Greków i Egipcjan, doszedł on do wniosku, że patriarchalna struktura społeczeństwa, którą spotykamy w całej historii cywilizowanego świata, jest stosunkowo młodym tworem i że poprzedzał ją stan kultury, w którym matka była głową rodziny, przywódczynią społeczeństwa i Wielką Boginią. Bachofen zakładał ponadto, że u zarania

sjanizmem kilkakrotnie, choć nie zawsze określa ów związek wprost, zob. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przekł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 238, 253–254; E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 91, 111; E. Fromm, *Aktualność pism proroków*, przekł. J. Miziński, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6, s. 185–186; E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku człowieczej technologii*, przekł. H. Adamska, Rebis, Poznań 2000, s. 43; E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 61, 85–86.

- ¹⁴ Zob. prace Fromma z lat 1933–1970 zawarte w zbiorze *Miłość, płęć i matriarchat* (przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999). Fromm przeciwstawia teorię Bachofena założeniom Freuda i na tej podstawie formułuje krytykę projekcji stosunków patriarchalnych właściwych mieszczańskiemu społeczeństwu epoki twórcy psychoanalizy na wyjaśnienie sposobu funkcjonowania popędu seksualnego u człowieka (zob. tamże, dz. cyt., s. 22–26, 46, 109, 115–116; E. Fromm, *Freudowski model człowieka i jego uwarunkowania społeczne*, [w:] E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej*, przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000, s. 44–63; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 51–71). Zob. także: E. Fromm, *Pasje Zygmunta Freuda. Analiza postaci oraz wpływu psychoanalizy na nasz światopogląd*, przekł. R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010.

dziejów fazę matriarchalną poprzedzała niedojrzała, prymitywna forma społeczeństwa („heteryzm”), opierająca się wyłącznie na naturalnej kreatywności kobiety, nie znająca instytucji małżeństwa, prawa, zasad czy porządku – stan, który można by porównać do nieokiełznanego rozrostu bagiennego zielska. Faza matriarchatu stanowi ogniwo pośrednie pomiędzy najniższą i najwyższą, jak dotąd, fazą rozwoju ludzkości – fazą patriarchatu, w której władza ojciec jako przedstawiciel prawa, rozumu, świadomości i hierarchicznej organizacji społecznej¹⁵.

Jak wyjaśnia Fromm, zainteresowanie Marksą, Engelsem i marksistów teorią matriarchatu Bachofena należy łączyć z zawartym w tej koncepcji potencjałem krytycznym stosunków społecznych właściwych dziewiętnastowiecznemu mieszczaństwu oraz zbieżnością między ideałami socjalistów a uniwersalnymi tendencjami matrycentrycznymi¹⁶. Inaczej jednak niż szwajcarski etnolog, zarówno Engels, jak i później Fromm przyjmują za Lewisa H. Morgana, niezależnie od Bachofena prowadzącym badania nad kulturami matriarchalnymi, że patriarchat nie jest ostatecznym etapem ani celem rozwoju cywilizacji¹⁷. Ostatecznie, bazując na przeprowadzonych przez siebie analizach mitów, symboli i tekstów religijnych¹⁸, Fromm przyjmuje, iż wchodzące ze sobą w konflikt zasady, z których każda z osobna napotyka na poważne ograniczenia, muszą się połączyć tworząc rozwiązanie w postaci syntezy. Tym samym triada Bachofena zostaje u niego zmodyfikowana i niejako „przesunięta” o jeden stopień. Typy idealne przejętych od Bachofena dwu zasad sprowadza Fromm do ich wiodących cech, co pozwala mu uogólnić i scharakteryzować wzajemne relacje, w jakie one wchodzą:

Zasada matriarchalna jest zasadą bezwarunkowej miłości, naturalnej równości, podkreślania więzów krwi i ziemi, zasadą współczucia i miłosierdzia; zasada patriarchalna jest zasadą warunkowej

15 E. Fromm, *Bachofena odkrycie matriarchatu*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat*, dz. cyt., s. 16.

16 Zob. E. Fromm, *Teoria matriarchatu i jej znaczenie dla psychologii społecznej*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat*, dz. cyt., s. 29–56.

17 Zob. tamże, s. 40–43, 52–53; E. Fromm, *Dzisiejsze znaczenie teorii matriarchatu*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat*, dz. cyt., s. 92–97.

18 Zob. E. Fromm, *Szabat*, przekł. J. Miziński, oraz *Doğmat Chrystusa*, przekł. K. Kosior, [w:] E. Fromm, *Doğmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, dz. cyt., s. 3–74; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 105–112; E. Fromm, *Męskie stworzenie świata*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat*, dz. cyt., s. 57–83; E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przekł. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 1977, s. 188–227.

miłości, struktury hierarchicznej, myśli abstrakcyjnej, prawa stanowiącego państwa i sprawiedliwości. Miłosierdzie i sprawiedliwość są tu dwoma biegunami, reprezentującymi dwie przeciwne zasady. [...] Gdy zasada matriarchalna i zasada patriarchalna tworzą syntezę, każda z nich nabiera barw drugiej: miłość macierzyńska wzbogaca się o element sprawiedliwości i rozumności, miłość ojcowska natomiast o element miłosierdzia i równości¹⁹.

W przytoczonym fragmencie Fromm dotyka również problemu związku między dominującą społecznie zasadą a rozwojem i socjalizacją jednostki, co należy uzupełnić jego koncepcją adaptacyjnej zależności między charakterami jednostkowym a społecznym, w której to koncepcji dochodzi wyraźnie do głosu wprowadzona przez filozofa mediacja między stanowiskami Freuda a Marksa na korzyść tego drugiego²⁰. W pracy *Niech się stanie człowiek*, stanowiącej kontynuację głośnej *Ucieczki od wolności*, w której teoria charakteru odgrywa istotną rolę, Fromm notuje:

Charakter nie tylko pełni funkcję pozwalającą jednostce działać konsekwentnie i „racjonalnie”, stanowi on również podstawę jej przystosowania się do społeczeństwa. Charakter dziecka jest kształtowany przez charakter rodziców i rozwija się, stanowiąc jego oddźwięk. Z kolei rodzice i ich metody wychowania dzieci są determinowane społeczną strukturą ich własnej kultury. Przeciętna rodzina jest „psychiczną agencją społeczeństwa”; przystosowując się do rodziny, dziecko przyswaja charakter, który później uczyni je przygotowanym do zadań podejmowanych w życiu społecznym. Dziecko wykształca taki charakter, który sprawia, iż chce ono robić to, co musi, i którego rdzeń podziela z większością członków danej klasy społecznej lub kultury²¹.

Sposób ujęcia w cytowanym fragmencie problematyki wychowania zdaje się sugerować, że Fromm widzi jego zadania, a zwłaszcza cele w ścisłym związku z socjalizacją i sprowadza w zasadzie do wyłącznych jej zagadnień²². Niemniej jednak warto podkreślić, że mimo iż ów związek stanowi istotną, wielokrotnie podnoszoną kwestię

19 E. Fromm, *Dzisiejsze znaczenie teorii matriarchatu*, dz. cyt., s. 95–96.

20 Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 268–270; E. Fromm, *Wkład Marksa do wiedzy o człowieku*, [w:] E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, dz. cyt., s. 68–71.

21 E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przekł. R. Saciuk, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2005, s. 59. Zob. M.J. Szymański, *Studia i szkice z socjologii edukacji*, IBE, Warszawa 2000, s. 39–61.

22 Zob. A. Cohen, *Love and Hope. Fromm and Education*, Gordon and Breach, New York 1990, s. 34–41, 64–71.

jego filozofii edukacji, to redukcjonizm wynika z trybu prowadzonej przez niego analizy, która koncentruje się na wyodrębnieniu tej części charakteru jednostki, który można określić mianem społecznego. Widać to wyraźnie, kiedy uzupełnimy powyższy fragment o dalszą partię tekstu:

Ze społecznego charakteru musimy jednak wyodrębnić charakter indywidualny, którym jedna osoba różni się od drugiej w obrębie tej samej kultury. Różnice te są częściowo wynikiem różnic osobowościowych rodziców oraz różnic psychicznych i materialnych specyficznego środowiska społecznego, w jakim wyrastało dziecko; są też one zależne od konstytucjonalnych różnic poszczególnej jednostki, zwłaszcza od temperamentu. Genetycznie rzecz ujmując, formacja charakterologiczna indywidualnego charakteru jest zdeterminowana zderzeniem życiowych doświadczeń – zarówno indywidualnych, jak i tych, które płyną z kultury – z temperamentem i konstytucją fizyczną²³.

Wracając do kwestii wyodrębnionego przez Fromma charakteru społecznego, zdaniem badacza jest to kwestia mechanizmu i zakresu dopasowania jednostki do świata życia codziennego, towarzyszącego rozwojowi i kształceniu człowieka napięcia między wpływem czynników społecznych a potrzebą zachowania jego własnej integralności.

Zagadnienia te są istotne i dla krytyka społecznego, diagnozującego niekorzystne tendencje, jakim ulega dane społeczeństwo, i dla psychoanalityka, orientującego przebieg terapii zgodnie z przyjętymi założeniami co do oczekiwanych efektów. Dla Fromma zdrowie pacjenta nie jest równoznaczne z dopasowaniem społecznym, nie każdy bowiem stan społeczeństwa, biorąc pod uwagę diagnozę dominującego w nim charakteru, uzna on za pożądany – dobry dla rozwoju jednostki oraz społecznie sprawiedliwy. Między innymi w książce *Zdrowe społeczeństwo* konfrontuje on ze sobą dwie przeciwstawne względem siebie perspektywy, z jakich diagnozować można kondycję jednostki. Sprawnie działające społeczeństwo konsumpcyjne za funkcjonalną może uznać jednostkę podporządkowaną prawu, dominującym normom, wymaganiom świata pracy i rynku, zorientowaną na posiadanie, optymalizację obowiązków i politykę życia prywatnego, czerpiącą przyjemność z prestiżu i władzy oraz korzystającą z oferowanej jej

²³ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 60. Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 257–268; E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2005, s. 332–334; J. Neumann, *Pytanie o analityczną przydatność pojęcia „charakteru społecznego” Ericha Fromma*, przekł. A. Pater (w niniejszym zbiorze).

niewyszukanej rozrywki, co widziane z odmiennej, przyjmowanej przez filozofa perspektywy radykalnego humanizmu, tworzy przynębiający obraz narcyzmu i społecznego wyobcowania.

Punkt widzenia humanizmu normatywnego – polemizuje – doprowadzi nas do odmiennej koncepcji zdrowia psychicznego; ten sam człowiek, którego uważa się za zdrowego w kategoriach świata wcielonego, a z humanistycznego punktu widzenia jawi się jako najbardziej chory, choć nie w kategoriach choroby jednostkowej, lecz defektu ukształtowanego społecznie. Zdrowie psychiczne w sensie humanistycznym cechuje zdolność do kochania i tworzenia, wydobycie się z kazirodczych więzi z rodziną i przyrodą, poczucie tożsamości oparte na doświadczeniu siebie jako podmiotu i aktywnego czynnika własnych mocy, uchwycenie rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej, to znaczy rozwój obiektywności i rozumu. Cel życia to żyć intensywnie, w pełni się narodzić, w pełni się rozbudzić. [...] Człowiek zdrowy umysłowo żyje miłością, rozumem i wiarą, szanuje życie swoje i innych. Osoba wyalienowana, taka, jaką próbowaliśmy opisać w tym rozdziale, nie może być zdrowa ²⁴.

Fałszywej samoocenie przeciwstawiona zostaje koncepcja podmiotu, na którego charakter składają się cechy odpowiadające syntezie zasad matriarchalnej i patriarchalnej ²⁵, jej fałszywość zostaje obnażona przez kontrast, otwierający przed psychoanalitykiem i neomarksistą możliwość radykalnej krytyki społecznej ²⁶. Czym jednak różni się przyjmowany przez Fromma wzorzec od licznych wizji alternatywy

²⁴ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 207. Zob. także: tamże, s. 195–211, 128–195; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 84–91; E. Fromm, *O sztuce miłości*, przekł. A. Bogdański, PIW, Warszawa 1971, s. 30–34, 39–45; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 121–135.

²⁵ Dialektyczny opis rozwoju dziecka, którego dojrzałość jest odpowiednikiem syntezy zasad, opiera Fromm o psychoanalityczny schemat relacji łączącej dziecko z matką i ojcem, zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 51–59; E. Fromm, *Bachofena odkrycie matriarchatu*, dz. cyt., s. 17–18, 27–28; E. Fromm, *Teoria matriarchatu i jej znaczenie dla psychologii społecznej*, dz. cyt., s. 46–50.

²⁶ Zob. np.: E. Fromm, *Wolność i demokracja*, [w:] E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 225–256; E. Fromm, *Człowiek w społeczeństwie kapitalistycznym*, [w:] E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 89–211; E. Fromm, *Analiza podstawowych różnic między dwoma modami egzystencji*, [w:] E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 121–202. Zob. także: R. Włodarczyk, *Utopia, ideologia, idolatria. Elementy pedagogicznej teorii ideologii*, [w:] *Władza, sens, działanie. Studia wokół związków ideologii i edukacji*, red. P. Rudnicki, M. Starnawski, M. Nowak-Dziemianowicz, DSW, Wrocław 2012, s. 55–70.

dla dominującego porządku społecznego wysuwanych przez takich dziewiętnastowiecznych i późniejszych socjalistów i twórców pedagogii, jak Robert Owen²⁷, któremu krytycy zarzucali mieszanie utopii, arbitralności i retoryki? Również Frommowska synteza, będąca inną formą wyrazu idei mesjańskiej, może zostać odczytana przez krytyków w kategoriach teoretycznego postulatu, który mimo swego statusu hipotezy zostaje w praktyce aplikowany jako co prawda skuteczne, ale jednocześnie arbitralnie dobrane narzędzie krytyki. Jest to zatem pytanie o warunki możliwości zapowiadanej przez Fromma syntezy tak na poziomie jednostkowym, jak i społecznym, o podstawę, na której wspiera się wysuwane przez niego roszczenie do obiektywizmu i realizmu wzorca kształtowania przyszłości człowieka.

3 Fromma koncepcja religii humanistycznych a mesjanizm

Odpowiedź udzielona przez Fromma ponownie kieruje nasze kroki ku antropologii kulturowej. Otóż postulat radykalnego humanizmu, jak zwraca na to uwagę, od wieków towarzyszy dziejom ludzkości, dokumenty pisane dostarczają licznych świadectw na to, że był on konsekwentnie prezentowany i wysuwany przez, jak ich nazywa filozof, wielkich nauczycieli ludzkości – Budę, Konfucjusza, Sokratesa, Mojżesza, Jezusa czy Muhammada, których przekazy różnią się ze względu na specyfikę czasów i miejsc, używanego przez nich języka czy warunków ich działalności, jednak wyrażają paralelny ideał jednostkowego i społecznego stanu zdrowia. Ponadto, żywy i niezależny rozwój tradycji radykalnego humanizmu wskazywałby na jego trwałość i uniwersalizm, bowiem mimo dziejowych zmian, społecznych i kulturowych różnic warunków życia, idee te przez stulecia wielu ludziom pozostawały bliskie bądź były na nowo odzyskiwane czy też odkrywane.

[...] wielkie nauki naszych kultur opierały się na racjonalnym wglądzie w naturę człowieka, zakładającym jego pełny rozwój. Ten ostatni wniosek zaś wydaje się dobrze pasować do faktu, iż w najdalej od siebie oddalonych miejscach naszej planety, w rozmaitych okresach historycznych „przebudzeni” głosili te same normy, przy czym wpływu na siebie nie wywierali żadnego albo najwyżej niewielki.

²⁷ Zob. R. Owen, *Nowy pogląd na społeczeństwo czyli rozprawy o kształceniu charakteru*, [w:] R. Owen, *Wybór pism*, przekł. M. Przyborowska, PWN, Warszawa 1959, s. 23–148; J. Korczak, *Szkoła życia*, [w:] J. Korczak, *Pisma wybrane*, wyb. A. Lewin, tom 3, Nasza Księgarnia, Warszawa 1985, s. 63–199; W. Voisé, *Wstęp*, [w:] *Utopiści XVI i XVII wieku o wychowaniu i szkole*, wyb. W. Voisé, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN, Warszawa-Wrocław 1972, s. XLIII–LII.

Echnaton, Mojżesz, Konfucjusz, Lao Tsy, Budda, Izajasz, Sokrates, Jezus chcieli wprowadzić w ludzkie życie te same normy, z niewielkimi tylko i nieznaczącymi różnicami²⁸.

Fromma lista humanistów, proroków, „mistrzów podejrzeń”, swego rodzaju transformatywnych intelektualistów w rozumieniu Stanley'a Aronowitza i Henry'ego A. Giroux²⁹, pojawia się w jego pismach w kilku wariantach, niemniej ci z wielkich nauczycieli ludzkości, którzy antycypują swoją działalnością powstanie światowych religii, są obecni w tych zestawieniach niemal zawsze. Sama religia, a właściwie zjawisko ludzkiej religijności, ma dla filozofa znaczenie szczególne, jednak nie z racji tego, jak można byłoby się spodziewać, że ów fenomen zawiera w sobie niezbywalny komponent boskiej transcendencji czy instytucjonalizacji. Przyjmuje, że w toku ewolucji gatunku rozwój mózgu w połączeniu z malejącą rolą instynktu, pojawieniem się nowych zdolności, takich jak samoświadomość, rozum oraz wyobraźnia, przyczyniły się do powstania u człowieka potrzeby posiadania innego niż wrodzony systemu orientacji z wyodrębnionym obiektem ogniskującym jego dążenia i postawy³⁰. Stąd do swojej definicji religii, zgodnie z którą jest nią „[...] każdy system poglądów określających myślenie i działanie, wspólny dla pewnej grupy, który dostarcza jednostce ram orientacji [w świecie] i przedmiotu czci”, dodaje istotną uwagę na temat zasięgu występowania interesującego go zjawiska: „W rzeczy samej nie istniała w historii ludzkości żadna kultura – a wydaje się również, że żadna taka kultura istnieć nie będzie

28 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 80. Zob. E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 50–52, 214–217, 227–228, 234–235; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 346–347; E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, dz. cyt., s. 71–84, 120–121; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 87–89, 163, 187–189, 244; E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 121; E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, dz. cyt., s. 260; E. Fromm, *Serce człowieka. Jego niezwykła skłonność do dobra i zła*, przekł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 1996, s. 116–118, 147–148; E. Fromm, *O sztuce istnienia*, przekł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 1997, s. 16, 18, 62–63; E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, dz. cyt., s. 132–134, 190.

29 Zob. S. Aronowitz, H. A. Giroux, *Teaching and the Role of the Transformative Intellectual*, [w:] S. Aronowitz, H. A. Giroux, *Education Under Siege. The Conservative, Liberal, and Radical Debate over Schooling*, Routledge & Kegan Paul, London 2003, s. 23–45.

30 Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 207–213; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 45–53.

mogła w przyszłości – która nie dysponowała religią w tym szerokim sensie, w jakim została ona powyżej zdefiniowana”³¹.

Według Fromma każda religia, którą można uznać za wyraz idei radykalnego humanizmu, dostarcza grupie i jednostce punktów odniesienia orientujących ją na optymalny rozwój, ale też każda może zostać sprofanowana oraz wykorzystana jako narzędzie supremacji i manipulacji ludźmi³². Ten dualizm stanowi podstawę Frommowskiego podziału na religie humanistyczne i autorytarne (irracjonalne)³³. Analizując przemiany chrześcijaństwa czy judaizmu, Fromm wskazuje na stałą obecność, mimo zdominowania tych religii przez tendencje autorytarne, zasad matriarchalnej i patriarchalnej przechowywanych w ich tradycjach³⁴. Przyjmuje, że dopiero trwała i proporcjonalna synteza tych zasad, która przyjmuje u niego postać czasów mesjańskich, pozwoliłaby ugruntować obecne w obu religiach rozproszone tendencje humanistyczne.

Era mesjanistyczna jest w pewnym sensie powtórzeniem stanu rajskiego [stanu sprzed konfliktu ludzi z Bogiem i ich wygnania – R. W.]. Tylko, że stan rajski był początkiem historii czy nawet prehistorii. Rajska harmonia panowała zanim jeszcze człowiek zaczął przeżywać siebie jako jednostkę odrębną od innych. Była to harmonia ludzkiego niedorozwoju, prymitywności, pierwotnej, prehistorycznej jedni. Era mesjanistyczna jest powrotem do tej harmonii, ale wtedy, gdy człowiek już całkiem urzeczywistni się w swej harmonii. Z nastaniem ery mesjanistycznej byłoby tak, że nie historia znalazłaby swój koniec, ale nastąpiłby w pewnym sensie dopiero właści-

31 E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, [w:] E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, dz. cyt., s. 55–56. Zob. także: E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 180.

32 Zob. E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, dz. cyt., s. 67–68; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 154–159; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 337.

33 Zob. E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, dz. cyt., s. 68–89; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 154–159. Warto podkreślić, że wprowadzona przez Fromma dychotomia nie wyklucza funkcjonowania kultów o charakterze z gruntu destrukcyjnym dla ludzi (zob. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, dz. cyt., s. 257–259, 301–415).

34 Zob. E. Fromm, *The Concept of History*, [w:] E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 70–71, 90–91. Zob. także: tamże, s. 14–15; E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, dz. cyt., s. 76–82; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 63–68; E. Fromm, *Teoria prawa macierzyńskiego i jej związek z psychologią społeczną*, [w:] E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, dz. cyt., s. 149 (przyp. 28).

wy początek historii, w której przewyżnione zostałyby wszystko, co przeszkadza człowiekowi być w pełni sobą³⁵.

Idea mesjańska, wspomniana przez Fromma jako silnie przemawiająca do niego we wczesnej młodości, obecna w prowadzonych przez lata badaniach, ostatecznie znajduje również wyraz w jego profetycznych i nieteistycznych oczekiwaniach co do przyszłych losów ludzkości. W partiach zwieńczających *Zdrowe społeczeństwo* czytamy:

W istocie ci, którzy religie monoteistyczne traktują jedynie jako etap w ewolucji rodzaju ludzkiego, nie uznają za przesadne przekonania, że w ciągu najbliższych kilkuset lat powstanie nowa religia, która będzie odpowiadała rozwojowi człowieka; najważniejszą cechą takiej religii będzie jej uniwersalistyczny charakter, zgodny z właściwym naszej epoce jednoczeniem się ludzkości; religia ta zawrze w sobie nauki humanistyczne wspólne wszystkim wielkim religiom Wschodu i Zachodu; jej doktryny nie będą sprzeczne z dzisiejszą wiedzą racjonalną, a wagę będzie ona przywiązywała bardziej do praktyki życiowej niż do doktrynalnych wierzeń. Taka religia stworzy nowe obrzędy i formy ekspresji artystycznej, sprzyjające duchowi szacunku dla życia i solidarności między ludźmi. Religii nie można, rzecz jasna, wynaleźć. Pojawi się ona wraz z nowym wielkim nauczycielem, tak jak się pojawiły religie w wiekach minionych, kiedy czas dojrzał po temu. Tymczasem ci, którzy wierzą w Boga, będą wyrażać swoją wiarę żyjąc w niej; ci, którzy w Boga nie wierzą, będą żyć wedle przykazań miłości i sprawiedliwości – i czekać³⁶.

A zatem mesjanistyczne w swej istocie oczekiwanie Fromma co do możliwych losów ludzkości zakłada nie tyle zanik religii, co jej ewolucję, a w zasadzie reorientację w kierunku realizacji ideałów radykalnego humanizmu. W świetle dobrze ugruntowanych w literaturze przedmiotu ustaleń co do jej powszechnego występowania i przyjętej przez niego między innymi na tej podstawie tezie o religii jako koniecznym składniku życia społecznego, pogląd ten wydaje się

35 E. Fromm, *Aktualność pism proroków*, dz. cyt., s. 185. Zob. także: E. Fromm, *The Concept of History*, dz. cyt., s. 97–98; E. Fromm, *Biblijni prorocy o pokoju*, przekł. J. Mizińska, [w:] E. Fromm, *Doświat Chrystusa*, dz. cyt., s. 80; E. Fromm, *Płeć i charakter*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płeć i matriarchat*, dz. cyt., przyp. 7, s. 123.

36 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 345. W rozdziale *The Concept of God* przywoływanego już zbioru midraszy Fromm wyprowadza ze źródeł tradycji żydowskiej oraz poddaje analizie podstawową tezę radykalnego humanizmu i wyjaśnia, dlaczego to człowiek oraz jego siły rozwojowe powinny zająć miejsce Boga jako przedmiotu czci (zob. E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 17–51).

rozumiały, niemniej jednak w kontekście diagnozowanych już od przełomu XIX i XX wieku nie tylko przez klasyków socjologii religii tendencji związanych z powstaniem zachodniego mieszczaństwa i odczarowywaniem świata³⁷, zwraca uwagę zarówno przyznana jej rola w projekcie społecznej zmiany, jak również przypisane przez filozofa zjawisku znaczenie. Ponadto w cytowanym fragmencie wyraźnie mowa jest o nowym kulcie, odnosząc się jednak do innych jego wypowiedzi, należy pytać o drogi powstania oczekiwanej jakości, zwłaszcza że Fromm zakreśla stosunkowo długą perspektywę czasową, a wskazywany przezeń historycznie występujący w odmiennych częściach świata radykalny humanizm nie przekreślał różnorodności form realizacji, lokalnej specyfiki oraz niepodobnych kontekstów i warunków występowania.

Dla perspektywy pedagogicznej równie interesujący jest nacisk, jaki bezpośrednio kładzie Fromm na edukacyjny aspekt funkcjonowania religii i religijności, szczególnie tej przezeń oczekiwanej. Zarówno obecne, jak i przyszłe egzemplifikacje religijności radykalnie humanistycznej mają być uniwersalistyczne oraz niesprzeczne z charakterem i przebiegiem rozwoju człowieka, a poprzez orientację na praktykę i wypracowanie odpowiednich rytuałów umożliwić wzmocnienie wiary, przyrost racjonalnej wiedzy, rozbudowę umiejętności i kompetencji niezbędnych dla realizacji i utrzymania utopii zdrowego społeczeństwa. Innymi słowy, jeśli zdaniem Fromma „struktura socjoekonomiczna, struktura charakteru oraz struktura religijna są od siebie nieoddzielne”³⁸, a „Koncentrowanie wysiłków na którejkolwiek z tych sfer, z pominięciem czy zaniedbaniem pozostałych, jest destrukcyjne dla całej zmiany”³⁹, to pojawienie się nowej religii wien czy dzieło oczekiwanej przez niego całościowej transformacji społeczeństwa. Nie jest jednak jasne, by jeszcze raz zaznaczyć tę kwestię, z której strony powinien przyjść impuls przełamujący etap alienacji i czy tę przemianę da się wywołać lub też przyspieszyć.

37 Zob. M. Weber, *Główne cechy religii światowych*, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 25–39; M. Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, oraz *Etyka gospodarcza religii światowych*, [w:] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza 1984, s. 69–87, 111–152; M. Hume-niuk, *Między sekularyzacją a postsekularyzmem – o odczarowaniu świata z perspektywy socjologii religii* (w niniejszym zbiorze).

38 E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 213.

39 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 269; zob. tamże, s. 344.

4 Fromma utopia czasów mesjańskich a rytuał szabat

Fromm problematykę szabat u podejmuje również okazjonalnie jak mesjanizmu, choć można powiedzieć, że w sposób bardziej systematyczny⁴⁰. Szabat, podobnie jak tradycyjnie wiązany z nim mesjanizm, co stale ma na uwadze Fromm, jest dla filozofa oryginalnym wkładem judaizmu w światową kulturę, a jego pojęcie uznaje za najważniejsze z pojęć Biblii, które jako element żydowskiego prawa, jak zaznacza, stanowi nie tylko „jedyne czysto religijne przykazanie spośród Dziesięciorga Przykazań”, ale i jedyne, które odnosi się do rytuału. „Przyczyna, dla której szabat zajmuje tak centralne miejsce w prawie żydowskim – stwierdza w *You Shall Be as Gods* – leży w fakcie, iż jest on wyrazem głównej idei judaizmu – idei wolności, idei harmonii pomiędzy człowiekiem i naturą, człowiekiem i człowiekiem, idei antycypacji czasu mesjańskiego i pokonania czasu, smutku i śmierci przez człowieka”⁴¹.

Jednak należy zwrócić uwagę na istotną różnicę, podkreślaną również przez Fromma, między tymi dwoma formami ekspresji głównej idei judaizmu. O ile era mesjańska jako „szabat szabatów” lokuje się w sferze obietnicy mającego nadejść w bliżej nieokreślonym czasie „końca dni”, oznaczającego wyobrażony początek utopii przyszłości – epoki sprawiedliwości oraz miłosierdzia, i tym samym staje się elementem codziennego doświadczenia jedynie jako idea, o tyle szabat w swej zorganizowanej formie wspólnotowo obchodzonego rytuału daje jednostce możliwość urzeczywistniania oraz przeżywania wolności, harmonii i pokoju, stanowiących namiastkę czasu mesjańskiego trwale obecną w ten sposób w społecznej praktyce.

Szabat – zaznacza Fromm – jest antycypacją czasu mesjańskiego, zwanego niekiedy „czasem nieustającego szabat”, ale nie jest czysto symboliczną jego antycypacją – jest jego rzeczywistym zwiastunem. Jak głosi Talmud: „Gdyby cały Izrael przestrzegał w pełni z dwóch kolejnych szabatów choćby jednego, byłby tu Mesjasz” (*Sabbat* 118a).

⁴⁰ Zob. E. Fromm, *Szabat*, dz. cyt., s. 65–74; E. Fromm, *Rytuał szabat*, [w:] E. Fromm, *Zapomniany język*, dz. cyt., s. 227–234; E. Fromm, *The Way: Halakhah*, [w:] E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 152–157; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 100–102. Fromm systematyczne opracowanie zagadnienia mesjanizmu w judaizmie zawarł w książce *You Shall Be as Gods* (dz. cyt., s. 96–120).

⁴¹ E. Fromm, *The Way: Halakhah*, dz. cyt., s. 153, cyt. za: E. Fromm, *Hala-cha*, przekł. K. Masewicz, [w:] *Judaizm*, wyb. W. Jaworski, A. Komorowski, red. M. Dziwisz, RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Kraków 1990, s. 200 [przełkład zmodyfikowany]. Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 100, 102; E. Fromm, *Rytuał szabat*, dz. cyt., s. 228; E. Fromm, *The Concept of History*, dz. cyt., s. 73–91.

Szabat jest antycypacją czasu mesjańskiego, która to antycypacja nie opiera się na rytuale magicznym, lecz na formach działania praktycznego, wprowadzających człowieka w rzeczywisty stan harmonii i pokoju. Odmienne praktyki życia przemieniają człowieka ⁴².

Odpoczynek szabatowy, obwarowany licznymi zakazami wykonywania czynności, których znaczenie Fromm odczytuje w kategoriach pracy, rozumianej jako ingerencja i zaburzenie harmonii między człowiekiem a naturą oraz w stosunkach społecznych ⁴³, zmienia cele stojące przed człowiekiem przez regramentację praktyki. Należy przy tym dodać, że urzeczywistnienie oraz afirmacja „główniej idei judaizmu” nie są niezależne od postawy człowieka względem otwartej w ten sposób perspektywy czasu mesjańskiego. Innymi słowy, nie tyle same cele są narzucone, co ograniczenia dotyczące praktyki, które wymuszają zmiany w sposobach działania ludzi, a przez to umożliwiają konstytuowanie się nowych ram orientacji człowieka w świecie. Mimo że mamy tu do czynienia z przymusem, dotyczącym zewnętrznej strony obrzędu – przestrzegania zakazów, rytuał szabat u nie traci dla Fromma na wartości. Bowiem o tyle, o ile jakiś rytuał „w y r a ż a d ą ż e n i a, które przez jednostkę rozpoznawane są jako wartościowe”, należy go uznać za racjonalny (mając na uwadze kategorie radykalnego humanizmu), a tym samym za uzasadniony ⁴⁴, co pozwala Frommowi rozwiązać paradoks ujawniający się w przypadku szabat u, a polegający na tym, iż osiągnięcie stanu wolności i równowagi wymaga podporządkowania rygorowi i autorytetowi prawa.

W analizach Fromma fenomenu szabat u dochodzi do głosu szereg kwestii, nie tak często przez niego poruszanych, jakimi są waga rytuału, ściśle powiązanie w nim oraz wzajemna zależność strony ideowej i praktyczno-normatywnej, aspektów uniwersalnego i partykularnego. Mimo iż zdaniem autora *Psychoanaliza a religia* „rytuały stanowią

⁴² E. Fromm, *The Way: Halakhah*, dz. cyt., s. 155, cyt. za: E. Fromm, *Halacha*, dz. cyt., s. 201 [przekład zmodyfikowany]. Zob. także: E. Fromm, *Rytuał szabat u*, dz. cyt., s. 232.

⁴³ Zob. E. Fromm, *Szabat*, dz. cyt., s. 65–67; E. Fromm, *Rytuał szabat u*, dz. cyt., s. 228–233; E. Fromm, *The Way: Halakhah*, dz. cyt., s. 152–156; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 101–102.

⁴⁴ E. Fromm, *Czy psychoanaliza stanowi zagrożenie dla religii?*, [w:] E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, dz. cyt., s. 145. Zob. także: tamże, s. 142–147. Dychotomię racjonalne-irracjonalne czy humanistyczne-autorytarne Fromm wykorzystuje często przy kwalifikacji różnych fenomenów: religii, wiary, sumienia, woli, autorytetu – zob. np.: E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 25–29, 115–134.

najważniejszy element wszelkich religii”⁴⁵, dopiero w końcowych partiach książki umieszcza on swe uwagi dotyczące szeregu zagadnień z nimi związanych:

Potrzebujemy – pisze Fromm – nie tylko układu odniesienia, który nada jakiś sens naszej egzystencji i który dzielić będziemy z innymi ludźmi, pragniemy także możliwości wyrażania naszej wiary w dominujące wartości poprzez **d z i a ł a n i a** utrwalone we wspólnocie. Rytuał, w najszerszym sensie słowa, jest **w s p ó ł n y m d z i a ł a n i e m** stanowiącym wyraz powszechnych dążeń **z a k o r z e n i o n y c h w p o n a d i n d y w i d u a l n y c h w a r t o ś c i a c h**⁴⁶.

Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie nadaje Fromm religijnemu rytuałowi, oraz jego oczekiwania co do przyszłych losów ludzkości, jej zjednoczenia i ustanowienia nowej nieeteistycznej religii, możemy próbować określić, dlaczego filozof odwołuje się do obrzędu szabatu. Jako zespół praktyk „wprowadzających człowieka w rzeczywisty stan harmonii i pokoju”, umieszczony w szerszym kontekście, może on stanowić model działania wspólnotowego antycypującego czas mesjański, co wymaga jednak rozerwania obecnego w tym rytuale związku między jego stroną ideową a praktyczno-normatywną:

Mówiąc o zasadach żydowskiego szabatu – notuje Fromm na marginesie swoich analiz dotyczących rytuału – nie odnosiłem się do wszystkich szczegółów prawa z nim związanego, jak zakaz szenia przy sobie książki czy chusteczki do nosa albo rozniecania ognia. Chociaż wierzę, że każdy z tych szczegółów jest istotny dla wytworzenia pełnej atmosfery odpoczynku, nie uważam, byśmy mogli oczekiwać od ludzi – wyłączywszy być może nieliczne grupy mniejszości – postępowania zgodnego z tak nieporęcznymi praktykami. Niemniej jestem przekonany, że zasady odpoczynku szabatowego mogą być przyjęte przez bardzo wielu ludzi – chrześcijan, Żydów czy tych, którzy pozostają poza obrębem jakiegokolwiek religii. Bowiem szabat mógłby być dla nich dniem kontemplacji, lektury, pełnej zrozumienia rozmowy, dniem odpoczynku i radości całkowicie wolnym od wszelkich praktycznych i przyziemnych spraw⁴⁷.

⁴⁵ E. Fromm, *Czy psychoanaliza stanowi zagrożenie dla religii?*, dz. cyt., s.142.

⁴⁶ Tamże, s.144.

⁴⁷ E. Fromm, *The Way: Halakhah*, dz. cyt., przyp. s.157. W kontekście pierwowzoru szabatu, babilońskiego *szabattu*, dnia smutku i strachu, oraz niedzieli, która jest współcześnie, zdaniem Fromma, dniem „zabawy, konsumpcji i ucieczki od siebie”, czyli również rytuałem, ale w wyalienowanej postaci, stawia pytanie: „[...] czy przypadkiem nie nastał czas na ponowne ustanowienie szabatu jako uniwersalnego dnia harmonii i pokoju, dnia człowieka, który antycypuje ludzką przyszłość?” (E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s.102). Zob. także: P. McLaren, *Edukacja jako system*

Frommowi zależy na przeniesieniu antycypacyjnego charakteru szabatu i utrwaleniu istotnych dla radykalnego humanizmu wartości w zbiorowej pamięci, procesach socjalizacji i wychowaniu, jednak nowa religia ludzkości, by się ukonstytuować i przetrwać, potrzebuje nie tylko ram orientacji i przedmiotu czci – jak pokazuje to w swoich pracach, wartości humanistyczne były niejednokrotnie już proklamowane – ale także odpowiadających im „działań utwalonych we wspólnocie” (w tym sensie szabat stanowi z pewnością model, ale nie jest pewne czy także dobry wzór). Dopiero bowiem jedność doktryny i działania przyjmująca zinstytucjonalizowaną formę rytuału otwiera drogę do ugruntowania i utrzymania w świadomości, doświadczeniu i praktyce społecznej norm indywidualnego i zbiorowego zdrowia.

5 Od rytuału szabatu do pedagogii azylu

Tworzenie czy wprowadzanie rytuału niejako z zewnątrz do praktyki społecznej niesie ze sobą wiele dylematów i niebezpieczeństw, zwłaszcza że mogą one przybrać postać wyalienowaną, czy też do alienacji prowadzić. Fromm zdaje sobie sprawę z tej zasadniczej dla przemiany społecznej trudności:

Gdyby rytuały można było łatwo tworzyć, z pewnością skonstruowano by nowe rytuały humanistyczne. Takie próby podejmowali rzecznicy religii Rozumu w osiemnastym wieku. Podobnie postępowali kwakrzy w swoich racjonalnych rytuałach humanistycznych, identyczne usiłowania cechowały też inne niewielkie wspólnoty humanistyczne. Ale rytuałów nie da się sfabrykować. Ich siła zależy od istnienia autentycznie wspólnych wartości i tylko w takim zakresie, w jakim owe wartości ustanowione zostały i stały się częścią ludzkiej rzeczywistości, możemy oczekiwać wyłonienia się znaczących, racjonalnych rytuałów⁴⁸.

Nie znaczy to, że w życiu współczesnych zachodnich społeczeństw dostrzeża Fromm obecność jedynie rytuałów religijnych i ich pozostałości, choć przyznaje, że w jego oglądzie obrzędy świeckie prawie w nim nie istnieją. W kończących *Zdrowe społeczeństwo* częściami

kulturowy, [w:] *Nieobecne dyskursy*, cz. IV, red. Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1994, s. 5–46.

⁴⁸ E. Fromm, *Czy psychoanaliza stanowi zagrożenie dla religii?*, dz. cyt., s. 147. Zob. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 342–343. Zob. także: P. McLaren, *Edukacja jako system kulturowy*, dz. cyt., s. 5–46; L. Witkowski, *Wokół teorii i praktyki rytuałów szkolnych. Studium recenzyjne*, [w:] H. A. Giroux, L. Witkowski, *Edukacja i sfera publiczna. Idee i doświadczenia pedagogiki radykalnej*, Impuls, Kraków 2010, s. 385–401.

poświęconych projektom zmian zwraca uwagę na zespoły praktyk, takich jak indiański taniec deszczu, japońska sztuka układania kwiatów czy też obecny w wielu kulturach taniec ludowy, które łączy potencjał edukacyjny, charakter wspólnotowy i zrytualizowanie, jak i to, że działania te nie dają się osadzić ani w obszarze religii, ani w obszarze sztuki, choć z obiema dziedzinami wydają się być spowinowacone. To w nich Fromm dostrzega zaczątki przyszłych świeckich rytuałów, które nie wymagają konstruowania od podstaw, ale nowych opracowań, a których charakter i orientacja odpowiada modelowi szabatu:

Z braku lepszego słowa posłużę się wyrażeniem „sztuka zbiorowa”, a będzie ono znaczyło to samo co obrzęd: reagowanie na świat wszystkimi zmysłami, w sposób *znaczący, umijętnie, produktywnie, aktywnie i wspólnie*. W opisie tym ważne jest słowo „wspólnie”, które odróżnia pojęcie „sztuki zbiorowej” od sztuki w sensie współczesnym. Ta ostatnia jest indywidualistyczna, zarówno jeśli chodzi o jej produkcję, jak i o konsumpcję. „Sztuka zbiorowa” jest wspólna; pozwala człowiekowi czuć się jednym z innymi w sposób znaczący, bogaty, produktywny. To nie *do dane* do życia indywidualne zajęcie w „czasie wolnym”; to integralna część życia ⁴⁹.

Za interesujący w kontekście podejmowanej tu problematyki aspekt „sztuki zbiorowej”, jaki wyłania się z charakterystyki Fromma, należy uznać nie tylko to, że jej egzemplifikacje są działaniami utwalonymi we wspólnocie, ale że pozostając specyficznymi formami ekspresji właściwymi odmiennym kulturowo i etnicznie grupom społecznym, dostarczają pokrewnych sobie ram orientacji. Podobnie jak wielcy nauczyciele ludzkości mimo różnic wyrażali, zdaniem filozofa, paralelny ideał jednostkowego i społecznego stanu zdrowia, tak liczne formy „sztuki zbiorowej” można uznać za odmiany świeckich rytuałów, które łączy ze sobą to, iż pozwalają pokonać czas, zerwać z praktykami codzienności i wprowadzają „w rzeczywisty stan harmonii i pokoju”, a w konsekwencji – „przemieniają człowieka”. Ten aspekt pedagogii Fromma wydaje się mieć związek z innymi jego koncepcjami.

Znaczenie nadane przez Fromma „sztuce zbiorowej” skłania do przemyślenia jej miejsca w projekcie ruchu, jaki szkicuje na ostatnich stronach *Rewolucji nadziei* ⁵⁰. Ruch ten, mający na celu humanizację społeczeństwa technologicznego, rozbudzenie w nim odpowiedzialności i uczestnictwa, w końcowych partiach tej pracy zostaje omówiony od strony organizacyjnej. W kontekście omawianego zagadnienia

⁴⁹ E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 340–341.

⁵⁰ Zob. E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 184–194.

na szczególną uwagę zasługują jego dwa ogniwa – kilkusetosobowe kluby i liczące około dwudziestu pięciu osób grupy. Choć Fromm nie podejmuje kwestii „sztuki zbiorowej” czy rytuału w kontekście klubów i małych grup, to można przyjąć, że w obu, ze względu na ich cele oraz wspólnotowy charakter, możliwość jej praktykowania jest założona, a znaczenie dla ich trwałego i progresywnego funkcjonowania zasadnicze. Dotyczy to zwłaszcza grup, stanowiących w intencji filozofa najradzykalniejszy i najbardziej konsekwentny wyraz humanistycznego ideału zdrowia i produktywności, ucieleśniony w przyjętych w nich stylach życia, oraz rodzaj awangardy ruchu, zorientowanego na przemianę całego społeczeństwa:

Głównym celem, przyświecającym grupom, byłoby uczynienie z wyobcowanego człowieka aktywnego i świadomego uczestnika życia. Grupy krytyczne, rzecz jasna, oceniałyby model życia oferowany przez wyobcowane społeczeństwo. Same trwałyby jednak w optymizmie osobistego niewyobcowania, ratując się w ten sposób przed poczuciem osamotnienia i pogardą⁵¹.

Mając charakter otwarty, wewnątrznie zintegrowane grupy – zdobywające oryginalną wiedzę, pracujące nad istotnymi dla nich i ich poszczególnych członków projektami oraz prowadzące własne życie kulturalne – autonomiczne względem klubów i luźno powiązane z ruchem, zdają się stanowić zarówno jego podstawę, jak i nośnik społecznej przemiany. O ile inne ogniwa ruchu, jak możemy wnioskować na podstawie projektu Fromma, są ściślej ze sobą strukturalnie i funkcjonalnie powiązane oraz powołane do pełnienia określonych zadań, o tyle same grupy, stanowiące swoiste zaplecze ruchu i jako takie zdolne przechować potencjał jego radykalności, nie potrzebują odniesienia i powiązania w ramach większej organizacji, by wypełniać przewidzianą przez filozofa edukacyjną i emancypacyjną rolę, choć mogą, a nawet powinny stać się jej zaczątkiem:

Przyznam – stwierdza Fromm – że nie wiem, czy jest dość ludzi, którzy pragną nowego życia, i czy są na tyle silni, by utworzyć grupy. Pewien wszakże jestem, że gdyby grupy takie istniały, ich wpływ na społeczeństwo byłby ogromny, pokazywałyby bowiem, że można mieć przekonania bez fanatyzmu, że można kochać, nie będąc sentymentalnym, mieć wyobraźnię i myśleć realistycznie, być zdyscyplinowanym, ale nikomu nie uległym. Wszelkie historycznie ważne ruchy rodziły się w małych grupach, które – jeśli reprezentują ideę w czystej formie i bez kompromisów – są zaczynem historii. Jeśli

51 E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 191. Zob. tamże, s. 190–193.

idea nie zostaje ucieleśniona choćby przez małą grupkę, grozi jej niebezpieczeństwo śmierci⁵².

Znaczenie małych grup dla poczucia bezpieczeństwa człowieka oraz realizacji jego potrzeby sprawstwa, jak również terapeutyczna wartość praktykowania czy oddziaływania sztuki nie są zagadnieniami, w których przejawia się oryginalność podejmowanego tu wątku koncepcji Fromma. Ale pokazanie działalności małych grup nie w planie eskapizmu, ale w perspektywie pedagogii pracującej na rzecz zmiany społecznej już tak⁵³. Te swoiste azyle, zdolne utrzymać dystans względem wyobcowania społeczeństwa, by być uznane za element działający na rzecz takiej przemiany, muszą prócz zaangażowania we właściwe tylko sobie cele i bieżące działania, antycypować i utrwalac istotne dla radykalnego humanizmu wartości we wspólnej praktyce i pamięci. Stąd wynika powiązanie małych grup ze „sztuką zbiorową”, a przez to z modelowo ujętym rytuałem szabatu i mesjanizmem. A zatem obie figury, choć sporadycznie bezpośrednio przywoływane przez Fromma, nie stanowią jedynie użytecznych ilustracji, ale powiązane ze sobą dają się odczytać jako zasadnicza część jego koncepcji, w której realizacji istotną rolę odgrywa dająca się odczytać z jego filozofii pedagogia azylu – posiadające potencjał emancypacyjny i edukacyjny jedno spośród rozwiązań problemu alienacji i reifikacji człowieka, jakie możemy znaleźć w jego pracach⁵⁴. Czekanie na pojawienie się nowego wielkiego nauczyciela i nadejście

52 Tamże, s. 192.

53 Zob. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980, s. 41–56, 184–201; B. Śliwerski, *Wyspy oporu edukacyjnego*, Impuls, Kraków 1993, s. 17–19.

54 Zob. M. Chałubiński, *Niepokoje i afirmacje Ericha Fromma*, Rebis, Poznań 2000, s. 186–203; M. Kucia, *Filozofia Ericha Fromma*, dz. cyt., s. 98–114; A. Cohen, *Love and Hope*, dz. cyt., s. 72–77; M. Pekkola, *Prophet of Radicalism. Erich Fromm and the Figurative Constitution of the Crisis of Modernity*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2010, s. 239–253; A. Olubiński, *Ericha Fromma koncepcja życia po ludzku*, UMK, Toruń 1994, s. 97–117; B. Śliwerski, *Pedagogika radykalnego humanizmu*, [w:] B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Impuls, Kraków 2003, s. 223–240; P. Wasyluk, *Ericha Fromma koncepcja postępu zintegrowanego*, UW-M, Olsztyn 2009, s. 105–130; P. Dybel, *To Have or to Be*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, tom 5, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1997, s. 152; I. Błocian, *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm*, Eneteia, Warszawa 2010, s. 382. Koncentracja na tym aspekcie myśli Fromma związana jest z rozwijaną przeze mnie koncepcją pedagogii azylu i stanowi część badań, jakie w związku z nią prowadzę, zob. R. Włodarczyk, *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*, WUW, Warszawa 2009.

humanistycznej religii przyszłości, o czym pisał Fromm w cytowanych już końcowych partiach *Zdrowego społeczeństwa*, może więc przybrać czynny, produktywny, świecki i grupowy charakter⁵⁵.

55 Zob. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 345; E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 32–37; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 159.

Wykaz przekładów prac Ericha Fromma na język polski

Wykaz zawiera chronologicznie uporządkowany zgodnie z oryginalnymi wydaniem i spis polskich przekładów książek, prac zebranych, artykułów i esejów Ericha Fromma, opracowany z użyciem indeksu dzieł filozofa zawartego w jego biografii autorstwa Reinera Funka (zob. R. Funk, *Erich Fromm*, przekł. R. Różanowski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 202–215). W nawiasach okrągłych podana jest data oryginalnego wydania. W nawiasach kwadratowych znajduje się adnotacja dotycząca wcześniejszych publikacji tłumaczeń fragmentów danej książki. Spis zasadniczo nie uwzględnia wznowień i kolejnych wydań książek i innych prac Fromma na język polski.

- Szabat* (1927), przekł. J. Miziński, w: E. Fromm, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992.
- Dogmat Chrystusa* (1930), przekł. K. Kosior, w: E. Fromm, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992.
- O metodzie i zadaniach analitycznej psychologii społecznej* (1932), przekł. J. Łoziński, w: *Szkoła frankfurcka*, t. I, wyb. J. Łoziński, Kolegium Otryckie, Warszawa 1985.
- Metoda i funkcja analitycznej psychologii społecznej* (1932), w: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.
- Charakterologia psychoanalizy i jej znaczenie dla psychologii społecznej* (1932), w: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.
- Męskie stworzenie świata* (1933), w: E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- Robert Briffault o matriarchacie* (1933), w: E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- Teoria prawa macierzystego i jej związek z psychologią społeczną* (1934), w: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.
- Teoria matriarchatu i jej znaczenie dla psychologii społecznej* (1934), w: E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.

- Społeczne uwarunkowanie terapii psychoanalitycznej* (1935), przekł. J. Łoziński, w: *Szkoła frankfurcka*, t. I, wyb. J. Łoziński, Kolegium Otryckie, Warszawa 1985.
- O poczuciu bezsily* (1937), przekł. J. Łoziński, w: *Szkoła frankfurcka*, t. II, wyb. J. Łoziński, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987.
- Egoizm a miłość własna* (1939), w: E. Fromm, *Miłość, płec i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- Zmiana w pojowaniu homoseksualizmu* (1940), w: E. Fromm, *Miłość, płec i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- Ucieczka od wolności* (1941), przekł. O. Ziemilska, A. Ziemilski, Czytelnik, Warszawa 1971 [fragmenty: *Ucieczka od wolności*, przekł. R. Saciuk, w: *Psychoanaliza i neopsychoanaliza*, red. R. Saciuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1983].
- Płec i charakter* (1943), przekł. R. Saciuk, w: *Jednostka i jej społeczeństwo. Koncepcje amerykańskiej psychoanalizy kulturowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1989.
- Płec i charakter* (1943), w: E. Fromm, *Miłość, płec i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki* (1947), przekł. R. Saciuk, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2005 [fragmenty: *Niech się stanie człowiek*, przekł. R. Saciuk, w: *Psychoanaliza i neopsychoanaliza*, red. R. Saciuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1983; *Ludzka natura a charakter*, przekł. L. Siniugina, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6; *Charakter*, przekł. L. Siniugina, w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993].
- Seksualizm i charakter* (1948), w: E. Fromm, *Miłość, płec i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- Psychoanaliza a religia* (1950), w: E. Fromm, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Psychoanaliza a religia* (1950), przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000.
- Mężczyzna – kobieta* (1951), w: E. Fromm, *Miłość, płec i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów* (1951), przekł. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 1977.
- Zapomniany język* (1951), przekł. K. Płaza, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2009.
- Patologia normalności współczesnego człowieka* (1953), w: E. Fromm, *Patologia normalności. Przyczynek do nauki o człowieku* (1991), przekł. S. Baranowski, R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013 (jest to zapis czterech wykładów wygłoszonych w New School of Social Research w Nowym Jorku).

- Bachofena odkrycie matriarchatu* (1955), w: E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- Zdrowe społeczeństwo* (1955), przekł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996 [fragmenty: *Ludzki los jako klucz do psychoanalizy humanistycznej*, w: E. Fromm, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1966; *Konkluzje*, „Więź” 1967, nr 3; *Człowiek w społeczeństwie kapitalistycznym*, przekł. M. Tarasiewicz, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6, przedruk w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993].
- O sztuce miłości* (1956), przekł. A. Bogdański, PIW, Warszawa 1971 [fragmenty: *Teoria miłości*, w: E. Fromm, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1966].
- Instytut Nauki o Człowieku* (1957), przekł. R. Saciuk, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6.
- Humanistyczna nauka o człowieku* (1957), w: E. Fromm, *Patologia normalności. Przyczynek do nauki o człowieku* (1991), przekł. S. Baranowski, R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- O granicach i niebezpieczeństwach psychologii* (1957), przekł. B.J. Bela, „Więź” 1974, nr 11.
- O ograniczeniach i niebezpieczeństwach psychologii* (1957), przekł. P. Karpowicz, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6.
- Pasje Zygmunta Freuda. Analiza postaci oraz wpływu psychoanalizy na nasz światopogląd* (1959), przekł. R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010 [fragmenty: *Misja Zygmunta Freuda*, przekł. M. Kowalska, w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993].
- Wartości, psychologia i ludzka egzystencja* (1959), w: E. Fromm, *O nieposłuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
- Buddyzm zen i psychoanaliza* (1960), przekł. M. Macko, Rebis, Poznań 2006 (wraz z D. T. Suzuki i R. De Martino) [fragmenty: *Psychoanaliza i buddyzm* Dzen, w: E. Fromm, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1966].
- Biblijni prorocy o pokoju* (1960), przekł. J. Mizińska, w: E. Fromm, *Dośnat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992.
- Niech zwycięży człowiek* (1960), w: E. Fromm, *O nieposłuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
- Socjalizm humanistyczny* (1960), w: E. Fromm, *O nieposłuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.

- Argumenty za jednostronnym rozbrojeniem* (1960), w: E. Fromm, *O niepostuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
- Marksowski obraz człowieka* (1961), przekł. J. Mizińska, J. Miziński, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6.
- Zafatyzowanie myśli Marksa* (1961), przekł. J. Miziński, w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
- Problemy interpretacji Marksa* (1961), przekł. M. Chałubiński, w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
- Czy człowiek może zwyciężyć? Fakty i fikcje polityki zagranicznej* (1961), przekł. I. Sienko, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6.
- Rewolucja – nadzieja, która zawiodła* (1961), przekł. I. Sienko, w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
- Człowiek nowoczesny i przyszłość* (1961), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Proroctwo i psychoanaliza. List E. Fromma do J. Strzeleckiego* (1962), przekł. J. Strzelecka, „Gazeta Wyborcza” 2000, nr 90 (15.04.2000).
- Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda* (1962), przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000 [fragmenty: *Trochę osobistych wspomnień*, przekł. J. Szczupaczyński, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6, przedruk w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993; *Credo*, przekł. H. Jankowska, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6, przedruk w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993].
- Pojęcie zdrowia psychicznego* (1962), w: E. Fromm, *Patologia normalności. Przyczynek do nauki o człowieku* (1991), przekł. S. Baranowski, R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013 (zapis wykładu).
- Nowy humanizm jako warunek jednego świata* (1962), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Niepostuszeństwo jako problem psychologiczny i moralny* (1963), przekł. M. Nadziejka, „Krytyka” 1988, nr 26.
- Niepostuszeństwo jako problem psychologiczny i moralny* (1963), w: E. Fromm, *O niepostuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
- Charakter rewolucyjny* (1963), przekł. L. Siniugina, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6.
- Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności* (1963), przekł. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz, J. Węgrodzka, Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, Warszawa 1994 [fragmenty: *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, przekł. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz, Gdańska Inicjatywa Wydawnicza,

- Gdańsk 1989] (wydanie z 1994 roku zostało uzupełnione o obecne w oryginale komentarze innych autorów; zawarta w nim wypowiedź Fromma pokrywa się z rozdziałem pierwszym i trzecim opublikowanej przez niego rok później książki *Serce człowieka*).
- Serce człowieka. Jego niezwykła skłonność do dobra i zła* (1964) przekł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 1996 [fragmenty: *Wolność, determinizm, alternatywizm*, przekł. A. Żuk, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6].
- Psychologiczny problem człowieka w nowoczesnym społeczeństwie* (1964), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Niektóre przekonania człowieka, w człowieku i dla człowieka* (1965), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Zastosowanie psychologii humanistycznej do teorii Marksa* (1965), w: E. Fromm, *O nieposłuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
- Będziesz jak Bóg* (1966), przekł. J. Miziński, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6 [przedruk: Fromm E., *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, oraz M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993].
- Halacha* (1966), przekł. K. Masewicz, „Więź” 1984, nr 4, przedruk: *Judaizm*, wyb. W. Jaworski, A. Komorowski, red. M. Dziwisz, RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Kraków 1990.
- Koncepcja człowieka w tradycji żydowskiej* (1966), przekł. R. Włodarczyk, w: *Fromm – aplikacje*, red. P. Jabłoński, R. Włodarczyk, Chiazm, Wrocław 2016.
- Idea konferencji światowej* (1966), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Psychologiczne aspekty dochodu gwarantowanego* (1966), w: E. Fromm, *O nieposłuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
- Psychologiczny problem starzenia się* (1966), w: E. Fromm, *O nieposłuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
- Czy nadal kochamy życie?* (1967), w: E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- Prorocy i kapłani* (1967), w: E. Fromm, *O nieposłuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
- Planowanie humanistyczne* (1968), w: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.

- Wkład Marksa do wiedzy o człowieku* (1968), w: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.
- Kampania Eugene'a McCarthy'ego* (1968), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- W poszukiwaniu humanistycznej alternatywy* (1968), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Rewolucja nadziei. Ku człowieczej technologii* (1968), przekł. H. Adamska, Rebis, Poznań 2000 [fragmenty: *Rewolucja nadziei. Ku uszlachetnionej technologii*, przekł. M. Pacyna, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6, przedruk w: E. Fromm, *Doświadczenia Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992; oraz w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993; *Odnowa psychoduchowa*, przekł. L. Siniugina, w: E. Fromm, *Doświadczenia Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992].
- Rewolucja nadziei. W stronę uczłowieczonej technologii*, (1968) przekł. A. Kochan, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Kompleks Edypa: interpretacje przypadku Małego Hansa* (1969), w: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.
- Kryzys psychoanalizy* (1969), w: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.
- Freudowski model człowieka i jego uwarunkowania społeczne* (1969), w: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.
- Współczesność i matriarchat* (1969), w: E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.
- Przedmowa* (1969), w: I. Illich, *Celebrowanie świadomości*, przekł. A. Gomoła, Rebis, Poznań 1994.
- Rozkład społeczeństw* (1969), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej* (1970), przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000.
- Dzisiejsze znaczenie teorii matriarchatu* (1970), w: E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.

- Co mi się nie podoba we współczesnym społeczeństwie* (1972), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Anatomia ludzkiej destrukcyjności* (1973), przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2005 [fragmenty: *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przekł. J. Miziński, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6; *Józef Stalin, kliniczny przypadek sadyzmu nieseksualnego*, przekł. M. Chałubiński, w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993].
- Czy człowiek jest z natury leniwy?* (1974), w: E. Fromm, *Patologia normalności. Przyczynek do nauki o człowieku* (1991), przekł. S. Baranowski, R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Mistrz Eckhart i Karol Marks o być i mieć* (1974), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- O wspólnej walce przeciwko idolatrii* (1975), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Aktualność pism proroków* (1975), przekł. J. Miziński, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6 [przedruk: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993].
- Charakter a agresja. Rozmowa z A. Reif* (1975), „Colloquia Communia” 1985, nr 3–6.
- Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa* (1976), przekł. J. Miziński, Klub Otrycki, Warszawa 1989.
- Mieć czy być?* (1976), przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 1999 [fragmenty: *Mieć czy być*, przekł. A. Krzemiński, „Polityka” 1980, nr 13; *Mieć i być w życiu codziennym*, przekł. Z. Bauer, „Zdanie” 1984, nr 7–8; *Wielkie nadzieje, ich krach i nowe alternatywy*, w: *Wartości – etyka i estetyka. Antologia tekstów filozoficznych*, red. S. Jedynak, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991].
- Uwagi na temat relacji między Niemcami a Żydami* (1977), w: E. Fromm, *O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Źródła błędów Freuda* (1980), przekł. E. Klimowicz, w: M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
- O nieposłuszeństwie i inne eseje* (1981), przekł. S. Baranowski, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2015.
- O sztuce istnienia* (1989), przekł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 1997 (zawiera fragmenty pisane w latach 1974–1976, które nie znalazły się ostatecznie w pracy *Mieć czy być?*).

- Rewizja psychoanalizy* (1990), przekł. R. Saciuk, PWN, Warszawa-Wrocław 1998 (zawiera niepublikowane wcześniej prace z lat 1968–1970 dotyczące psychoanalizy).
- O sztuce słuchania. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy* (1991), przekł. R. Saciuk, PWN, Warszawa-Wrocław 1996 (zawiera zapisy wykładów Fromma na temat terapii psychoanalitycznej z roku 1964 i 1974).
- Patologia normalności. Przyczynek do nauki o człowieku* (1991), przekł. S. Baranowski, R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992.
- Miłość, płęć i matriarchat* (1994), przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999.
- O byciu człowiekiem* (1994), przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013.

Opracowanie Rafał Włodarczyk

Spis treści

Od redaktorów / 5

PAWEŁ JABŁOŃSKI O znaczeniu czynników osobowościowych w procesie stosowania prawa. Aplikacja perspektywy filozoficznej Ericha Fromma / 11

MACIEJ BACHRYJ-KRZYWAŹNIA Psychoanalityczna hermeneutyka polityki – inspiracje Frommowskie / 37

AGATA BUSZMAN Skuteczny proces terapeutyczny według Ericha Fromma / 57

JULIAN JELIŃSKI Co nam przyniesie rok 2000? Pytanie o trafność przewidywań zawartych we Frommowskiej wizji przyszłości na początku XXI wieku / 73

DAMIAN MICHAŁOWSKI Kulturowe implikacje poszukiwania siebie / 89

MICHAŁ STAMBULSKI Batalia o człowieka czy przeciwko „człowiekowi”? Erich Fromm a Michel Foucault / 103

MONIKA HUMENIUK Między sekularyzacją a postsekularyzmem – o odczarowywaniu świata z perspektywy socjologii religii / 113

RAFAŁ WŁODARCZYK Czas mesjański, rytuał szabatu i pedagogia azylu w filozofii Ericha Fromma / 137

ERICH FROMM Koncepcja człowieka w tradycji żydowskiej / 161

MARTIN JAY Integracja psychoanalizy i marksizmu – przypadek Fromma / 179

ALAN GREY Społeczeństwo jako przeznaczenie. Frommowska koncepcja charakteru społecznego / 205

JOHANNES NEUMANN Pytanie o analityczną przydatność pojęcia „charakteru społecznego” Ericha Fromma / 227

Wykaz przekładów prac Ericha Fromma na język polski / 245