



## Colloquia Communia

1-2/30-31/1987

MIROSLAW CHALUBIŃSKI

### Ericha Fromma "Mieć czy być". Próba komentarza

Erich Fromm /1900-1980/, niedawno zmarły filozof, psycholog, socjolog i myśliciel społeczny, jeden z twórców psychoanalizy humanistycznej, należy do najpopularniejszych i najchętniej czytanych humanistów drugiej połowy XX wieku/1/. Poczytność i rezonans społeczny wywołany publikacją jego kolejnych książek, ma z pewnością wiele przyczyn/2/. W każdym razie nie daje się ona wyjaśnić wyłącznie wartościami naukowymi i odkrywczością jego prac/3/.

Erich Fromm należał do intelektualistów o rzadko spotykanej, wyraźnej indywidualności twórczej i autorytecie moralnym /pod tym względem wyróżnia się on bez mała porównanie z A. Einsteinem, B. Russellem i A. Schweitzerem/. W dobie rosnącej wołają specjalizacji nauk o człowieku – i związanymi z nią tęsknotami za syntetyzującą wizją – nie zatracił on wyzucia ważności centralnych problemów cywilizacji XX wieku i z pasją atakował je jako badacz, moralista i reformator. W równym stopniu był ponaddyscyplinarnym uczonym, moralistą, reformatorem i utopistą. Popularność i poczytność prac Fromma na też swoje źródło w tym, że nie zdecydowanie krytycznego stosunku do wszystkich współcześnie dominujących form ustrojowych /najwięcej miejsca poświęcił on krytyce materialistycznej cywilizacji rozwiniętych społeczeństw kapitalistycznych/ i świadomości istniejących zagrożeń dla urzeczywistnienia drogich mu wartości humanistycznych /powtarzał wielokrotnie, iż naszymi głównymi niebezpieczeństwami pozostaje "robotyzm i wojna atomowa"/ pozostaje on swego rodzaju optymistą. Fromm odrzuca jako anachroniczną i całkowicie sfalsyfikowaną przez doświadczenia XX wieku teorię postępu, wierzy jednak w dobrą NATURĘ LUDZKA i jej konstruktywne, prospołeczne dyspozycje, a więc zdolności do twórczości, miłości, bezinteresowności. Wierzy w "żyźność człowieka"/4/. Wspomnijmy wreszcie o walorach literackich większości jego prac. Fromma dobrze się czyta. Jest pisarzem urokliwym, sugestywnym, dbającym o formę przekazu i urodę słowa.

Na język polski przełożono jak dotąd cztery książki Fromma: "Ucieczka od wolności" /I wyd. 1941; wyd. pol. 1970/, "O sztuce miłości" /I wyd.

- 1 Podstawowe informacje biograficzne zawierają m.in. następujące publikacje: Wstęp F. Ryszki do: E. Fromm: Ucieczka od wolności. Warszawa 1970; nota biograficzna J. Prokopiuka /w:/ E. Fromm: Szkice z psychologii religii. Warszawa 1966; S. Rainko: Ericha Fromma interpretacje marksizmu. /w:/ idem: Marksizm i jego krytycy. Warszawa 1976.
- 2 Do r. 1970 ukazało się ok. 50 wydań "Ucieczki od wolności" /w tym 30 w USA/. Wielkim bestsellerem wydawniczym stało się też "O sztuce miłości" /I wyd. 1956/.
- 3 I tak np. odnosząc się z szacunkiem dla pionierskich prób wyjaśnienia genezy hitlerizmu z "Ucieczki od wolności", zauważył trzeba, że Fromma poprzedzili m.in. H. Lasswell, T. Parsons oraz polsko-amerykański socjolog, A. Hertz.
- 4 Określenie Jana Strzeleckiego ze Wstępu do "Szkiców z psychologii religii" /Warszawa 1966/. Ten aspekt twórczości Fromma analizuje L. Siniugina w "Agresja czy miłość" /Warszawa 1981/.



1956; wyd. pol. 1971/, "Szkice z psychologii religii" /jest to wybór różnych prac; wyd. pol. 1966/ oraz "Zapomniany język" /I wyd. 1951; wyd. pol. 1972/5/. Nie ulega wątpliwości, że są to prace ważne w dorobku naukowym E. Fromma. Dotyczy to zwłaszcza trzech pierwszych spośród wyżej wymienionych. Niemniej jednak czytelnik polski, korzystający wyłącznie z istniejących przekładów, może wyrobić sobie cokolwiek jednostronny - i przez to wypaczony - pogląd o charakterze jego twórczości.

Prace te prezentują Fromma jako badacza genyzy niemieckiego faszystwu, filozofa religii, moralistę. Na ich podstawie niewiele można by powiedzieć o związkach jego antropologii filozoficznej z pasjami reformatorskimi, koncepcjami politycznymi i charakterem proponowanej przezeń utopii "dobrego społeczeństwa". Praktycznie nie zostały w Polsce przyswojone prace z ostatniego okresu twórczości Fromma/6/ z tego okresu pochodzą: "The Revolution of Hope" /1968/, "The Anatomy of Human Destructiveness" /1973/, a zwłaszcza "To have or to be" /1976/. Ta ostatnia książka zasługuje - moim zdaniem - na szczególną uwagę. Stanowi ona swego rodzaju podsumowanie wieloletnich badań Fromma nad kondycją człowieka XX wieku, szansę urzeczywistnienia przezeń "orientacji produktywnej", siewiera wreszcie wizję "dobrego społeczeństwa". Jest też jedną z ostatnich większych prac w jego dorobku naukowym. Wszystko to uzasadnia dostatecznie - jak sądzę - zainteresowanie tą pracą oraz inicjatywę dokonania jej przekładu na język polski i wydania.

Nie jest moim zadaniem dokonywanie streszczenia "Mieć czy być" i wyrażanie czytelnika w lekturze tej pracy. Niemniej jednak warto "zadać" książce kilka najogólniejszych pytań /i przeważnie na nie odpowiedzieć/ związanych z filozofią społeczną Fromma, jej zapiecem antropologiczno-historiograficzno-aksjologicznym, a także stosunkiem /kontynuacją? przełom? ewolucją?/ do wcześniejszych publikacji tego autora.

Przed wszystkim zwraca uwagę ciągłość tematyczna jego twórczości i proponowanych przezeń rozwiązań we wszystkich istotniejszych kwestiach. Nie chcę przez to powiedzieć, że poglądy Fromma są przez cały czas identyczne i nie daje się w nich zauważyć rewizji, krystalizacji, przesunięć akcentów, podejmowania nowych wątków i tematów, rozszerzenia bazy empirycznej prowadzonych analiz itp. Jest wprost przeciwnie. W pierwszym okresie E. Fromm był przede wszystkim twórcą pewnego wariantu neopsychoanalizy /zwanego czasem psychoanalizą humanistyczną/, usiłując przezwyciężyć "biologizm" Z. Freuda. W tym celu sięgał on selektywnie po narzędzia analizy wypracowane w marksistowskim paradygmacie uprawiania nauk społecznych/7/. "Ucieczka od wolności" /I wyd. 1941/, podejmująca generalnie próbę wyjaśnienia genyzy niemieckiego faszystwu, usiłowała łączyć wyniki Marksowskich analiz formacji kapitalistycznej z modernizowaną psychoanalizą. Fromm konstatował brak w marksizmie systematycznej psychologii społecznej i w tym celu wypracowywał zreszby swojej teorii "charakteru społecznego" w bezpośredniej polemice z Z. Freudem/8/. Kategoria charakteru społecznego miała być w jego intencjach czymś w rodzaju pośredniego - i modyfikującego zarazem - czynnika w określaniu determinacji między "bazą", "nadbudową" i "świadomością społeczną". W "The Sane Society" /1955/ marksizm - a zwłaszcza poglądy młodego Marksa - są traktowane jako jedna z form "religii humanistycznej" /do tej kluczowej dla Fromma

- 5 Oprócz tego ukazało się kilka drobniejszych prac Fromma, np.: O metodzie i zadaniach analitycznej psychologii społecznej. "Colloquia Communia" 1983 nr 4-5 /pierwodruk Zeitschrift für Sozialforschung 1932, z. 1-2/; Charakter a agresja. "Colloquia Communia" 1985 nr 3-6 /rozmowa z A. Reifem; pierwodruk: Wissenschaft und Weltbild. Wissen 1975/; Mieć i być w życiu codziennym. "Zdanie" 1983 nr 5 i 1984 nr 7-8; Społeczne uwarunkowanie teorii psychoanalitycznej. /w:/ Szkoła frankfurcka. Pod red. J. Łozińskiego. T. 1, dz. 2.
- 6 Z wyjątkiem niektórych drobniejszych prac wymienionych w poprzednim przypisie.
- 7 H.J. Szacki: Historia myśli..., cz. 2, s. 67-73; S. Rainko; Ericha Fromma... /w:/ idem: Marksizm...; C. Thompson: Psychoanaliza: narodziny i rozwój. Warszawa 1985; Z. Wieszorek: Neopsychoanaliza a marksizm. Warszawa 1973.
- 8 E. Fromm: Ucieczka... /Dodatek: Charakter a proces społeczna/.



kategorii pojęciowej wrócimy niebawem/. Tak ujmowany K. Marks znalazł się w jednym szeregu z Buddą, Jezusem z Nazaretu, Mistrzem Eckhartem, N.A. Condorcetem, socjalistami utopijnymi XIX wieku, Z. Freudem, A. Schweitzerem i psychoanalizą/9/. Fromm bardzo wysoko cenił Marksowskie analizy klasycznego kapitalizmu i jego teorię alienacji.

Z kolei niektóre prace Fromma z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych sugerowałyby wniosek, że identyfikuje się on z pewną wersją marksizmu, ocenając jego walory poznawcze znacznie wyżej niż ortodoksyjnej psychoanalizy/9/. Natomiast późniejsze publikacje Fromma cechuje ujęcie marksizmu zbliżone do zaprezentowanego w "The Sane Society". W "Mieć czy być" Marks jest dla niego głównie znakomitym analitykiem i krytykiem postawy "mieć" i żarliwym protagonistą postawy "być". A oto dalsze przykłady. O ile w "Ucieczce od wolności" interesuje Fromma szerególna forma patologii natury ludzkiej, jaką jest osobowość "autorytarna" /przypomnę, że to Fromm, nie zaś Adorno, ukuł to pojęcie, choć temu drugiemu przypada zasługa stworzenia systematycznej i ugruntowanej empirycznej teorii autorytaryzmu/, to w późniejszych pracach, w czasie pobytu w USA/10/, główna jego uwaga koncentruje się na innych formach deformacji osobowości wytwarzanych w rozwiniętych przemysłowo, konsumpcyjnych społeczeństwach kapitalistycznych. Z tego okresu pochodzą znakomite analizy orientacji "merkantylnej" /rynkowej/, począwszy od "Man for himself" /I wyd. 1947/, które zostały wykorzystane w późniejszych pracach, m.in. w "Mieć czy być". Profetyczny i kaznodziejski ton /w dodatku wartościującym znaczeniu tego słowa/ jest obecny we wszystkich właściwie pracach Fromma, tak jak i przeświadczenie, że możliwe jest inne, lepsze, bardziej "ludzkie" społeczeństwo. Lecz dopiero w "The Sane Society" /1955/ utopia Fromma doznała się formy dopracowanej myślowo. Również rozwijana w "Ucieczce od wolności" antynaturalistyczna koncepcja człowieka "skazanego" przez ewolucję na wolność oraz indywidualność, została uogólniona /teoria specyficznie ludzkich potrzeb/ w "The Sane Society" i późniejszych jego pracach z dziedziny filozofii religii.

Koncepcje Fromma cechuje jednakże - raczej rzadko spotykana - ciągłość zainteresowań i pasji badawczych, głównych kategorii analitycznych /mimo ich transformacji/ używanych do analizy współczesnych społeczeństw, podstawowych przekonań filozoficznych, a także diagnozy i proponowanej przezeń terapii mającej umożliwić posuwanie się ludzkości w kierunku "dobrego społeczeństwa":

1/ E. Fromm był zdecydowanym przeciwnikiem teorii postępu. I to w każdej wersji: oświeceniowo-ewolucjonistycznej, zmodernizowanej /przyjmującej np. postać teorii społeczeństwa postindustrialnego/ czy też potoczniejszego mniemania, że rozwój nauki i techniki gwarantuje coraz lepsze rozwiązywanie ludzkich problemów. Teorie postępu w rozmaitych wariantach przyjmowały - jawnie lub milcząco - dwa założenia, zdecydowanie obce historiozofii Fromma: a/ postęp we wszystkich dziedzinach jest nieodwracalny i nie ma tym samym możliwości powrotu do fazy wcześniejszej lub, inaczej mówiąc, nie ma możliwości regresu; b/ proces "kumulacji wartości", który stanowi podstawę osądu i oceny ludzkiej historii, przebiega nieprzerwanie. Jest on przede wszystkim skutkiem rozwoju i upowszechniania wiedzy oraz jej praktycznych /zwłaszcza zaś technologicznych/ zastosowań. Istnieją zatem podstawy do optymistycznych oczekiwań.

Przypuszczam, że Fromm zgodziłby się z poniższym, syntetycznym ujęciem jego koncepcji historiozoficznych i poglądów na charakter procesu historycznego. Postępowi w sferze rozwoju ekonomicznego i nauki wcale nie musi towarzyszyć progres w innych dziedzinach, np. przyrost wolności ludzkiej, możliwość wszechstronnego rozwoju człowieka itp. I choć jest prawdą, że dzieje ludzkie oglądane w wielkim, historiozoficznym skrócie dostarczają empirycznych dowodów postępu /materiały poświadczające prawdziwość tej tezy znajduje Fromm głównie w owych analizach wielkich systemów religijnych/, to jednak proces społeczny nieuchronnie niesie ze sobą

9 M.in. "Beyond the Chains of illusion. My Encounter with Marks and Freud" /New York 1963/ i "Das Menschenbild bei Marx" /Frankfurt 1963/. Krytyczną analizę tego stylu interpretacji marksizmu przeprowadził S. Ranko w cytowanej wcześniej pracy.

10 E. Fromm zdecydował się na pozostanie w USA w 1933 r. /przebywał tam od 1932 r./.



sprzecznosci rozwojowe. Postęę osiągnięty w jakiegokolwiek dziedzinie jest kruchy, jego trwałość nie jest dana "ex natura" i zawsze istnieje możliwość regresu. Na przykład powstanie kapitalizmu, choć stanowiło wielki krok naprzód w dziedzinie narodzin indywidualności ludzkiej, niešlo ze sobą, w sytuacji masowego zagrożenia, pragnienie rezygnacji z wolności /"ucieczki od wolności"/. Stanowiło to psychospołeczne podłoże faszyzmu, którego zwycięstwo zaskoczyło znakomitą większością intelektualistów przekonanych o nieuchronnym triumfie idei liberalizmu. Także rosnąca specjalizacja i społeczny podział pracy, wpływający "per saldo" korzystnie na wydajność ekonomiczną, łatwo wchodzi w kolizje z możliwościami wszechstronnego rozwoju człowieka.

Z kolei rozwój środków masowego przekazu, stwarzając ogromne ułatwienia komunikacji międzyludzkiej sprawia, że pojęcie "ludzkości" przestaje być socjologiczną czy moralną abstrakcją, lecz równocześnie stwarza wielkie możliwości manipulacji propagandowej, mnożenia "sztucznych potrzeb" poprzez reklamę i kształtuje u odbiorców prymitywny hedonizm. Wielkie sukcesy człowieka w podboju natury stwarzają groźby zapaści ekologicznej całego globu i wyczerpania jego naturalnych zasobów. Właśnie współcześnie obserwujemy erupcję ubocznych skutków sukcesów technologicznych człowieka itp. Fromm w późniejszych swoich pracach - m.in. w "Mieć czy być" - uwzględniła szeroko wyniki analiz Klubu Rzymskiego, ruchów ekologicznych i "alternatywnej ekonomii" /np. E.F. Schumachera/. Stanowią one dodatkowe argumenty wykazujące naiwność teorii postępu w każdym jej wariancie. Lecz z drugiej strony Fromm nie zgadza się również z prognozami sugerującymi nieuchronność zagłady cywilizacji ludzkiej, np. wskutek wybuchu wojny atomowej lub zapaści ekologicznej. Zarówno teoria postępu, jak też katastrofizm, są formami fatalizmu. Oba te poglądy zniechęcają do praktycznego działania. Pierwszy przez swój niepoprawny optymizm, który znieczula i nie pozwala dostrzec rzeczywistych zagrożeń oraz sprzecznosci rozwojowych ludzkiej cywilizacji, drugi zaś czyni to poprzez sugerowaną wizję nieuchronnej katastrofy. Tym samym nie mogą one stanowić inspiracji i zachęty dla absolutnie niezbędnych współcześnie działań, mających na celu reformowanie instytucji społecznych i praktykowanych systemów wartości/11/.

2/ E. Fromm był zdecydowanym antybiologistą /czy ogólniej antynaturalistą/ w swoich poglądach na naturę człowieka. Jego prawdziwej istoty nie sposób jest zrozumieć - podobnie jak mechaniki rozwoju społecznego - poprzez wyłącznie odwołanie się do biologicznych cech gatunku ludzkiego. Jest oczywiście prawdą, że człowiek pod pewnymi względami stanowi "pródukcję" swoich przedludzkich poprzedników. Jego potrzeby biologiczne imperatywnie domagają się zaspokojenia. Jednak nie fizjologia ludzka czy też jej konflikty z kulturą represjonującą, tamującą swobodne zaspokajanie potrzebów biologicznych - jak chce Z. Freud - stanowią klucz do zrozumienia człowieka i jego historii/12/. Stanowi on bowiem swego rodzaju "kaprys natury". Ewolucja człowieka w porównaniu z innymi gatunkami biologicznymi poszła w kierunku wybitnej redukcji instynktownych, niewyuczonych wzorów zachowania. Człowiek posiada samoświadomość, rozum/13/ i specyficznie ludzkie potrzeby, których nie dzieli z żadnym innym gatunkiem zwierzęcym. Analiza sposobu zaspokajania, tylko dla niego obywatelskich potrzeb, stanowi właściwy klucz do zrozumienia natury ludzkiej. W kilku swoich pracach, m.in. w "The Sane Society" /1955/, E. Fromm wymienia następujące, specyficznie ludzkie potrzeby /w nawiasach podano

- 11 Interesujące jest pod tym względem podobieństwo poglądów autora "Buntu mas", Jose Ortega y Gasseta, z koncepcjami E. Fromma. /Por. Jose Ortega y Gasset: Bunt mas i inne pisma socjologiczne. Warszawa 1977/. Nader inspirującą uwagę na temat współczesnego stanu teorii postępu zawiera artykuł J. Jedlickiego: Idea postępu z perspektywy naszego czasu. "Kultura i społeczeństwo" 1985 nr 4.
- 12 Z. Freud: Kultura jako źródło cierpienia. /w:/ idem: Człowiek, religia, kultura. Warszawa 1967. Polemikę z tym stanowiskiem zawierają właściwie wszystkie ważniejsze prace E. Fromma.
- 13 Fromm odróżnia inteligencję /jest to zdolność manipulowania światem poprzez myślenie, którą posiadają również inne gatunki zwierzęce, zwłaszcza tzw. wyższe/ od rozumu /jest to świadomość ludzkiej - a więc wyjątkowej - sytuacji człowieka w świecie/.



"właściwe" i "niewłaściwe" sposoby ich zaspakajania/:

- potrzeba ustosuniowania się /miłość lub narcyzm/
- potrzeba transcencji /twórczość lub destrukcja/
- potrzeba zakorzenienia /braterstwo lub kazirodztwo/
- potrzeba tożsamości /indywidualizm lub konformizm stadny/
- potrzeba układu odniesienia i czoi /rozum lub irracjonalizm/

Tylko miłość, twórczość, braterstwo, indywidualizm i rozum stanowią "właściwe", "ludzkie" sposoby zaspakajania potrzeb ludzkiej natury. Pozostałe są patologicznymi sposobami rozwiązywania problemów specyficznych dla ludzkiej egzystencji. Przy tej okazji trzeba zwrócić uwagę na charakterystyczną dla Fromma dwuznaczność w pojmowaniu natury ludzkiej/14/. W pierwszym znaczeniu będzie to całokształt specyficznie ludzkich potrzeb, bez względu na sposób ich zaspakajania /"właściwy" lub "niewłaściwy"/. W drugim zaś tylko wartościowana pozytywnie /a więc miłość, twórczość, braterstwo, indywidualizm i rozum/ wypowiedź człowieka na wyznania jego egzystencji. Fromm w całej swej twórczości wyraża /zasem explicite/ przekonanie, że dla człowieka charakterystyczna jest tęsknota za "ludzkim" zaspakajaniem jego egzystenjalnych potrzeb. Zdaniem Fromma daje on temu wyraz w swych marzeniach sennych, baśniach, mitach, utopiach, a zwłaszcza w religiach humanistycznych. Inaczej mówiąc, człowieka charakteryzuje - przynajmniej potencjalnie - posiadanie dobrej, prospołecznej natury/15/. To właśnie przeświadczenie było jedną z przyczyn jego frontalnego ataku na etologiczny /lub ogólniej socjobiologiczny/ nurt refleksji nad ludzką kulturą, który przeprowadził on w "The Anatomy of Human Destructiveness" /1973/. /Rezultaty tej krytyki uwzględnia "Miec czy być"/16/. W etologii /np. w wersji K. Lorenza//17/ dostreżał Fromm repetycję biologizmu, naturalizmu oraz socjaldarwinizmu, a także empirycznie niezasadniony - jego zdaniem - pesymizm w ocenie ludzkiej natury i rzekomo charakterystycznych dla niej agresywnych - i zarazem nieusuwalnych - skłonności.

Następną ważną cechą antropologii Fromma jest odrzucenie relatywizmu kulturowego. Poniekąd implikuje go pojęcie natury ludzkiej, które zawiera w sobie nie tylko potrzeby specyficzne dla człowieka jako takiego, lecz również "właściwe", "ludzkie" sposoby ich zaspakajania. Przyjmując takie rozumienie natury ludzkiej, Fromm ma prawo powiedzieć, że przystosowanie do określonej kultury nie jest tożsame ze zdrowiem psychicznym, jeśli za jego model przyjęć statystyczną, przeciętną normę określonej populacji. Ma prawo powiedzieć również, że nerwica /a więc swego rodzaju "odmowa" przystosowania się jednostki do społeczeństwa/ bywa - niekiedy wyrazem zdrowia psychicznego, ponieważ grupa może praktykować niewłaściwy - z normatywnego punktu widzenia - system wartości/18/. Człowiek nie rodzi się niezapisaną kartą, na której społeczeństwo może kreślić dowolne wzory. Ma on naturę ludzką, która nie jest nieskończenie plastyczna.

Nietrudno zauważyć, że odrzucenie relatywizmu kulturowego spełnia też w koncepcjach Fromma jeszcze jedną doniosłą funkcję - podbudowuje teoretycznie jego ambicje utopistyczne. Jeśli istnieją niezbywalne potrzeby natury ludzkiej i "ludzkie" sposoby ich zaspakajania, to ma

- 14 J. Sowa: Niektóre definicje zdrowia psychicznego. /w:/ Moralność i społeczeństwo. Księga jubileuszowa dla M. Ossowskiej. Warszawa 1969.
- 15 Stanowisko to charakteryzuje wszystkich psychologów akcentujących rolę samourzeczywistnienia w ludzkim zachowaniu /oprócz Fromma należy do tej grupy zaliczyć A. Masłowa, C.W. Rogersa, K. Horney, K. Dąbrowskiego/. /Ch.N. Cofer, M.H. Appley: Motywacja: teorie i badania. Warszawa 1972, s. 13/.
- 16 Popularyzacją niektórych wątków tej pracy jest artykuł E. Fromma "Charakter a agresja". Współczesny stan dyskusji na temat socjobiologii przedstawia A. Urbanek "Między egoizmem, altruizmem i agresją: spór o socjobiologię" /w:/ Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych. Pod red. S. Nowaka./Warszawa 1984/, zaś dyskusje o agresji ludzkiej E. Aronson w książce "Człowiek - istota społeczna" /Warszawa 1978, s. 5/.
- 17 K. Lorenz: Tak zwane zło. Warszawa 1972.
- 18 E. Fromm: Psychoanaliza i religia. /w:/ E. Fromm: Szkice z psychologii....



niewątpliwie uzasadnienie praca wyobraźni i eksperymenty mające na celu wytworzenie takiego kształtu organizacji społecznej, który byłby z ową naturą zgodny. Słowem, wysiłki budowy "dobrego", "zdrowego" społeczeństwa.

Pojęcie "natury ludzkiej" jest dla Fromma również czymś w rodzaju osi konstrukcyjnej, służącej budowaniu innych, kluczowych kategorii jego antropologii filozoficznej. Przy jej pomocy Fromm konstruuje swoje teorie charakteru społecznego, religii, miłości oraz postawy "być". Nie jest oczywiście moim zadaniem bardziej szczegółowy rozbiór tych kategorii ani też drobiazgową analizę ewolucji poglądów Fromma. Ograniczę się więc w tym miejscu do zasygnalizowania kwestii – moim zdaniem – najistotniejszych.

Redukcja instynktownych form przystosowania do środowiska, wyraźnie obserwowalna, gdy przesuwamy się w górę drabiny filogenetycznej /szosególnie widoczna u człowieka/, rodzi potrzebę znalezienia innych sposobów adaptacji, które wypełniają "lukę" spowodowaną brakiem niewyuczonego behawioru. U ludzi taką funkcję spełnia c h a r a k t e r s p o ł e c z n e y. Fromm określa go w następujący sposób: "charakter społeczny obejmuje tylko wyselekcjonowane rysy, zasadnicze jądro struktury charakteru większości członków grupy, które rozwinęło się jako rezultat podstawowych doświadczeń i sposobu życia wspólnego tej grupie"/19/. Pojęcie charakteru społecznego ma u Fromma dwa aspekty: po pierwsze chodzi o zachowania wyuczone /przeciwstawione instynktownym/, zaś po drugie o zachowania wspólne całemu grupom społecznym i związane z praktykowanymi przez nie systemami wartości. Bliskoznacznikami terminu "charakter społeczny" jest dla Fromma pojęcie "osobowości" i "orientacji". Tak więc, gdy analizuje on genezę niemieckiego faszyzmu, szczególną rolę w jego wyjaśnieniu odgrywa pojęcie "osobowości autorytarnej" /wraz z typową dla niej potrzebą podporządkowania się silnej władzy/.

W socjologicznych analizach współczesnych społeczeństw zachodnich wiele miejsca zajmuje charakterystyka "orientacji merkantylnej" /marketing personalisty/. Jednostki tej orientacji cechuje przeżywanie własnego życia jako towaru, który można sprzedawać zyskownie na "rynku osobowości" itp.

Brak genetycznego zterminowania behawioru u człowieka. /lub przynajmniej wydatne ograniczenie owej determinacji/ rodzi dla niego następną ważną konsekwencję. Jest on – i być musi – istotą religijną. Religiję pojmuję Fromm w nader specyficzny sposób, odbiegający od potocznego, jak też odmienny od konotacji nadawanej temu terminowi przez większość religioznawców. Nie chodzi tu o wiarę w istnienie, transcendentnych wobec świata psychicznego i fizycznego, istot wpływających na ludzkie losy i rzeczywistość, lecz o każdy system myśli i działań podzielanych przez pewną grupę, która dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu ości/20/. Religiami w tym rozumieniu są również ideologie, poglądy o sdecydowanie świeckim /czy nawet ateistycznym charakterze/, w potocznym rozumieniu tego słowa. Zauważyć też trzeba, że Frommowskie pojęcie religii obejmuje również dwuznaczność analogiczna do pojmowania przezeń natury ludzkiej. Fromm traktuje czasem religię jako każdy sposób zaspokajania przez człowieka specyficznej dlań potrzeby układu odniesienia i ości, czasem zaś pojęcie religii ma u niego wyraźną, pozytywnie wartościującą konotację. Z pojęciem religii w drugim znaczeniu wiąże się "właściwy", "ludzki" sposób zaspokajania jego egzystencjalnych potrzeb. W tym sensie – a contrario – Fromm pisał np. o "areligijnym" ethosie charakteryzującym praktykę życiową ludzi orientacji merkantylnej. U Fromma nie znajdziemy rozważań na temat dowodów istnienia Boga i jego możliwych atrybutów. Interesują go wyłącznie skutki akceptacji określonego systemu wierzeń, przekonań dla możliwości pełnego rozwoju potencji zawartych w naturze ludzkiej. Z tego punktu widzenia najważniejsze znaczenie ma klasyfikacja religii na dwa typy: autorytarne i humanistyczne. Religie autorytarne traktują człowieka jako istotę grzeszną, złą, niezdolną do tego, by własnym wysiłkiem osiągnąć dobro i poznanie. Odwrotnie jest z religiami humanistycznymi, które są pełne wiary w możliwości natury ludzkiej,

19 Idem: Ucioczka..., s. 259.

20 Idem: Szkice z psychologii..., s. 134.



w jej konstruktywne dyspozycje, w szanse osiągnięcia przez człowieka własnymi siłami twórczości, rozumu, braterstwa. Wielkimi przedstawicielami religii humanistycznych są dla Fromma: Budda, Konfucjusz, Lao-Tsy, Jezus z Nazaretu, wielcy mistycy średniowiecza, niektórzy przedstawiciele Oświecenia, socjaliści utopijni, K. Marks, A. Schweitzer, M. Gandhi itp./21/.

Podział na religie autorytarne i humanistyczne może przebiegać - rzecz jasna - wzdłuż pewnych systemów myślowych traktowanych zazwyczaj jako historyczna i teoretyczna całość. Elementy autorytarne w chrześcijaństwie reprezentuje np. św. Augustyn, przekonany głęboko o nieuleczalnej grzeszności człowieka i niemożliwości jego zbawienia bez pomocy instytucjonalnego Kościoła, zaś "humanistyczne" - Jezus z Nazaretu, głęboko wierzący w naturalną dobroć każdej ludzkiej istoty.

Pojęcie religii humanistycznej prowadzi nas do następnej, również ważnej dla Fromma kategorii, jaką jest miłość. Ujmując rzecz najbardziej zwięźle powiemy, że miłość - w jego ujęciu - to "postawa produktywna" wobec kogoś lub czegoś, zakładająca troskę, odpowiedzialność, poszanowanie i poznanie. Niezależnie od jej obiektu - można bowiem wyróżniać różne jej formy, np. rodzicielską, erotyczną, braterską - zawsze znajdujemy w niej wyżej wymienione cechy. Innymi słowami można powiedzieć, że postawa wobec świata - nazywana przez Fromma miłością - jest praktykowaniem religii humanistycznej. Czytelnik "Haben oder Sein" dostrzeże też bez trudu, że postawa "być" przeciwstawiana postawie "mieć" /analizowanej głównie na przykładzie orientacji merkantylnej/ kumuluje w sobie wszystkie treści i skojarzenia emocjonalne, związane z omawianymi powyżej kategoriami/22/. Tak więc terminy "miłość", "religia humanistyczna" i postawa "być" stanowią praktycznie synonimy.

3/ Trzecim wreszcie leitmotivem całej twórczości Fromma jest krytyka współczesnej cywilizacji przemysłowej /zwłaszcza w wariancie charakterystycznym dla najbardziej rozwiniętych przemysłowo społeczeństw kapitalistycznych/. Można powiedzieć, że diagnoza Fromma w różnych okresach pozostaje praktycznie taka sama. Zmieniają się co najwyżej egzemplifikacje i używana terminologia. W wizerunku kultury współczesnych społeczeństw przeważają zdecydowanie ciemne, zagrożone barwy. Tak więc dalekie są one od praktykowania wskazań religii humanistycznych. Dominuje w nich postawa "mieć", a więc materializm, prymitywny hedonizm. Pełny rozwój człowieka wciąż nie jest celem organizacji społecznej. Ludzie pozostają kółkami w maszynierii wielkich korporacji. Praktykowany system wartości określa ich dążenia. Są nimi: konsumpcja, sukces materialny, władza i niewybredna rozrywka. Co więcej, Fromm jest przekonany, że od momentu opublikowania "The Sane Society" /1955/ podstawowe dylematy współczesności wyraźnie się zaostrzyły. Ideologia wzrostu gospodarczego, wyszoku natury nie łążącej się z odleglejszymi skutkami, grozi wyczerpaniem się zasobów surowcowych i globalną zapaścią ekologiczną. Ludzkość, jako całość, tkwi w fałszywym paradygmacie myślenia przeraźliwie nieodpowiadającym wyzwaniom współczesności. Pojawia się ponadto groźba wybuchu wojny atomowej. Gdzie więc szukać ratunku?

Nietrudno dostrzec, że Frommowskie ujęcie procesu historycznego, jego antropologia filozoficzna i diagnoza współczesnej cywilizacji, posiadają pewien wspólny mianownik. Podbudowują one teoretycznie jego

21 Zauważyć trzeba, iż Frommowska koncepcja religii humanistycznej przypomina pod wieloma względami etykę czci dla życia w ujęciu A. Schweitzera /1875-1965/, a także utopijną gnozę E. Blocha /1885-1977/. Prace obu tych myślicieli doskonale znał E. Fromm. Dają się również dostrzec pewne analogie między "teorią krytyczną", działającą na rzecz "interesu emancypacyjnego" ludzkości /rozwijali ją m.in. M. Horkheimer i J. Habermas/, a pojęciem religii humanistycznej /o problemach tych piszą S. Rainko i Z. Krasnodębski. /w:/ J. Habermas: Teoria i praktyka. Wybór pism. Warszawa 1983/. Ograniczam się w tym miejscu do zasygnalizowania problemu zastępującego z pewnością na obszerne, analityczne studium.

22 Zwłaszcza część 2 niniejszej książki.



wysiłki skonstruowania utopii "dobrego społeczeństwa"/23/. Odrzucenie którejkolwiek ze scharakteryzowanych wcześniej koncepcji historyzoficzno-antropologicznych czyniłoby jego utopistyczną pracę zbędną albo też Fromm popadałby w logiczną sprzeczność z przyjętymi przez siebie twierdzeniami. Jest charakterystyczne, że z grona wybitnych przedstawicieli neopsychoanalizy/należy też do nich z pewnością K. Horney i H.S. Sullivan/ właśnie E. Fromm wykazywał najwięcej ambicji reformatora społecznego. Daje się to wyjaśnić - moim zdaniem - wpływem, który na jego twórczość wywarł marksizm i tradycja socjalistyczna. Tylko radykalne przekształcenie ekonomiczno-politycznych struktur istniejących społeczeństw stworzy warunki do powszechnego praktykowania wskazanej religii humanistycznych. Nie są tego w stanie uczynić moralne apele lub gabinety psychoanalityczne. Inaczej mówiąc, tylko radykalne zmiany ekonomiczno-polityczne umożliwią realizację postawy "być" /orientacji produktywnej, miłości itp./.

"Mieć czy być" nosi podtytuł "Duchowe podstawy nowego społeczeństwa" i dwie pierwsze części tej pracy, zawierające analizy antropologiczne oraz diagnozę stanu współczesnych społeczeństw, przygotowują niejako prezentację utopii. Zajmuje ona trzecią część książki. "Mieć czy być" - wzmiankowałem o tym wcześniej - nie jest pierwszą utopistyczną pracą w dorobku Ericha Fromma. W "The Sane Society" /I wyd. 1955/ znajdujemy rozbudowaną wizję "dobrego społeczeństwa"/24/. Co więcej, książka ta jest kompozycyjnym "bliźniakiem" "Mieć czy być" /prezentację utopii poprzedzają analizy antropologiczne i socjologiczne/, zaś jej pozytywne rozwiązania idą w podobnym - zasadniczo - kierunku. Wątek utopistyczny jest też obecny w innej, późniejszej pracy Ericha Fromma "The Revolution of Hope" /1968/, pisanej pod wyraźnym wpływem studenckiej kontestacji. W momencie ukazania się "The Sane Society" należało raczej do wyjątków. Był to bowiem czas szczytowej popularności książek G. Crwella i koncepcji końca wieku ideologii /ich szczególną formę stanowią przecież utopie społeczne//25/. Dopiero rozwój futurologii, planowania społecznego i działalności tzw. alternatywnych ruchów społecznych /kontestacja studencka, "zieloni", ruchy feministyczne/ przyniosły ożywienie myśli utopistycznej/26/. W "The Sane Society" Fromm opowiedział się za pewną wersją socjalizmu, którą nazwał "socjalizmem wspólnotowym" /communitarian socialism/. Jego zdaniem nie odkrywa on nowych prawd. Fromm powtarza zresztą za M. Gandhim, że ludzkość najbardziej potrzebuje konsekwentnego wcielenia w życie prawd skądinąd znanych od dawna religiom humanistycznym, niż zaś nowych odkryć. Ważną rolę inspiracyjną dla wypracowanej przez Fromma wizji "communitarian socialism" odegrał socjalizm utopijny XIX wieku, zwłaszcza zaś koncepcje fabian i socjalistów gildyjnych/27/. Od nich przejął on idee demokracji przemysłowej /współzarządzenie i partycypacja/, samorządu terytorialnego, gradualizm /ewolucyjna, pokojowa droga do socjalizmu//28/ i radykalizował je. Natomiast marksistom zarzucił Fromm przecenianie znaczenia zmian w sferze własności i w ogóle czynników ekonomicznych w organizacji socjalizmu/29/.

23 Przez "utopię" rozumiemy tutaj całościową wizję społeczeństwa przedstawioną zastającą rzeczywistości i służącą jej krytyce. Takie jej pojmowanie nie przesądza, czy /i w jaki sposób/ jest ona realizowalna.

24 Jej wynikliwą analizę daje J.E. Scharre w "Escape from authority" /New York 1967/.

25 J. Szaacki: Spotkania z utopią. Warszawa 1980, s. 184.

26 A. Jawłowska: Drogi kontrkultury. Warszawa 1975; G. Picht: Odwaga utopii. Warszawa 1981; J. Szaacki: Spotkania..., s. 184-201.

27 Była to umiarkowana, pokojowa wersja brytyjskiego anarchizmu, poszerzająca pod wpływem kontynentalnego anarchosyndykalizmu. Pewne przybliżenie do koncepcji socjalistów gildyjnych daje "Droga do socjalizmu" B. Russella /Warszawa 1935, I wyd. 1919/. O koncepcjach socjalistów gildyjnych pisali S. Ehrlich w "Fabiane i socjaliści gildyjni" /"Studia Filozoficzne" 1976 nr 2/.

28 Nie znajdziemy u Fromma odwołań do "antyrewolucyjnej" twórczości S. Arena i C.R. Poppera, choć ich prace są mu doskonale znane.

29 Jest to pogląd nader dyskusyjny. O problemach tych piszą: Własność, gospodarka a prawo. Studia o marksistowskiej teorii własności. Pod red. S. Kozyr-Kowalskiego. Warszawa 1977; S. Ehrlich: Oblicza pluralizmów. Warszawa 1980, s. 6.





Charakteryzując najbardziej ogólnie zawartość "utopistycznej" części "The Sane Society", należałoby powiedzieć, że jej autor dążył do zaprojektowania takiej struktury polityczno-ekonomiczno-kulturalnej społeczeństwa, która maksymalnie sprzyjałaby ludzkiej samorealizacji, a więc pełnemu ujawnieniu się prawdziwych cech jego dobrej natury. Fromm nie miał żadnych wątpliwości, że "dążenie do umysłowego zdrowia, do szczęścia, miłości, produktywności tkwi w każdym człowieku, który nie urodził się jako umysłowy i moralny idiota"/30/. Realizacji tych nadrzędnych wartości ma sprzyjać m.in. reorientacja podstawowego celu produkcji, którym ma przestać być maksymalizacja zysku na rzecz ludzkiego samourzeczywistnienia. Uderzającym rysem utopii Fromma jest próba oparcia organizacji społecznej na małych grupach /face to face group/, "usamorządzenia" społeczeństwa poprzez odjęcie państwu wielu jego dotychczasowych funkcji. Przejąłby je samorząd lokalny /jest to transpozycja idei własności municypalnej/ oraz rozbudowane współzarządzanie w zakładach pracy. Jednostka - zdaniem autora "The Sane Society" - uzyskuje pełną wagę swego ludzkiego istnienia tylko w małych grupach. Musi to więc brać pod uwagę organizacja "dobrego społeczeństwa". W konsekwencji Fromm proponuje m.in. parcelację wielkich zakładów pracy /nie powinny one zatrudniać więcej niż tysiąc pracowników/, choć nie posuwa się on - i to zapiszmy mu na plus - do rezygnacji z przemysłowego wytwarzania dóbr. Holatywnie mniejszy nacisk kładzie na zmiany formalnego tytułu własności, o wiele większy zaś na radykalną demokrację przemysłową. Proponuje Fromm stopniową, pokojową drogę urzeczywistnienia "dobrego społeczeństwa". Prawdziwy radykalizm polega - jego zdaniem - nie na tempie zmian, lecz na ich konsekwencji.

Ważnym składnikiem utopii Fromma jest postulat utworzenia ogólnoswiatowego zarządu, który podjąłby się rozwiązania palących problemów naszego globu /m.in. powszechne rozbrojenie, nędra w krajoch trzeciego świata/. "Our dangers are war and robotism" powtarza wielokrotnie Fromm. Szanse wprowadzenia w życie tej utopii są niewielkie, lecz trzeba uczynić wszystko, by ją urzeczywistnić.

Podstawowe wątki problemowe - i próby ich rozwiązań - zawarte w "The Sane Society" przejmują "Mieć czy być?". Była ona zresztą w intencjach Fromma jej świadomą kontynuacją. Trudno jednak "Mieć czy być?" traktować po prostu jako repetycję twierdzeń jej poprzedniczki, ponieważ dostrzec w niej można pewne charakterystyczne przesunięcia akcentów i nowe wątki problemowe. Przede wszystkim konstatuje Fromm zaostrzenie się podstawowych problemów ludzkości, w porównaniu z okresem opublikowania "The Sane Society". Na sformułowanie tego sądu przez Fromma wpłynęła bez wątpienia lektura raportów Klubu Rzymskiego. Ludzkości zagraża zniszczenie biosfery wskutek rabunkowej eksploracji środowiska przyrodniczego. Aby przeżyć, musi ona zmienić orientację z "mieć" na "być". Swoje propozycje nazywa Fromm nie "współnotowym socjalizmem", lecz "humanizmem" czy "radykalnym humanizmem". Ponadto zwraca uwagę jego zainteresowanie tzw. alternatywnymi ruchami społecznymi, które rozwinęły swą działalność już po ukazaniu się "The Sane Society"/31/.

Nie wyczerpałem z pewnością wszystkich różnic między tymi dwiema książkami. Chciałem natomiast zwrócić uwagę na to, że propozycje reformatorskie Fromma składają się na zjawisko, które - moim zdaniem - nazwać można utopią nieklasyczną /lub też utopią nowoczesną/. Oczywiście przeciwstawianie jej utopii "nieklasycznej" /"starej"/ może mieć jedynie względny, nieabsolutny charakter. Specyfika utopii nieklasycznej /nowoczesnej/ w wydaniu "The Sane Society" i "Mieć czy być?" daje się ująć następująco:

1/ Przede wszystkim, gdy zestawimy utopistyczną twórczość Fromma z klasycznymi dziełami tego gatunku /w tym także z większością utopii XIX wieku/, uderza w oczy dynamizm i "niestatyczność" wizji dobrego społeczeństwa w jego ujęciu. Inaczej mówiąc, cechuje go podejście historycyistyczne, uwzględniające zmienność i rozwojowość naszej cywilizacji. Wielcy utopiści poprzednich wieków nie wątpili, że odkrywają prawdziwy - i przez to wieczny i niezmienny - porządek rzeczy. Po wprowadzeniu w

30 E.Fromm: The Sane Society. New York 1955, s. 275.

31 Wymownym wyrazem nadziei Fromma związanych z działalnością tzw. ruchów alternatywnych była jego "The Revolution of Hope".



zycie ich odkryć następuje koniec ludzkiej historii i nie ma już miejsca na dalsze - zwłaszcza zasadnicze - przemiany/32/. Niejako pochodną statyczności wizji w ich ujęciu - o ile mi wiadomo, raczej rzadko analizowaną - jest jej s z o z e g ó ł o w o ś ć: tak np. E. Cabet czy R. Owen nie mają wątpliwości, jak powinni być ubrani mieszkańcy zaprojektowanych przez nich społeczeństw. Szczegółowo i nie pomijając detali przewidziane miejsce dla wszystkich jednostek, nie wyłączając żadnego z ważniejszych momentów ich życia. Nie chodzi tu o charakterystykę dawnego utopizmu, lecz o wydobycie pewnych jego cech, które różnią go zasadniczo od wizji "The Sane Society", "The Revolution of Hope" i "Mieć czy być?", a także w ogóle z aksjologią Fromm'a pogodzić się nie dają. Fromm był głęboko przekonany, że odkrywa "prawdziwy porządek społeczny", zgodny z wymaganiami ludzkiej natury, który nie jest jednak raz na zawsze dany i pozbawiony elementów ewolucyjnych. "Zdrowe społeczeństwo" nie załatwia ras na zawsze problemu "human growth" i jego urzeczywistnienie byłoby tylko radykalnym krokiem naprzód, punktem zwrotnym w rozwoju gatunku ludzkiego, w żadnym zaś przypadku końcem ludzkiej historii. Te właśnie ważne cechy utopizmu Fromm'a sprawiają, iż nie trafia w niego argumentacja przeciwko melioryzmowi społecznemu, zawarta w "Notatkach z podziemia" F. Dostojewskiego, jednej z najołniejszych książek antyutopistycznych w literaturze światowej.

2/ Frommowskie "zdrowe społeczeństwo", zorientowane na "być", jest utopią socjologiczną i zarazem utopią ludzkiej samorealizacji/33/. Fromm stara się odpowiedzieć na pytanie, jak należy zaprojektować instytucje ekonomiczne, polityczne i kulturalne, by maksymalnie sprzyjały one ludzkiemu samourzeczywistnieniu, nie zaś zwiększeniu wydajności, efektywności ekonomicznej itp. To właśnie pytanie i jego uszeregowanie organizacyjną i problematyzującą ośrodek jego reformatorskich propozycji. Frommowi - o czym już pisałem - zdecydowanie obca jest wiara w dobroczynne, s definiacji, skutki rozwoju nauki i jej technologicznych zastosowań. W tym sensie można powiedzieć, że jego koncepcje stoją w zdecydowanej opozycji wobec stylu myślenia, który nazwać można utopią technologiczno-socjetyczną /jej prototypem w naszej kulturze była "Nowa Atlantyda" F. Bacon'a wydana po raz pierwszy w 1927 roku/. Ten sposób ujmowania problemu charakterystyczny dla Fromm'a stanowi również - moim zdaniem - o nowoczesności /nieklasycyzacji/ jego utopii.

3/ Trzecią wreszcie, charakterystyczną cechą twórczości utopijnej Fromm'a są jego nawiązania do ustaleń współczesnej nauki. W tym sensie utopia "być" jest utopią "naukową", bowiem jej autor obficie wykorzystuje prace z dziedziny szeroko rozumianej humanistyki. Wspominałem wcześniej o nawiązaniach Fromm'a do kolejnych raportów Klubu Rzymskiego, o jego polemikach z socjologicznym nurtem refleksji o człowieku. Fromm pozostał także z prac wielu ekonomistów, socjologów i psychologów społecznych. Trudno jest bowiem współcześnie zgłaszać poważne propozycje reformatorskie, ignorując ustalenia najnowszej nauki, czego był on doskonale świadom. W tym również upatruję kolejny rys "nowoczesności" jego utopii.

"Mieć czy być?" wywoła zapewne u czytelnika szereg rozmaitych obiekcji i wątpliwości, tak jak wywołuje je u piszącego niniejsze. Niektórym z nich choć poświęcić kilka zdań:

1/ Fromm, będąc zdeklarowanym protagonistą postawy "być" /przeciwstawionej orientacji na "mieć"/, zdaje się zapominać o pozytywnej "par saldo" roli, którą spełnił kapitalizm w rozwoju ludzkiej kultury. A przecież znakomite analizy jego "Ucieczki od wolności" traktowały o pozytywnej roli kapitalizmu w procesie narodzin wolności i indywidualności ludzkiej/34/. Zapomina też o wpływie, jaki wywarł kapitalizm na powstanie nowoczesnej techniki i nauki. Fromm praktycznie ignoruje problem materialnego zaplecza praktykowania postawy "być". Adresatem jego książki jest głównie czytająca publiczność najbogatszych społeczeństw kapitalistycznych. Dlatego też jego atak na postawę "mieć" w innych, uboższych

32 Nie znaczy to jednak, że "stacyjność" i "nierewolucyjność" jest nieobecna w ogóle w utopiach powstałych w XX wieku.

33 J. Szaacki: Spotkania..., s. 191; idem: Współczesna utopia. "Twórczość" 1974 nr 5.

34 Pod tym względem analizy Fromm'a z "Ucieczki od wolności" przypominają fragmenty "Manifestu Komunistycznego" K. Marksa i F. Engelsa.

regionach naszego globu, zabrzmięć może nieco egzotycznie. A jednak, aby "być" trzeba "mieć". Zauważmy też, że postawa "mieć" może /w pewnych granicach/ rodzić pozytywne społecznie skutki, np. pragnienie sławy – i po prostu próżność – bywa istotnym motywem twórczości naukowej, zaś dążenie do materialnych korzyści wpływa korzystnie na uwzględnianie preferencji konsumenta itp. Argumenty potwierdzające prawdziwość tych twierdzeń od dawna są znane dzięki pracom utylitarystów. Fromm nie bierze ich jednak pod uwagę. Można powiedzieć, że jako moralista ma prawo do jednostronności. Jednostronność pozostaje jednak jednostronnością.

2/ Podobne obiektywne budzi krytyka kultury masowej dokonana przez Fromma. Jest oczywiście prawdą – prawdą powtarzaną aż do znudzenia – że kultura masowa stymuluje postawy konsumpcyjne, dostarcza ogłupiającej rozrywki, jest często środkiem manipulacji politycznej, wulgaryzuje treści wyższej kultury itp. Jest jednak również prawdą, że środki techniczne, którymi dysponują współczesne mass media stwarzają szanse – i to szanse faktycznie realizowane – demokratyzacji kultury, rzetelnej informacji/35/. Fromm zdaje się nie brać tego pod uwagę. Powtórzmy więc: jako moralista ma on prawo do jednostronności. Jednostronność pozostaje jednak jednostronnością.

3/ Niezależnie od mojej oceny trafności rozwiązań instytucjonalnych, które proponuje Fromm w swym "dobrym społeczeństwie", pozostaje kwestia jego urzeczywistnienia. Któż więc ma go wprowadzić w życie? Jeśli nie odpowiem konkretnie na to pytanie, koncepcje Fromma pozostaną utopią w potocznym znaczeniu tego słowa, a więc mrzonką, iluzją. Otóż zdaje się, że Fromm apeluje do "wszystkich ludzi dobrej woli", a więc praktycznie do nikogo. Utopia Fromma nie jest związana z żadnym "poważniejszym" ruchem politycznym/36/. Pozostaje jednak wpływ jego publikacji na budzenie świadomości kryzysu współczesnej kultury i potrzeby globalnych rozwiązań w tej dziedzinie. Ponadto krytyka utopizmu za jego "utopijność" ma tę podstawową wadę, iż nie uwzględnia "skutków ubocznych" oddziaływania twórczości utopistycznej i działalności "przegrywanych" ruchów społecznych. Na przykład kontestacja studencka przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych choć nie zrealizowała swoich maksymalistycznych postulatów, wpłynęła na ukształtowanie się ruchów ekologicznych, te zaś stały się już znaczącym elementem systemów politycznych niektórych państw Europy Zachodniej/37/. Może więc coś podobnego przydarzy się tej książce?

35 A. Kłosowska: *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa 1964; E. Fromm: *Duch czasu*. Warszawa 1965.

36 Pomiłam popularność Fromma wśród niektórych odłamów kontestacji studenckiej w USA i Zachodniej Europie. Nie była ona jednak porównywalna z twórczością H. Marcuse.

37 S. Magala: *Kontrkultura i kontestacja po latach*. "Zdanie" 1983 nr 3.

# COLLOQUIA COMMUNIA

Dwumiesięcznik

## KOLEGIUM REDAKCYJNE:

Piotr BOITUĆ, Paweł DUDZIAK, Mirosław CHALUBIŃSKI /przewodniczący/, Jan GABLIICKI, Ewa KOCHAN, Jerzy KOCHAN, Jerzy KOLARZOWSKI, Andrzej KOWALCZYK, Aleksander T. LAZARSKI, Andrzej MAŁKIEWICZ, Jarosław PACHOWSKI, Ładusz POPLAUSKI, Roman PLUTA, Jacek RACIBORSKI, Wojciech SADY, Cezary SIKORSKI, Jerzy SZCZUPACZYŃSKI

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

Joanna KARPOWICZ, Aleksander T. LAZARSKI /sekretarz/, Jerzy SZCZUPACZYŃSKI /redaktor naczelny/, Bogna WIDŁA. W pracach zespołu uczestniczy przewodniczący Kolegium Redakcyjnego Mirosław CHALUBIŃSKI.

## Redaktor zeszytu:

Paweł KARPOWICZ

## Opracowanie graficzne:

Jerzy ZGORZELSKI

Pismo wydawane pod patronatem Rady Naczelnej ZSP.

Adres redakcji: Warszawa 64, ul. Krakowskie Przedmieście 24, pok. 214,  
tel. 26-39-62, 20-03-81 w. 547. Uniwersytet Warszawski /Mały Dziedziniec/.

Numer wydany przy współpracy Wydziału Propagandy RN ZSP.

