

ERICHA FROMMA INTERPRETACJE MARKSIZMU

Erich Fromm (ur. 1900) należy do czołowych przedstawicieli współczesnego nurtu psychoanalitycznego na Zachodzie. Jego zainteresowanie marksizmem datuje się od bardzo dawna; co najmniej od okresu współpracy z Instytutem Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem (M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse i inni) na przełomie lat trzydziestych. W pracach swych podejmuje niejednokrotnie próbę zastosowania narzędzi teorii marksistowskiej do rozwijanej przez siebie wersji psychoanalizy. Nie obywa się to jednak bez równoczesnych prób interpretacji i krytyki poszczególnych partii marksistowskiej doktryny. Wydobyć i zrekonstruować te wątki interpretacyjnych i krytycznych poświęcony będzie właśnie niniejszy szkic.

1. O pojęciu alienacji

Pojęcie alienacji jest podstawowym narzędziem badań Fromma nad osobowością człowieka XX wieku. Jeśli we wcześniejszych pracach, np. w *Ucieczce od wolności* (*Escape from Freedom*, 1941), pojawia się ono raczej sporadycznie i tylko sygnalizuje problematykę przyszłych badań, to w pracy pt. *Zdrowe społeczeństwo* (*The Sane Society*, 1965) — głównym, jak dotąd, teoretycznym dziele Fromma, najpełniej i najdojrzałej eksponującym idee jego psychoanalizy humanistycznej — urasta już do rangi podstawowej kategorii. Podejmując jednak zagadnienie alienacji i jej przejawów w życiu współczesnych społeczeństw, nie sposób było pominąć kwestii stosunku do Marksa

i jego pojęcia alienacji wprowadzonego w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* Fromm jest tu zresztą w pełni świadom swych intelektualnych zobowiązań. Oświadcza przeto niejednokrotnie, że pojęcie alienacji, jakim operuje, jest nie tylko pochodzenia marksowskiego (i heglowskiego), lecz jest wprost pojęciem marksowskim, zaadaptowanym jedynie do specyficznych warunków cywilizacji wieku XX i odpowiednio poszerzonym o pewne nowe wymiary. Autor *Zdrowego społeczeństwa* chce więc, jak widać, na materiale współczesnych społeczeństw kapitalistycznych, zwłaszcza społeczeństwa amerykańskiego, kontynuować typ analiz i dociekań zapoczątkowany przez Marksa w *Rękopisach* w odniesieniu do kapitalizmu XIX wieku, nie wykraczając zasadniczo poza treść ukonstytuowanego tam pojęcia alienacji.

Zobaczymy zatem, jak wygląda realizacja tego przedsięwzięcia i w jakim stosunku pozostaje użyty tu aparat pojęciowy do analogicznego aparatu Marksa.

W licznych tekstach Fromma czytamy, że pod pojęciem alienacji ukrywa się pewien defekt osobowości człowieka epoki społeczeństw industrialnych, w szczególności społeczeństw industrialnych w wydaniu kapitalistycznym. Idzie przy tym o defekt społecznie uwarunkowany, tzn. mający swe źródła w strukturze stosunków społecznych, nie zaś w takich czy innych schorzeniach organicznych. Marks i Freud rozpatrywali więc ten sam zasadniczo fenomen z zakresu patologii osobowości ludzkiej. Różnica między nimi — sądzi Fromm — polega jedynie na tym, że Freud ogranicza się do przypadków patologii indywidualnej, Marks natomiast bada patologię społeczną, tzn. będącą udziałem nie tylko jednostek — u których może się przejawiać w mniej lub bardziej ostrej formie — lecz grup i warstw społecznych, a nawet całych społeczeństw.

Pomijając zasadniczą błędność takiej interpretacji marksowskiego pojęcia alienacji (o czym będzie mowa niżej), podkreślimy, że i wspomniana tu różnica sięga znacznie głębiej. Freud nie jest świadom społecznych uwarunkowań i społecznych uwikłań badanych przez siebie nerwic; upatruje w nich rezultat stłumienia popędów związanych ze sferą seksualną lub instynktem



agresji, wynik fiksacji określonych faz w rozwoju indywidualnym lub regresji do nich itd. W zakresie etiologii nerwic rejestruje więc pewien mechanizm o charakterze pozahistorycznym i pozaspółcznym, do którego realizacji historia i życie społeczne dostarczają tylko okazji. Zjawiska społeczne i kulturowe tłumaczy na język biologii i fizjologii. W tym się przejawia właściwa psychoanalizie Freuda mistyfikacja, którą z uporem i skutecznie piętnują współczesne nurty psychoanalizy kulturowej związane z nazwiskami Karen Horney i Harry'ego S. Sullivana. Psychoanaliza humanistyczna Fromma wśród tych nurtów się właśnie sytuuje. A do jej osobliwości należy fakt, że postuluje potrzebę odwołania się w badaniach psychoanalitycznych do metod i narzędzi pojęciowych materializmu historycznego.

Pojęcie alienacji jest więc pojęciem z zakresu psychopatologii i psychiatrii. Taki jest pogląd Fromma. I takie stanowisko przypisuje on też Marksowi.

W rozprawie zatytułowanej *Marкса pojęcie człowieka (Marx's Concept of Man, 1961)*, która ukazała się we wspólnym zbiorze z przetłumaczonymi na język angielski przez T. B. Bottomore'a *Rękopisami* Marksa, podejmuje Fromm m.in. próbę ogólnej charakterystyki marksowskiego pojęcia alienacji. Charakterystykę tę odnosi przy tym także do swojej własnej koncepcji alienacji. A oto główne rysy tej koncepcji.

Alienacja polegać ma przede wszystkim na poczuciu obcości, jakiego doświadcza człowiek wobec świata, tj. przyrody, innych ludzi i samego siebie. Jego przejawem jest bierny, receptywny stosunek do świata. Szczególnym przypadkiem tej sytuacji jest stosunek do własnych wytworów, w których człowiek nie rozpoznaje siebie jako twórcy, czyli jako bytu aktywnego. To nie on panuje nad wytworami, lecz wytwory panują nad nim. Termin „wytwory” należy tu przy tym rozumieć szeroko. Obejmuje on również stosunki i sytuacje społeczne. Drastycznym potwierdzeniem tego wątku koncepcji Marksa jest dziś według Fromma sytuacja, w jakiej znalazła się ludzkość w stosunku do broni nuklearnej. Jeszcze jaskrawszym przejawem alienacji w odniesieniu do wytworów jest akt bałwochwalstwa, tj.

czci oddawanej przez człowieka własnym swoim dziełom, jak to widać na przykładzie religii, stosunku do państwa w systemach totalitarnych typu faszystowskiego itd. Mając na względzie tę okoliczność Fromm oświadczy, że genetyzacja pojęcia alienacji szukać należy wręcz w Starym Testamencie.

Innym, nader istotnym rysem zjawiska alienacji jest zastępowanie ludzkich doświadczeń ich rzeczowymi reprezentacjami. Co Fromm ma tu na myśli, wyjaśni się rychło, jeśli odwołamy się za nim do pewnych ilustracji. Otóż mogę myśleć o uczuciu nie doświadczając go. Podobnie mogę mówić o uczuciu, jak też posługiwać się inną symboliką stosowaną zazwyczaj dla wyrażenia i przekazania określonych stanów uczuciowych — nie doznając wcale tych stanów. Nie ma autentycznych doświadczeń, pozostają tylko słowa i symbole. A ponieważ język i symbole są wytworem ludzkim, przeto mamy tu do czynienia z jeszcze jednym przejawem alienacji, która jest udziałem właśnie świata wytworów.

Dalszy moment składowy omawianego zjawiska — a może jest to tylko inne językowe wyrażenie jego momentów już wspomnianych — dałby się ująć następująco: istnienie nie realizuje istoty. W języku Hegla i młodego Marksa jest tu wyrażona myśl, że warunki istnienia zbiorowego i indywidualnego mogą nie stwarzać dostatecznego pola dla realizacji potencji tkwiących w naturze ludzkiej, a nawet mogą realizację tę hamować i deformować. Myśl ta musi być szczególnie bliską sercu Fromma, jeśli zważyć, że cała jego analiza rozmaitych przejawów alienacji i innych ujemnych zjawisk w życiu współczesnych społeczeństw oparta jest na założeniu, że cywilizacja współczesna blokuje realizację podstawowych potrzeb i możliwości natury ludzkiej.

Przejdźmy do krótkiego przeglądu wspomnianych przejawów alienacji. Podstawowym źródłem informującym o stanowisku Fromma w tej kwestii jest dla nas tutaj wzmiankowana już praca *Zdrowe społeczeństwo*.

Fromm śledzi zjawisko alienacji na przykładzie położenia robotnika, menażera, właściciela przedsiębiorstwa, w odniesieniu do procesu konsumpcji, stosunków międzyludzkich i wreszcie

stosunku człowieka do samego siebie. Ta ostatnia sprawa zasługuje na szczególną uwagę i jest zresztą wyeksponowana przez samego autora. Otóż alienacja człowieka w stosunku do samego siebie przejawia się co najmniej w trzech następujących momentach: w pojawieniu się tzw. orientacji rynkowej (*marketing orientation*), w upowszechnieniu „bilansowej” koncepcji życia oraz w rutynizacji i represji podstawowych problemów ludzkiego istnienia. Orientacja rynkowa, której pełna analiza zawarta jest we wcześniejszej pracy Fromma pt. *Człowiek dla samego siebie* (*Man for Himself*, 1947), polega na traktowaniu własnej osobowości jako towaru, co pociąga za sobą takie manipulowanie jakościami osobowymi — poglądami, cechami charakteru itd. — aby zapewnić im jak najkorzystniejszy zbytny na „rynku osobowościowym”. Efektem tej sytuacji jest utrata identyczności z samym sobą. Pojawienie się „rynku osobowościowego”, obok zwykłego rynku towarowego, jest osobliwością kapitalizmu XX wieku. Zjawisko to nie było znane jego wcześniejszym fazom rozwojowym. Wiąże się ono z wkroczeniem na arenę historyczną tzw. warstw średnich, z rozrostem biurokracji i wszelkiego typu grup pełniących funkcje administrowania, zarządzania itp. Pojawienie się natomiast orientacji rynkowej, nadbudowanej nad tym zjawiskiem, wiąże się już bezpośrednio z przeniesieniem pojęcia wartości wymiennej na dziedzinie nie objęte produkcją towarową; wyrazem tego mogą być charakterystyczne dla prasy amerykańskiej ogłoszenia, informujące np., że równowartością naukowego tytułu doktora jest tyle a tyle dolarów, lub informacje prasowe — by wymienić szczególnie drastyczny przykład — obwieszczające, że w wypadku samochodowym przelało się krwi na taką a taką sumę dolarów. Podobny sens ma również nierzadko tam spotykany obyczaj podawania wartości wymiennej, czy raczej pieniężnego wyrazu tej wartości, jako jedyne go elementu opisowego rzeczy (mówi się np. o pięciodolarowych zegarkach, trzymilionowym moście itp.).

„Bilansowa” koncepcja życia polega z kolei na tym, że człowiek odnosi się do swego istnienia jako do *sui generis* przedsiębiorstwa; opartego na rozrachunku ekonomicznym, bilansujące-

go straty i zyski. Istnienie, tak jak przedsiębiorstwo, uznaje się za upadłe z chwilą, gdy pojawia się przewaga strat nad zyskami. Z upowszechnieniem takiej postawy wobec własnej egzystencji wiąże się zdaniem autora *Zdrowego społeczeństwa* wzrost liczby samobójstw w krajach rozwiniętego kapitalizmu.

Wreszcie represję świadomości podstawowych problemów egzystencjalnych śledzić można choćby na przykładzie stosunku współczesnego człowieka do takich zjawisk jego kondycji ludzkiej, jak cierpienie, tragedia i śmierć. Towarzyszy temu represja oryginalnego i autentycznego myślenia — przez nauczanie prawd gotowych, położenie nacisku na znajomość izolowanych informacji pozbawionych wewnętrznego związku, zburzenie ustrukturuwanego obrazu świata, dewaluację prawdy jako wartości itd. W cenie jest inteligencja pojmowana jako zdolność manipulowania rzeczami w celach praktycznych. Zdewaluowany jest natomiast rozum jako narzędzie rozumienia świata.

Odtworzyliśmy tu wszystkie bodaj główne punkty analizy Fromma odnoszące się do alienacji człowieka w stosunku do samego siebie. Postąpiliśmy tak nie tylko dlatego, że stanowią one jedną z piękniejszych kart jego twórczości. Szło nam przede wszystkim o pewien wniosek, który autor *Zdrowego społeczeństwa* wyprowadził zresztą *explicitie* ze swych analiz. Najbardziej wyalienowanym członem nowoczesnego społeczeństwa mieszczańskiego jest dlań mianowicie nie proletariatus, lecz warstwy średnie. W tym punkcie wnosi on, wedle swego mniemania, istotną korekturę i uzupełnienie do koncepcji marksowskiej. Proletariusz sprzedaje swą siłę roboczą, urzędnik obowiązany jest sprzedawać całą swą osobowość (opinie, uśmiech itd.). O ile osobowość jest bardziej intymną i zasadniczą częścią człowieka niż jego jakości fizyczne, o tyle też alienacja pierwszej jest groźniejsza niż alienacja tych drugich. Marks badał kapitalizm XIX-wieczny, w którym procesy alienacji osobowości nie wystąpiły jeszcze z całą mocą. Mógł dlatego nie dostrzec ich znaczenia. Inaczej natomiast rzecz się ma w warunkach współczesnego kapitalizmu z jego rozwiniętym „rynkiem osobowościowym” i orientacją rynkową.

Z analiz tych wynika również jednoznacznie, że Fromm trak-



tuje alienację jako przypadek psychiatryczny. Zrywa ona więź człowieka z samym sobą i otwiera go całkowicie na zewnątrz. Jest przeto komplementarna względem schizofrenii, która zamyka człowieka w jego własnym wnętrzu i zrywa więź łączącą go ze światem zewnętrznym. Nieprzypadkowo słowa „aliéné” (franc.) i „alienado” (hiszp.) są starymi określeniami psychicznie chorych, a termin „alienist” (ang.) — wciąż stosowaną nazwą lekarza chorób psychicznych.

Spór zasadniczy, jaki by należało podjąć z Frommem, dotyczy rozumienia i kwalifikacji marksowskiego pojęcia alienacji. Dla Marksa nie stanowi ono bynajmniej kategorii psychiatrycznej, lecz antropologiczną i historiozoficzną. A nie jest to tylko kwestia nazewnictwa, gdyż kryją się za nią zbyt doniosłe zagadnienia i rozstrzygnięcia merytoryczne. Trzeba więc tutaj choćby najpobieżniej omówić alienację w marksowskim ujęciu.

Sądźmy, że pod tą nazwą Marks bada w istocie dwa typy sytuacji: Wzorca lub modelu dla pierwszego z nich dostarcza charakter dotychczasowego przebiegu ewolucji historycznej, nad którą nikt nie miał kontroli, ewentualnie charakter społecznego podziału pracy, który dotychczas nie tylko objawiał swój niekontrolowalny bieg, lecz również występował jako czynnik zniewalający i ograniczający człowieka. Modelowym przykładem drugiej sytuacji jest przekształcenie robotnika, a ściślej: jego siły roboczej, w warunkach kapitalizmu w towar szczególnego rodzaju. Obie te sytuacje dadzą się uogólnić na większą liczbę wypadków. Jakoż pierwsza dotyczy stosunku: człowiek — jego wytwory, druga natomiast odnosi się do stosunku: człowiek (grupa) — człowiek (grupa). Analiza alienacji pierwszego typu — można by tu mówić o historiozoficznym pojęciu alienacji — prowadzi Marksa prostą drogą do materializmu historycznego; gdyż wymaga rozszyfrowania mechanizmów i prawidłowości, na mocy których społeczne wytwory człowieka przeobrażają się w siłę niezależną i panującą nad nim. Z chwilą więc ukonstytuowania materializmu historycznego to pojęcie alienacji musiało stracić na znaczeniu. W tym też należałoby szukać przyczyn, dla których Marks tak mało uwagi poświęca tej sprawie w dojrzałej fazie swej twórczości. Pewien renesans

przeżywa ta problematyka dopiero w *Kapitale* pod nazwą fetyszyzmu towarowego. Ale idzie tu o bardzo specjalny aspekt stosunku człowiek — wytwory: o charakterystyczną dla produkcji towarowej „odwrócenie” relacji, na mocy którego stosunki społeczne między ludźmi, np. w akcie wymiany, schodzą jak gdyby w cień, a ich miejsce zajmują stosunki między rzeczami jako pierwszoplanowe i określające. Nie ludzie, lecz rzeczy stają się *dramatis personae*.

Drugie pojęcie alienacji zawiera więcej kwestii antropologicznych i ono też znalazło się w centrum uwagi Marksa w *Rękopisach*. Można by je odpowiednio nazwać antropologicznym pojęciem alienacji. Wskazuje ono w istocie na to, że w pewnych warunkach społecznych stosunki między ludźmi kształtują się na wzór stosunków między rzeczami, degradują się do poziomu relacji rzeczowych. Kiedy na rynku pracy spotykają się proletariusz i kapitalista, nie jest to stosunek osobowy. Robotnik występuje tu jako rzecz-towar, przedmiot kupna i sprzedaży, funkcjonujący na prawach analogicznych dla wszystkich towarów. Stosunek do niego kapitalisty, występującego jako nabywca, dyktowany jest przez owe prawa i nie musi różnić się w niczym od stosunku do takich nieożywionych towarów, jak maszyny prężdhalnicze, surowce itd. Sytuacją ta pociąga za sobą szereg następstw w dziedzinie stosunku robotnika do produktu swej pracy, procesu pracy i samego siebie jako istoty ludzkiej. Następstwa te są właśnie przedmiotem szczegółowych analiz Marksa w *Rękopisach*.

Jeśli rekonstrukcja ta jest poprawna — a może ona wylegitymować się nie tylko obfitością cytatów z prac obu twórców marksizmu, lecz również znacznymi walorami eksplikacyjnymi, jeśli idzie o wiele zagadnień dotyczących genezy myśli Marksa, osobliwości jej rozwoju, struktury itd. — to różnica między stanowiskami Marksa i Fromma w kwestii alienacji rysuje się jak na dłoni. Dla Marksa alienacja jest właściwością pewnych sytuacji i stosunków społecznych, dla Fromma zaś — właściwością osób, nazwą zbiorczą całego kompleksu defektów osobowościowych. Sytuacje i stosunki społeczne właściwość tę tylko generują.



Na ewentualną obiekcję, że mimo pozorów jest to w istocie zmiana drobna i nieznacząca, jako że idzie tu tylko o przesunięcie terminologiczne (to, co dla Marksa było w najlepszym razie skutkiem alienacji, dla Fromma jest samą alienacją, i odwrotnie) wywołane profesjonalnie uwarunkowaną różnicą opcji — odpowiemy wskazaniem na odmienne merytoryczne konsekwencje tych rozstrzygnięć. Pomijamy już przy tym fakt, że Fromm jest całkowicie nieświadom jakiegokolwiek dokonującego się tu przesunięcia i imputuje po prostu swą koncepcję Marksovi.

Rysem naczelnym alienacji jest wedle autora *Zdrowego społeczeństwa* poczucie obcości względem świata; poczucie obcości doświadczane przez człowieka wobec własnych wytworów jest tego tylko szczególnym przypadkiem. Dla Marksa taka charakterystyka byłaby prawdopodobnie nie do przyjęcia. Poprawna formalnie, zapoznaje ona jednak fakt o podstawowym znaczeniu: że źródłem owej totalnej obcości jest obcość, jaka pierwotnie kształtuje się w stosunkach między człowiekiem a jego wytworami. Nie rozpoznając siebie w wytworach, człowiek nie rozpoznaje siebie w świecie i nie rozpoznaje siebie jako twórcy i bytu aktywnego.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno dla Marksa jak i dla Fromma alienacja jest złem. Ale gdy Marks piętnuje ją w kategoriach moralnych, Fromm piętnuje ją zarazem w kategoriach psychiatrycznych. Dla Marksa byłoby to prawdopodobnie trudne, jeśli w ogóle możliwe do zaakceptowania. W świetle faktu, że alienacja obciąża całą dotychczasową historię ludzką, oznaczałoby to uznanie wszystkich ludzi za odchylających się od norm zdrowia psychicznego. A tam, gdzie wszyscy i zawsze byliby chorzy, traci sens pojęcie choroby.

2. Koncepcja natury ludzkiej

Z koncepcją natury ludzkiej rzecz ma się u Fromma inaczej niż z jego koncepcją alienacji. Tu Fromm nie identyfikuje już po prostu swych przekonań z przekonaniem autora *Kapitału*, lecz tylko konstataje ich dostateczną bliskość. Ma się ona za-

sadzać głównie na wspólnej opozycji wobec dwóch przeciwników — biologizmu i socjologicznego relatywizmu.

To, że Marks odrzuca ahistoryczne, w tym również czysto biologiczne ujęcie natury ludzkiej, nie może być przedmiotem wątplenia. Dyskusji wymaga tylko kwestia owego socjologicznego relatywizmu.

Komentując tę sprawę Fromm będzie podkreślał, że idzie tu o to, iż natura ludzką nie jest wedle Marksa tylko refleksem zmiennych warunków społecznych. Za taką interpretacją przemawia, jego zdaniem, wprowadzone np. w *Kapitale* rozróżnienie między „naturą ludzką w ogóle” a „naturą ludzką zmodyfikowaną w każdym okresie historycznym”. Intencją tego rozróżnienia jest wszak próba wskazania, że poza historycznymi modyfikacjami istnieje w naturze ludzkiej pewne stałe i trwałe jądro. Rzecz tylko w tym, na czym owo stałe jądro ma polegać. Czy na wyposażeniu w potrzeby biologiczne? Za taką interpretacją przemawiałby znów spotykany u Marksa podział potrzeb na stałe (np. głód i seks) i względne (np. potrzeba posiadania pieniędzy).

Przyjęcie tych założeń — jak wolno sądzić — broni wprawdzie skutecznie przed relatywizmem, ale zarazem wprowadza ostry *hiatus* między biologiczną a niebiologiczną sferą w obrębie natury ludzkiej. Zapytajmy również, czy do pogodzenia ze znanymi faktami z zakresu antropologii kulturowej i z własnym stanowiskiem Marksa jest wyłączenie potrzeb biologicznych spod jakiegokolwiek determinacji historycznej.

Własne rozwiązanie Fromma, przyjęte przezeń w doktrynie psychoanalizy humanistycznej, idzie w zgoła innym kierunku. Natura ludzka ma być wyposażona w pewien stały repertuar potrzeb, ale o charakterze ponadbiologicznym. Są to mianowicie: potrzeba ustosunkowania się do świata, potrzeba transcendencji, zakorzenienia, tożsamości i wreszcie potrzeba posiadania układu odniesienia i systemu wartości. Całość tych potrzeb „wbudowanych” w naturę ludzką pozostaje poza historią i ponad historią i służy w charakterze narzędzia do jej oceny. Społeczeństwo i historia mogą bowiem zarówno sprzyjać realizacji tych potrzeb, jak też je otamowywać.



Musimy powiedzieć o tej koncepcji, to samo, co o poprzedniej. Broni ona skutecznie przed relatywizmem, ale zarazem tyleż kwestii nasuwa, co rozwiązuje. Wyrzuca w szczególności poza obręb historii naturę ludzką i w tym punkcie spotyka się dokładnie z koncepcją poprzednią.

Budzi niejaki zdziwienie, że Fromm nie zajął się w zasadzie słynną formułą Marksa z *Tez o Feuerbachu*, głoszącą, że istota człowieka to całokształt stosunków społecznych. Trudno uznać od razu, w obliczu wielorakich i ponawianych wciąż prób interpretacji, jej sens za oczywisty. Ale interpretacja, którą może nasuwać niejako wprost, to rozumienie właśnie w duchu relatywizmu socjologicznego.

W pracach swych Fromm przedstawił również swoje ogólne stanowisko wobec materializmu historycznego, jak też całego marksizmu i osoby jego twórcy. Główne wątki z tego zakresu, rozsiane po obfitej twórczości Fromma, postaramy się obecnie zrekonstruować, pytając zarazem o zasadność poszczególnych jego opinii.

3. Materializm historyczny.

Koncepcja charakteru społecznego i społecznej nieświadomości

Sprawą niewątpliwie podstawową dla materializmu historycznego jest zagadnienie stosunku bazy i nadbudowy, a zwłaszcza zagadnienie charakteru wpływów wywieranych przez bazę na nadbudowę. Idzie tu najogólniej mówiąc o to, w jaki sposób dochodzi do skutku determinujący wpływ bazy na całą sferę instytucji i świadomości społecznej oraz jakiego typu mechanizmy i ogniwa pośredniczące zaangażowane są w ten proces. Jest to wciąż jedno z zagadnień najmniej opracowanych, a zarazem domagające się nowych przemyśleń w świetle wyników współczesnych nauk społecznych i humanistycznych. W twórczości Marksa i Engelsa znajdujemy w tym zakresie wiele instryktywnych i głębokich sformułowań. Dalekie są one wszakże od usystematyzowania, nie mówiąc już o tym, że wymagają by obecnie uzupełnień, rozbudowy i weryfikacji.

W badaniach nad ogólnymi kwestiami materializmu historycznego Fromm koncentruje się właśnie na wzmiankowanej sprawie, mając nadzieję wnieść swój osobisty wkład w wyjaśnienie relacji bazy do nadbudowy. Propozycje jego choćby z tego względu zasługują na uwagę i krytyczne przemyślenie.

Otóż organizują się one wokół dwu podstawowych pojęć — charakteru społecznego i społecznej nieświadomości. Pojęcia te mają wskazywać dwa ogniwa, za pośrednictwem których baza wywierałaby wpływ na nadbudowę. Tym samym związek bazy i nadbudowy nie miałby charakteru bezpośredniego, lecz pośredni; dokonywałby się mianowicie poprzez wymienione wyżej czynniki.

Mówiąc o społecznym charakterze Fromm ma na uwadze strukturę charakterologiczną właściwą większości członków danego społeczeństwa. Zastrzega się przy tym, że nie idzie mu o pojęcie statystyczne, czyli po prostu luźną wiązkę cech lub rysów charakteru, które z osobna można by odnaleźć u większości ludzi w danym społeczeństwie. Pojęcie struktury ma podkreślać właśnie ową niestatystyczność, całościowość wchodzącego tu w grę zespołu jakości charakterologicznych.

Charakter społeczny byłby nadto układem dynamicznym, tzn. historycznie zmiennym. Jako bezpośrednio powiązany z bazą ekonomiczną, reagowałby wprost na zachodzące w niej przeobrażenia, pośrednicząc z kolei w przekazywaniu tych przeobrażeń całej dziedzinie nadbudowy ideologicznej.

Podstawową funkcją charakteru społecznego byłoby według Fromma stabilizowanie istniejącej struktury społecznej. Tak bodaj należałoby rozumieć jego wielokrotnie powtarzaną formułę, że zadaniem tego charakterologicznego układu jest modyfikować i kanalizować ludzką energię dla celów nieprzerwanego funkcjonowania danego społeczeństwa.

Związek bazy ekonomicznej i charakteru społecznego nie byłby przy tym zależnością jednostronną. Charakter ten, kształtowany przez bazę, sam by ją z kolei aktywnie współkształtował, wywierając wpływ na istniejące stosunki i struktury społeczne. Jest to zresztą logiczna konsekwencja tego, co powie-



dzieliśmy wyżej za Frommem na temat stabilizującej funkcji społecznego charakteru.

Podobnie jak pojęcie charakteru społecznego urobione zostało pojęcie społecznej nieświadomości. Ma się ono odnosić do całokształtu tych informacji, treści poznawczych, które nie dotarły do świadomości większości członków danego społeczeństwa na skutek działania określonych mechanizmów społecznych. Mechanizmami tymi, które Fromm określa mianem filtrów społecznych lub filtrów społecznie uwarunkowanych, są mianowicie następujące trzy układy: język, logika oraz tzw. tabu społeczne.

Selekcjonujący i filtrujący wpływ języka dochodzić ma do skutku w ten sposób, że język nie rozporządza np. dostatecznym zasobem słów, by wyrazić całokształt doświadczeń doświadczanych przez ludzi. Stąd też pewne z tych doświadczeń, jako nie wyróżnione językowo, muszą pozostać poza sferą świadomości. Analogiczną rolę mogą pełnić również struktury gramatyczne języków, które dopuszczają wszak niejednakowy stopień zróżnicowania i dokładności w opisie tych samych stanów rzeczy (są np. takie języki, w których czasownik jest różnie odmieniany w zależności od tego, czy fakt, jakiego dotyczy, jest poznawany bezpośrednio, czy pośrednio, i takie, które — jak język polski — sytuacji tych nie różnicują).

Omawiając z kolei wpływ logiki, Fromm powołuje się na występującą w jej ramach zasadę sprzeczności, która zakazuje jednoczesnej akceptacji zdań ze sobą sprzecznych. Otóż zasada ta ma według niego popadać w konflikt ze znanym skądinąd zjawiskiem ambiwalencji uczuć, tzn. zjawiskiem, które polega na równoczesnym doświadczaniu w stosunku do tego samego przedmiotu i w tej samej chwili uczuć przeciwstawnych, a więc np. miłości i nienawiści. Nie trzeba być zbytnie przenikliwym, by dostrzec, że argumentacja ta oparta jest na nieporozumieniu. Sąd stwierdzający istnienie zjawiska ambiwalencji nie ma postaci zdania logicznie sprzecznego. Nie twierdzi, że pewne uczucie występuje i zarazem nie występuje, lecz tylko że występują równocześnie dwa uczucia o przeciwnym znaku.

Nie może przeto popadać w konflikt z zasadą sprzeczności. Ta ostatnia więc nie może wystąpić w roli przypisanej jej przez Fromma, tzn. jako czynnik tłumiący pewien rodzaj ludzkich doświadczeń, w tym wypadku pewnych doświadczeń emocjonalnych. Jeśli uczucia ambiwalentne istotnie są tłumione, to dzieje się tak z przyczyn zgoła innego rodzaju (uczucia te uniemożliwiają np. zajęcie jednoznacznej postawy wobec przedmiotu, a zajęcia takiej postawy mogą domagać się od nas względy natury praktycznej).

Ostatni wreszcie z wymienionych mechanizmów: system społecznych tabu, wskazuje na istnienie określonych wartości, wzorców, norm, zakazów itd., nie zawsze zresztą *explicite* formułowanych, które otamowują dostęp do świadomości określonych doświadczeń. Tak np. — by pozostać przy repertuarze ilustracyjnym samego Fromma — osobnik o łagodnym usposobieniu, usytuowany w grupie wojowniczej i agresywnej, będzie raczej doznawał psychosomatycznych objawów, takich jak wymioty, niż uświadomi sobie swe autentyczne uczucia. Uniemożliwia mu to obowiązujący w grupie, a zinternalizowany przezeń system wartości. Szereg irracjonalizmów życia społecznego ulega właśnie stłumieniu i nie przekracza progu świadomości na skutek działania wspomnianego mechanizmu. Kupowanie co dwa lata nowego samochodu przez warstwy średnie w Ameryce jest niewątpliwie aktem irracjonalnym. Ale czy wielu ludzi uświadamia to sobie?

Tak by się przedstawiała w grubych zarysach propozycja Fromma uzupełnienia materializmu historycznego nowymi kategoriami, mającymi wiązać bazę ekonomiczną społeczeństwa z jego nadbudową ideologiczną.

Zauważmy najpierw, że propozycje Fromma wcale nie są tak oryginalne, jak to się jemu samemu wydaje. Koncepcje zbliżone do jego doktryny charakteru społecznego odnaleźć można w pracach wielu marksistów, np. Plechanowa, piszących parę dziesięcioleci wcześniej. Również koncepcja społecznej nieświadomości wcześniej znalazła w pewnej wersji wyraz w literaturze marksistowskiej. Mamy mianowicie na myśli snute swego

czasu przez polskiego marksistę Kazimierza Kelles-Krauza pomysł na temat dokonującego się w poznaniu pod wpływem czynników społecznych odsiewu idei. Prawdą jest, że koncepcje te i pomysły nie zostały niemal podjęte, a w każdym razie nie doczekały się należytego opracowania teoretycznego. Prawdą jest również, że propozycje Fromma mają dojrzały i bardziej rozwinięty charakter.

Warto tu następnie zwrócić uwagę, że Fromma koncepcja charakteru społecznego, aczkolwiek zasadniczo do przyjęcia dla marksisty — w takiej wyizolowanej postaci, w jakiej przedstawiliśmy ją wyżej — rzucona na szersze tło psychoanalizy humanistycznej nasuwa z miejsca szereg poważnych wątpliwości i dylematów. Zważmy tylko, że charakter społeczny w rozumieniu Fromma to nic innego jak pewna forma przejawiania się natury ludzkiej wyznaczonej ahistorycznie i absolutystycznie pojętymi potrzebami: potrzebą ustosunkowania się do świata, transcendentji, identyczności z samym sobą i in. Jeśli tak, to udział bazy w kształtowaniu charakteru społecznego sprawała się do modulowania danej i zasadniczo niezmienniej natury ludzkiej. W świetle więc tego nie jest prawdą, iż wyłącznie baza kształtuje nadbudowę, tyle że za pośrednictwem charakteru społecznego. Zgodnie z całokształtem koncepcji Fromma należałoby bowiem powiedzieć, że to ahistoryczna (ewentualnie zmodyfikowana w pewien sposób przez historię) natura ludzka i byt ekonomiczny łącznie dopiero współkształtują struktury i treści nadbudowy ideologicznej. Zgodność takiej propozycji z oryginalną doktryną Marksa wydaje się sprawą negatywnie przesądzoną. Trudno się też oprzeć wrażeniu, że Fromm nie jest w pełni świadom ani założeń, jakie przyjmuje, ani też ich implikacji.

Pozostaje jeszcze kwestia nieświadomości społecznej. Pojęcie to ma być naturalnym uogólnieniem pojęcia nieświadomości indywidualnej wprowadzonego przez Zygmunta Freuda. W tej uogólnionej postaci może, jak sądzi Fromm, służyć z kolei teorii materializmu historycznego.

Wątpliwości budzi już autorytatywne stwierdzenie Fromma,

że jego pojęcie nieświadomości jest po prostu uogólnieniem analogicznego pojęcia Freuda. I tu, i tam mamy wprawdzie do czynienia z mechanizmem stłumień, ale różna jest w obu wypadkach natura czynników sprawczych, inny materiał ulega stłumieniu, nieidentyczne też są efekty tego procesu. Czynnikiem wywołującym stłumienie jest u Freuda *superego*, u Fromma — pewne społeczne i historyczne mechanizmy, o których mówiliśmy wyżej. U Freuda stłumieniu ulegają przede wszystkim pęd seksualny i dążenie do agresji, u Fromma — zasadniczo dowolnego rodzaju doświadczenie. Efektem stłumień są według Freuda nerwice, jak też szereg innych objawów, np. pomyłki językowe; u Fromma nie znajdujemy w tym względzie analogii.

Sprawa ta jest jednak mało istotna w porównaniu z inną. Otóż jak się wydaje, Fromm operuje podwójnym pojęciem nieświadomości, wcale sobie tego nie uprzytamniając. W jednym wypadku przez „nieświadomość” rozumie się treści psychiczne, które są jakoś zawarte w naszym aparacie psychicznym, a tylko z takich lub innych powodów nie stały się przedmiotem uświadomienia. Jest to pojęcie nieświadomości w rozumieniu Freuda. W drugim wypadku natomiast idzie o potoczne rozumienie tego pojęcia. Przez „nieświadomość” rozumie się tu takie treści, informacje itd., które w ogóle nie dotarły do mojego aparatu psychicznego bądź przez aparat ten nie zostały odebrane i przyswojone. „Jestem nieświadomy czegoś” znaczy tu: nie znam tego. Zdecydowana większość opisanych przez Fromma wypadków odnosi się do tej drugiej sytuacji. Idzie po prostu o te informacje, które na skutek działania wspomnianych filtrów nie mogły w ogóle dotrzeć czy przedostać się do mojej aparatury psychicznej i zostać przez nią zarejestrowane. Pojęcie nieświadomości w rozumieniu bliskim freudowskiego, choćby nawet w postaci uogólnionej, odgrywa w tych wywodach rolę marginalną. Co więcej, wydaje nam się, że dla osiągnięcia tych efektów, o które Frommowi idzie, nie trzeba wcale odwoływać się do tego pojęcia; wystarczy w tym celu najzupełniej potoczne rozumienie nieświadomości.



Wynika stąd pewien ważny wniosek. Adaptacja na grunt materializmu historycznego pojęcia nieświadomości w tym właśnie potocznym sensie jest sprawą pozytywnie przesądzoną (u samego Marksa możemy spotkać niemało analiz poprowadzonych w tym duchu). Nie ma to jednak nic wspólnego z psychoanalizą, jak sądzi Fromm, i przejęciem jej narzędzi pojęciowych przez marksistowską teorię historii. Co się tyczy jakiejś wersji uogólnionego pojęcia nieświadomości Freuda, to sprawę możemy pozostawić otwartą — aczkolwiek nie widać wcale potrzeby zastosowania tego pojęcia, a i Fromm nie potrafi tego okazać (otwartą notabene pozostawiamy również sprawę, czy w ogóle nieświadomość w tym sensie istnieje).

4. O tzw. błędach Marksa

Fromm objawia niemały szacunek dla Marksa jako człowieka i twórcy, o czym świadczą zwłaszcza jego wywody w książce pt. *Poza okowami iluzji* (*Beyond the Chains of Illusion*, 1962), która nosi znamieny podtytuł: *Moje spotkanie z Marksem i Freudem*. Marks w zestawieniu z Freudem jest dlań człowiekiem o niewątpliwym znaczeniu historycznym, jest też większym myślicielem zarówno co do zakresu, jak i głębi myśli. W rozprawie *Marksa pojęcie człowieka* podejmuje Fromm m.in. obronę jego osobowości przed deformacjami i potwarzą. Przedstawia się Marksa niejednokrotnie w literaturze burżuazyjnej jako człowieka agresywnego, samotnego i autorytatywnego. Obraz ten, zauważa Fromm, nie ma jednak nic wspólnego z autentycznym obrazem Marksa jako męża, ojca i przyjaciela. Przyczynami tej deformacji są natomiast — jeśli pominąć potwarz — właściwy Marksowi sarkastyczny styl, stała tendencja do zdzierania złudzeń przesłaniających ludzkie społeczne i indywidualne istnienie, niemożność pogodzenia się z hańbą i oszustwem. Marks był taki, jaki był jego ideał człowieka. A był to ideał głęboko ludzki i humanistyczny.

Mimo wyrażonego w tych słowach szacunku Fromm nie jest marksistą ani nie deklaruje się jako marksista. Co więcej, teore-

tyczne i ideologiczne koncepcje Marksa budzą w nim szereg wątpliwości i są przedmiotem jego krytyki. Zasadnicze i najogólniejsze dotąd motywy swej krytyki marksizmu zawarł Fromm głównie w końcowych partiach *Zdrowego społeczeństwa*. Dałyby się one sprowadzić, jak sądzimy, do trzech punktów.

Oto pierwszy z nich: Marks operował uproszczonym, racjonalistycznym pojęciem natury ludzkiej. Nie zwrócił w szczególności dostatecznej uwagi na irracjonalne namiętności ludzkie, takie jak ucieczka od wolności, żądza władzy itd. Łączyć się ma z tym wiele dalszych następstw, jak niedocenywanie czynnika moralnego w człowieku i potrzeby jego moralnej przemiany, która nie może być automatycznym rezultatem przeobrażeń ekonomicznych i politycznych, nieuzasadniona wiara w rychłe nadejście socjalizmu, potraktowanie aktu uspołecznienia środków produkcji nie tylko jako warunku niezbędnego, ale i wystarczającego przemian socjalistycznych i in.

Dwa pozostałe motywy krytyczne są raczej pewnymi wariacjami na temat tego pierwszego. W jednym z nich podkreśla się, że Marks zawyżał znacznie rolę czynników politycznych i prawnych przy jednoczesnym niedocenywaniu wagi czynnika społecznego. Przejawiać się to ma w nadmiernym akcentowaniu kwestii zagarnięcia władzy politycznej i czysto prawnego aktu uspołecznienia środków produkcji. Tutaj Marks i Engels mają występować jako kontynuatorzy myśli mieszczańskiej, a nawet popadać w sprzeczność z własnymi koncepcjami. W ostatnim ze wspomnianych motywów krytycznych podkreśla się niepowodzenie prognoz Marksa co do losów kapitalizmu w krajach wysoko uprzemysłowionych.

Cóż można powiedzieć o tej krytyce? Z całą pewnością wiele w niej nieporozumień i polemicznych uproszczeń. W innych znów partiach okazuje się, że dalsza ewolucja marksizmu, związana głównie z nazwiskiem Lenina, usuwa z miejsca obiekcje Fromma.

Marksa nie zajmował się psychologią, nie zajmował się nawet (poza okazyjnymi wzmiankami) psychologią społeczną. Czynić

