

ROBERT SACIUK

### O ZASTOSOWANIU HUMANISTYCZNEJ PSYCHOANALIZY W TEORII MARKSISTOWSKIEJ

Erich Fromm, najbardziej kulturowo i filozoficznie zorientowany teoretyk wśród psychoanalityków amerykańskich, będąc jeszcze w Niemczech, w latach trzydziestych uzyskał swój pierwszy „chrzest” filozoficzny w kręgu frankfurckiej szkoły, gdzie zaznajomił się z dziełami K. Marksa. Już w owym czasie stara się on wyeksponować antropologiczny wątek filozofii Marksa oraz nadać teorii marksistowskiej psychoanalityczną orientację. Za kulminacyjny punkt rozwoju filozoficznego Marksa przyjmuje *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*. Jest to, zdaniem Fromma, szczytowe dzieło Marksa i winno stanowić klucz do zrozumienia całokształtu jego twórczości. W następnych okresach rozwoju teorii Marksa nie zaszły żadne istotne zmiany. Pojawiły się w niej tylko myśli zrodzone wcześniej, zmienił się sposób wykładu oraz sposoby uzasadniania, przechodziła odpowiednią ewolucję terminologia językowa.

Ten zasadniczo antropologiczny kierunek interpretacji myśli Marksa był kontynuowany przez Fromma po jego emigracji do Stanów Zjednoczonych, a młodomarksowska twórczość stała się dla niego autentyczną i najważniejszą wykładnią teorii marksistowskiej.

Do problematyki marksistowskiej nawiązuje Fromm w wielu swoich pracach. Trzy z nich zasługują na szczególną uwagę, są to: *Marx's Concept of Man* (1961), *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Freud and Marx* (1962), oraz *Socialist Humanism* (1965).

Pierwsza z nich, *Marx's Concept of Man*, stanowi angielskie tłumaczenie *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* wraz ze starannie przeprowadzoną przez Fromma egzegezą tych tekstów. Praca druga, *Beyond*





*the Chains of Illusion...*, jest, jak mówi sam autor, „próbą krytycznego przewyciężenia poglądów filozoficznych Marksa i Freuda oraz staraniem wyjścia poza nie w swej własnej syntezie”. *Socialist humanism* jest zbiorem artykułów różnych autorów wydanym pod redakcją E. Fromma, w którym zamieszcza on także swój obszerny tekst. We wszystkich tych pracach Fromm bierze marksizm w obronę przed najbardziej wulgarnymi zniekształceniami, jakie dokonały się odnośnie tej filozofii w myśli człowieka Zachodu.

Najwięcej nieporozumień, zdaniem Fromma, narosło wokół marksowskiego pojęcia materializmu. Pojęcie to funkcjonuje w myśli człowieka Zachodu w najbardziej zwulgaryzowanym i moralnie zohydzonym znaczeniu. W tym to sensie uważa się, iż Marks najsilniejszym psychologicznym motywem postępowania człowieka uczynił jego pragnienie zysku pieniężnego i że zaniedbał w ten sposób zagadnienie duchowych potrzeb człowieka. Ponadto, Marksa krytykę religii utożsamiano z odrzuceniem wszelkich duchowych wartości w ogóle.

Fromm jest przekonany, iż powyższy obraz marksizmu jest fałszywy i winien być odrzucony. Fałszywy charakter oceny marksizmu wiąże się z jednej strony z niewłaściwym, niefilozoficznym rozumieniem terminów: „materializm” i „idealizm”, jakie wchodzi tutaj w grę, z drugiej zaś — z niezajomością naczelnej idei marksizmu. Samą istotą tej filozofii jest, zdaniem Fromma, „zainteresowanie człowiekiem i realizacją jego potencjalnych możliwości”. Zamiarem Marksa była duchowa emancypacja człowieka, oddanie mu jego ludzkiej godności. Filozofia Marksa, podobnie jak większość form egzystencjalistycznego myślenia, reprezentowała protest przeciwko alienacji człowieka, przeciwko utracie siebie samego i przekształceniu się w rzecz. Była ona „kontynuacją proroczego mesjanizmu i zmierzała do pełnej realizacji indywidualizmu”.

W następnych partiach tej swoistej apologetyki marksizmu Fromm wskazuje na psychologiczne motywy i społeczne uwarunkowania fałszywego odczytywania myśli Marksa. Należą do nich: sama natura społeczeństwa burżuazyjnego, chciwość, przesiąknięcie ruchem kapitalizmu. Ignorancja — marksizm nie jest wykładany na uniwersytetach i nie jest objęty egzaminami. Ponadto, dezinterpretacja myśli Marksa wpływa z samych błędów popełnionych w krajach socjalistycznych. Jeszcze innym powodem, dla którego filozofia marksistowska jest interpretowana błędnie, jest irracjonalna niechęć opartego na prywatnej własności społeczeństwa kapitalistycznego do Związku Radzieckiego, w którym własność ta została zniesiona.

Jednakże, czy odkrycie owych psychologicznych przesłanek i warunków społecznych usprawiedliwia w oczach Fromma filozofię marksistowską i pozwala na jej pełną akceptację. Jest on przekonany, iż filozofia

Marksa i humanizm marksowski spełnią swoje historyczne zadanie, o ile tylko będą interpretowane i realizowane „zgodnie z myślą Marksa”. W tym celu należy wyeliminować z tej filozofii nie tylko błędy popełnione przez interpretatorów, ale również pewne słabe strony teorii samego Marksa, a także uzupełnić braki i niedostatki tej filozofii. To ostatnie zadanie wzięłaby na siebie psychoanaliza humanistyczna.

Nie zamierzam w tym miejscu poddawać ocenie perspektywy badawczej psychoanalizy amerykańskiego w aspekcie przyjętego przezeń „antropologicznego obrazu marksizmu”. Problem spistości dwóch etapów marksizmu (spór między „scjentyistami” i „antropologami” odnośnie do prawowitej wykładni filozofii Marksa) nazbyt często był dyskutowany i uzyskał w literaturze przedmiotu niejedno teoretyczne rozwiązanie. Bardziej interesujące wydaje się być rozważenie propozycji Fromma zmierzającej do włączenia neopsychologii humanistycznej do teorii i filozofii marksistowskiej. To, czy możliwe jest pogodzenie (przynajmniej w niektórych aspektach) filozofii marksistowskiej z kulturalistycznie zorientowaną psychoanalizą, czy możliwa jest twórcza synteza tych dwóch perspektyw badawczych, winno być rozstrzygnięte na drodze analizy i krytycznej oceny pojęć występujących w obrębie neopsychologii Fromma. Zbadaniu tego problemu poświęcone zostaną dalsze partie tego artykułu.

Zdaniem Fromma, prace Marksa, mimo iż można w nich znaleźć pewne pojęcia psychologiczne, takie jak „istota człowieka”, „alienacja”, „popydy stałe” i „zmiennie”, nie zawierają w sobie teorii psychologicznej. Marksizm zatem winien ten brak odczuwać i jak najszybciej nadrobić owe zaniedbania. I właśnie psychologią, jaka winna być zastosowana i włączona do analiz marksistowskich, jest psychologia stworzona przez Freuda. Ponieważ, według Fromma, jest to psychologia dynamiczna i społeczna, po wniesieniu do niej pewnych poprawek (np. po zorientowaniu jej dialektycznie), ona właśnie, a nie „pozytywistyczny pawłowizm”, mogłaby stać się psychologią marksistowską.

Konieczność takiego wyboru Fromm uzasadnia następująco: psychoanaliza jest psychologią dynamiczną, zajmuje się siłami psychicznymi, które „motywują ludzkie zachowanie, działanie, uczucia, poglądy”. Ażeby stać się użyteczną dla myśli marksistowskiej, psychologia ta musi dostrzegać ewolucję tych psychicznych sił, ujmować je jako proces stałych oddziaływań między potrzebami człowieka a społeczną i historyczną rzeczywistością. Musi to być psychologia, która od samego początku jest psychologią społeczną. I w końcu, musi to być krytyczna psychologia, szczególnie w stosunku do świadomości człowieka.

Psychoanaliza freudowska spełnia, zdaniem Fromma, te główne warunki, chociaż jej przydatność dla myśli marksistowskiej nie została do-





strzeżona ani przez freudystów, ani przez marksistów. Fromm wskazuje na przyczyny tego braku porozumienia z obydwu stron.

Marksizm tradycyjnie już ignorował psychologię, Freud zaś i jego uczniowie rozwijali swoje idee w obrębie materializmu mechanistycznego, który ograniczał wielkie odkrycia Freuda, oraz był nie do pogodzenia z materializmem historycznym. W tym czasie jednakże zaistniały pewne zmiany w owej sytuacji, z których najważniejszą było odrodzenie się humanizmu marksistowskiego. Wielu marksistowskich pisarzy zarówno w krajach socjalistycznych, jak również na Zachodzie doszło do wniosku, że teoria marksistowska potrzebuje psychologicznej teorii człowieka. Z drugiej zaś strony, wzrastający krytycyzm w stosunku do mechanistycznego materializmu leżącego u podstaw myślenia Freuda doprowadził do krytycznych przewartościowań poglądów wielu psychoanalityków.

Biorąc pod uwagę zmiany, jakie zaistniały po obydwu stronach, dochodzi Fromm do przekonania, że nadszedł czas, aby humaniści marksistowscy uznali, że „zastosowanie dynamicznej, krytycznej, społecznie zorientowanej psychologii może mieć zasadnicze znaczenie dla dalszego rozwoju marksistowskiej teorii i praktyki społecznej”<sup>1</sup>.

Problemy, jakimi zdaniem Fromma winna się zająć marksistowsko zorientowana psychoanaliza (tzn. sam marksizm po zaakceptowaniu rozwiązań psychoanalizy) zostały poruszone i omówione w kilku jego pracach: *The Dogma of Christ and Other Essays*, *Ucieczka od wolności*, *The Sane Society*, *Marx's Concept of Man*, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Freud and Marx*. Do niniejszego artykułu zostały one głównie zaczerpnięte z późniejszej pracy Fromma, *Socialist Humanism*.

I. Pierwszym problemem, na który zwraca uwagę Fromm, jest problem „charakteru społecznego”. Pojęcie „charakteru społecznego” jest, obok pojęcia „nieświadomości”, centralną kategorią jego filozoficzno-psychologicznego systemu.

Określenie charakteru społecznego odnosi się do pewnej struktury charakterologicznej wspólnej danej grupie (naród, klasa). Zakłada ono, iż zasadniczym czynnikiem przy formowaniu się charakteru społecznego jest „praktyka życia, jaka konstytuowana jest przez sposób produkcji, oraz wynikające z niego uwarstwienia społeczne (*social stratification*). Charakter społeczny stanowi szczególną strukturę energii psychicznej, która jest ukształtowana, przez dane społeczeństwo, aby stać się użyteczną dla funkcjonowania tego szczególnego społeczeństwa<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> E. Fromm, *Socialist Humanism*, Garden City 1965, s. 209.

<sup>2</sup> Tamże, s. 210 - 219.

Energia społeczna ujawnia się w procesie społecznym tylko częściowo jako energia fizyczna (np. uprawianie ziemi lub budowanie dróg), częściowo zaś ujawnia się ona w specyficznych formach energii psychicznej. Przy uzasadnianiu swoich poglądów Fromm opiera się na przykładach empirycznych form realizacji charakteru. Mówi np., że członkowie prymitywnego społeczeństwa, żyjący z napadu i grabieży innych plemion, muszą posiadać charakter wojowniczy, odznaczający się pragnieniem wojny, zabijania i grabieży. Natomiast członkowie pokojowych, rolniczych plemion nie będą wykazywać skłonności do gwałtu, lecz do współpracy. Społeczeństwo feudalne mogło skutecznie funkcjonować tylko dlatego, iż członków tego społeczeństwa cechowało dążenie do podporządkowania się autorytetowi oraz szacunek i uwielbienie dla swoich władców. Kapitalizm funkcjonuje tylko z takimi ludźmi, którzy są chętni do pracy, zdyscyplinowani i punktualni, których jedynym zainteresowaniem jest zysk pieniężny i których jedyną zasadą jest zysk stanowiący efekt produkcji i wymiany.

Kategoria charakteru społecznego, sądzi Fromm, rozwiązuje poważne problemy, które w teorii marksistowskiej nie zostały podjęte ani rozstrzygnięte, np.:

A) Dlaczego udaje się społeczeństwu zmusić do uległości większość swoich członków, nawet wówczas, gdy cierpią oni pod rządami danego systemu i gdy rozum mówi im, iż owa zależność jest dla nich szkodliwa? Dlaczego ich rzeczywiste interesy, jako interesy istot ludzkich, nie zdominują interesów fikcyjnych, tworzonych na drodze różnorodnych wpływów ideologicznych i operacji „prania mózgow”?

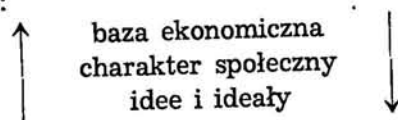
Odpowiedzi na te pytania można znaleźć, zdaniem Fromma, w zjawisku i kategorii charakteru społecznego. Jeżeli już społeczeństwu powiedzie się zadanie ukształtowania charakteru poszczególnej osoby w ten sposób, że lubi ona robić to, co robić musi, jest ona zadowolona z każdej sytuacji i z każdego warunków, jakie narzuca jej społeczeństwo. Jednakże charakter społeczny, który zadowala sytuacja całkowitego podporządkowania się, jest charakterem kalekim. Stąd w koncepcji Fromma mnogość struktur psychopatycznych, niezależnie od formy ustroju społecznego.

B) Pojęcie charakteru społecznego może również wyjaśnić związek między materialną bazą społeczeństwa a jego „ideologiczną nadbudową”. Często interpretowano Marksa w ten sposób, jakoby głosił, że nadbudowa stanowi jednostronne odzwierciedlenie bazy ekonomicznej. Nie jest to, zdaniem Fromma, właściwa interpretacja i być może bierze się stąd, iż w teorii Marksa istota relacji między bazą a nadbudową nie została wyjaśniona zadowalająco. Dynamiczna teoria psychologiczna może pokazać, iż społeczeństwo wytwarza pewien charakter społeczny i że





charakter społeczny będzie wytwarzał i trzymał się tych ideologii, które mu odpowiadają i które się na nim wspierają. Jednakże nie tylko baza ekonomiczna tworzy pewien charakter społeczny, który z kolei tworzy pewne idee. Idee już powstałe również wpływają na charakter społeczny, a pośrednio na samą strukturę społeczną. „Chciałbym mocno podkreślić, mówi Fromm, iż charakter społeczny jest pośrednikiem między strukturą społeczno-ekonomiczną a ideami i ideałami przeważającymi w danym społeczeństwie”<sup>3</sup>. Jest to pośredniczenie w dwu kierunkach: od bazy ekonomicznej do idei i od idei do bazy ekonomicznej. Schemat wzajemnego oddziaływania bazy i nadbudowy ideologicznej wygląda następująco:



C) Pojęcie charakteru społecznego może wyjaśnić, w jaki sposób energia człowieka może zostać zużytkowana przez społeczeństwo dla potrzeb i celów tego społeczeństwa. Człowiek w istocie rzeczy stanowi najbardziej plastyczną siłę z wszystkich naturalnych sił. Jednakże, mimo całej swej plastyczności, nie można go modelować w nieskończoność. Im bardziej kalekim czyni go społeczeństwo, tym bardziej staje się on chorym, chociaż świadomie może on być zadowolony ze swego losu. Jednak nieświadomie będzie on niezadowolony i samo to niezadowolenie skłoni go do zmiany społecznych form, które go okaleczyły. Zmiany społeczne i rewolucyjne nie są powodowane wyłącznie nowymi siłami wytwórczymi, które są sprzeczne ze starymi formami organizacji społecznych, ale również przez sprzeczności między nieludzkimi warunkami społecznymi oraz niezmiennymi potrzebami człowieka. Historia walki człowieka o wolność jest jaskrawym wyrazem tej zasady.

D) Pojęcie charakteru społecznego nie jest wyłącznie pojęciem „teoretycznym”. Może być ono potwierdzone na drodze badań empirycznych, których celem jest ustalenie tego, co daje początek powstaniu różnego rodzaju „charakterów społecznych” w danym społeczeństwie lub klasie społecznej.

Zalóżmy, mówi Fromm, że chcemy zdefiniować „charakter chłopski”. Możemy go określić jako indywidualistyczny, tezauryzatorski, uparty, nie znajdujący zadowolenia we współpracy, bez poczucia czasu i punktualności. Jest strukturą obdarzoną energią i strukturę tę będzie cechował upór lub cicha obstrukcja, jeżeli wystąpią próby zmierzające do

<sup>3</sup> Tamże, s. 213.

jej zmienienia. Nawet ekonomiczne korzyści nie będą tutaj przekonującym argumentem. Syndrom ten, zdaniem Fromma, zawdzięcza swe powstanie sposobowi produkcji, który był niezmienny dla życia chłopca przez całe tysiąclecia.

To samo zachowuje swą ważność dla upadającej „niższej klasy średniej” (*lower middle class*), czy będzie to klasa, która wyniosła Hitlera do władzy czy też ubodzy biali z południowych Stanów Ameryki. Brak jakichkolwiek kulturowych motywacji działania, niezadowolenie i gniew w stosunku do nowej sytuacji, pozostawanie daleko w tyle za postępowymi prądami społeczeństwa, nienawiść w stosunku do tych, którzy niszczą obraz napawający ich dumą, doprowadziły do powstania syndromu charakterologicznego, w którym współwystępują: miłość śmierci (nekrofilia), intensywne i obłąkańcze przywiązanie do krwi i ziemi oraz intensywny narcyzm grupowy, znajdujący wyraz w nacjonalizmie i rasizmie.

E) Najważniejszego jednak zastosowania teorii charakteru społecznego dopatruje się Fromm w odróżnieniu przyszłego charakteru społecznego społeczeństwa socjalistycznego, takiego, jakim je widział Marks, od charakteru społecznego XIX-wiecznego kapitalizmu, z jego głównym pragnieniem posiadania własności i bogactwa, oraz od społecznego charakteru (kapitalistycznego lub komunistycznego) XX w., który w swej najbardziej jaskrawej formie dochodzi do głosu w społeczeństwach wysoce uprzemysłowionych: charakteru *homo consumens*. *Homo consumens* jest człowiekiem, którego głównym celem nie jest już (tak jak w wypadku kapitalisty w XIX w.) posiadanie rzeczy, ale coraz większe konsumowanie, które ma stanowić kompensatę jego wewnętrznej pustki, bierności, samotności i niepokoju. To dla niego tworzy się nowe sztuczne potrzeby i kształtuje się nowe upodobania.

Chciwość konsumpcji staje się dominującą siłą psychiczną we współczesnym społeczeństwie przemysłowym. *Homo consumens* doznaje złudnego uczucia szczęścia, podczas gdy nieświadomie cierpi on poczucie nudy i bierności. Im więcej konsumuje, tym w większym stopniu staje się niewolnikiem swoich potrzeb. Zaspokajanie potrzeb konsumpcji staje się sensem życia, dążenie do jej zaspokojenia — nową religią.

Ten ponury obraz ideału konsumpcji XX w. kreśli Fromm celem ostrzeżenia wszystkich społeczeństw wkraczających w erę zaawansowanej industrializacji. Szczególnie niepokoje go przyszłość społeczeństwa socjalistycznego, ostrzega je przeto przed niebezpieczeństwem podzielenia losu społeczeństwa kapitalistycznego. Zdaniem Fromma duch konsumpcji jest dokładnie czymś przeciwnym w stosunku do ducha społeczeństwa socjalistycznego, takiego, jakim je sobie wyobrażał Marks. Marks widział wyraźnie niebezpieczeństwo wrodzone kapitalizmowi. Chciał on





wyzwolić człowieka z więzów materialnej chciwości po to, aby stał się on w pełni świadomy, przeżywający i wrażliwy, aby nie był niewolnikiem swojego pragnienia materialnego zysku.

F) Zdaniem Fromma istnieją empiryczne metody pozwalające badać charakter społeczny<sup>4</sup>. Celem tych badań jest wykrycie przyczyn powodujących powstawanie różnorodnych syndromów charakterologicznych w obrębie danego społeczeństwa oraz zbadanie stopnia intensywności różnorodnych czynników w obrębie tego syndromu. Owe zmienne pozwalają na dokonanie wglądu w siłę istniejącej struktury charakterologicznej, pozwalają również zaobserwować proces zmiany owej struktury oraz odpowiednio pokierować jej zmianą. Jest to bardzo istotne, np. w wypadku krajów będących na etapie przejścia od rolnictwa do przemysłu, lub w sytuacji przechodzenia wyobcowanego robotnika do warunków autentycznego socjalizmu.

II. Innym ważnym aspektem analitycznej psychologii Freuda są pojęcia „nieświadomości” i „stłumienia”. Zdaniem Fromma, freudowskie pojęcie „nieświadomości” pokrywa się z tym, co u Marksa występowało pod nazwą „fałszywej świadomości”. Istnieje bowiem coś takiego jak „nieświadomość społeczna” (terminologia Freuda), która może być wyrażona w terminologii Marksa jako „całość sił operujących poza człowiekiem” w momencie, kiedy w rzeczywistości jednostka przeżywa złudzenie, że jest wolna w swoich decyzjach. Nieświadomość, podobnie jak świadomość, jest również zjawiskiem społecznym zdeterminowanym przez „społeczny filtr”, który nie pozwala większości rzeczywistych ludzi przeżyć na przejście z nieświadomości do świadomości. Marks mówił, iż byt społeczny kształtuje świadomość społeczną. Zdaniem Fromma byt społeczny pełni funkcję filtra społecznego, dzięki któremu ludzie tworzą swoją świadomość.

III. Psychologia głębi może przyczynić się również do rozwiązania problemu, który zajmuje centralne miejsce w teorii Marksa — problemu natury i istoty człowieka. Według Fromma, u Marksa („wbrew temu, co twierdzi wielu zwolenników relatywizmu socjologicznego”) występuje coś takiego jak pojęcie natury ludzkiej. Marks był przeciwnikiem relatywistycznego poglądu, według którego człowiek rodzi się „jak

<sup>4</sup> Podobno bardzo użyteczna okazała się metoda ankiet otwartych stosowana przez Fromma w jego psychoanalitycznych badaniach. W ankietach tych odpowiedzi są interpretowane zgodnie z ich zamierzonym lub nieświadomym znaczeniem. Na przykład jeżeli odpowiedź na pytanie: Jaką postać najbardziej podziwiasz? brzmi: Aleksander Wielki, Newton, Marks, Lenin, podczas gdy inna brzmi: Sokrates, Pasteur, Marks, Lenin, to można wnioskować, że pierwszy respondent jest wyznawcą siły i autorytetu, drugi zaś takich wartości jak poświęcenie się służbie życia i rozwojowi ludzkiemu.

czysta kartka papieru, na której ludzka natura wypisuje swój tekst”. Gdyby pogląd relatywizmu był prawdziwy, mówi Fromm, to w jaki sposób mógłby człowiek przeciwstawiać się formom, jakie dane społeczeństwo narzuca swym członkom (Frommowi chodzi w tym miejscu o to, że gdyby nie było „natury ludzkiej”, człowiek nie mógłby tworzyć historii, ponieważ nie dążyłby do zmiany istniejącego stanu społecznego, byłby „modelowany” w nieskończoność, a sam nie modelowałby rzeczywistości).

IV. Istnieją jeszcze inne podstawowe pojęcia marksowskie, do których, zdaniem Fromma, psychologia głębi mogłaby wnieść swój wkład. Mogłaby ona wykazać, że „Marks, podobnie jak Spinoza i Freud, nie był ani deterministą, ani indeterministą. Był on alternatywistą”. Rzecz polega na tym, że człowiek, aczkolwiek jest zdeterminowany, ma w obrębie zdeterminowania pewne możliwości, pewien wybór między różnorodnymi alternatywami. Chodzi tylko o to, aby człowiek był świadom swoich możliwości i ich konsekwencji wystarczająco wcześniej, „zanim osobowość jego nie wystąpi z tym i nie skłoni się w kierunku tego, co jest sprzeczne z jego ludzkim interesem”<sup>5</sup>. Kiedy to się jednak zdarzy, mówi Fromm, szansa jego wyboru nieodwołalnie mija. Formułując to w duchu psychoanalitycznej koncepcji, człowiek, który zaprzepaści swoje ludzkie szanse rozwoju staje się chory i jako taki nie ma już szans na wolność. Natomiast rozpatrując to na płaszczyźnie filozoficznej, Fromm postuluje, aby poglądów Marksa nie interpretować w duchu wulgarnego, mechanicznego determinizmu.

V. Psychoanaliza może również wnieść swój wkład do analizy zjawiska alienacji. Fromm uważa, że nie można sensownie mówić o alienacji, jeżeli jej skutków nie doświadczyło się na sobie. Przeto zjawisko alienacji należy badać w jej związku z narcyzmem, depresją, fanatyzmem i idolatrią, po to, aby je w pełni zrozumieć oraz móc zbadać stopień alienacji w różnych klasach społecznych i odkryć warunki społeczne, które wpływają na jej spotęgowanie.

Zastanawiając się nad ewentualną przydatnością dla filozofii marksistowskiej poszczególnych elementów koncepcji Fromma, takich pojęć jak: charakter społeczny, nieświadomość, natura człowieka, alternatywizm, alienacja, należałoby w pierwszym rzędzie zwrócić uwagę na teoretyczny zakres i naukową prawomocność tych pojęć. Czy są to pojęcia, które wnoszą do teorii marksistowskiej nowe treści (np. alternatywizm)? Czy są odpowiednio uzasadnione i oparte na naukowych podstawach (np. pojęcie nieświadomości)? Czy nie są one czasami, ze względu na swą specyficzną konotację i idealistyczną perspektywę, wręcz

<sup>5</sup> E. Fromm, *Socialist Humanism*, op. cit., s. 222.



obce teorii marksistowskiej (do nich wydają się częściowo należeć pojęcia alienacji i nautry ludzkiej)? Najbardziej interesującym poznawczo i frapującym teoretycznie wydaje się być pojęcie charakteru społecznego. W koncepcji Fromma stanowi ono próbę stosunkowo rzetelnej analizy wzajemnych uwarunkowań i powiązań między osobowościową strukturą człowieka i zewnętrznym, społecznym środowiskiem.

Zanim przejdziemy do nieco szerszego omówienia koncepcji charakteru społecznego Fromma, przyjrzyjmy się, chociażby pobieżnie, pozostałym pojęciom jego humanistycznej psychoanalizy.

Alternatywizm Fromma to nic innego jak psychologiczna wersja umiarkowanego determinizmu o dosyć mocnym zabarwieniu moralnym. Z pojęciem alternatywizmu wiąże Fromm swoje poglądy na wolność, którą ujmuje on w sensie konkretnym: nie jest ona stałym atrybutem, który mamy lub którego nie mamy<sup>6</sup>. W rzeczywistości nie ma czegoś takiego jak „wolność”, jest tylko słowo i abstrakcyjne pojęcie. Wolność jest zawsze realnym aktem wyboru między konkretnymi rzeczywistymi możliwościami (alternatywami). To w dużym stopniu dialektyczne i historyczne ujęcie Fromma problematyki wolności, wymierzone przeciwko spekulatywnym i abstrakcyjnym koncepcjom, nie jest pozbawione zarazem pewnych psychologicznych i fatalistycznych konsekwencji. Człowiek, zdaniem Fromma, ma możliwość wyboru, ale ta możliwość okazuje się być możliwością bardzo ograniczoną, ponieważ zdeterminowana jest ona konstytucjonalnie dziedzicznym charakterem. Charakter człowieka predysponuje człowieka bądź do czynienia zła, bądź do czynienia dobra. W ten sposób charakter czyni Fromm naczelną determinantą wartościowego (lub niewartościowego) pod względem etycznym postępowania człowieka. Ponadto, w myśl moralnej koncepcji Fromma, człowiek ma możliwość wyboru, ale tylko do pewnego momentu (dopóki jego charakter nie „zepsuje się”). W pewnym momencie życia może ową wolność wyboru stracić. Już niektóre doświadczenia dzieciństwa (wczesnych jego faz), decydują o tym, czy będzie on w przyszłości tę wolność posiadał, czy też bezpowrotnie ją utraci. Innymi słowy, wydarzenia naszego dzieciństwa mogą „mścić się” na całym naszym życiu. Ten deterministyczny fatalizm psychologiczny, stanowi jedną ze słabszych stron freudyizmu w ogóle, bardzo też często poddawany jest uzasadnionej krytyce.

Nie do pogodzenia z marksowskim rozumieniem pojęcia natury ludzkiej wydaje się być idealistyczna, egzystencjalistyczna koncepcja natury ludzkiej, jaką filozofii i psychologii marksistowskiej oferuje psycho-

<sup>6</sup> E. Fromm, *The Heart of Man; Its Genius for Good and Evil*, New York 1964, s. 136.

analiza humanistyczna. Wiemy skądinąd, że naturę ludzką definiuje Fromm poprzez pojęcie sprzeczności egzystencjalnych. Podstawową sprzeczność egzystencjalną stanowi sytuacja człowieka polegająca na tym, iż „będąc w naturze” zostaje on wrzucony w ten świat bez własnej woli i zabrany z niego również wbrew własnej woli, w przypadkowym czasie i miejscu, a równocześnie wykracza poza naturę poprzez swój brak wyposażenia w instynkty (takie, w jakie wyposażone jest zwierzę) oraz poprzez fakt posiadania świadomości. Musi on zwyciężyć tę sprzeczność, bowiem w tym kierunku popychają go jego odwieczne, „kategoryczne” egzystencjalne potrzeby. Owe sprzeczności lub inaczej mówiąc — różnorodne sprzeczne możliwości człowieka stanowią, zdaniem Fromma, jego „istotę” lub naturę.

Aczkolwiek psychologizująca, szeroka koncepcja alienacji filozofa amerykańskiego pod wieloma względami może wydać się koncepcją interesującą, z marksistowskiego punktu widzenia tylko częściowo może być uznana za koncepcję opartą na naukowych podstawach. Wszechobecny, uniwersalny charakter koncepcji alienacji wpływa ujemnie na jej poznawczy charakter.

Przy swoim opisie alienacji Fromm zalicza do zjawisk alienacji społecznej również takie zjawiska, które tylko ze względu na swą strukturę podobne są do właściwej alienacji wywołanej przez sferę społeczno-ekonomiczną. Fromm, nadając zjawisku alienacji charakter „kosmiczny”, doszukuje się jego przejawów niemalże w pierwotnej naturze ludzkiej. Sam akt urodzenia jest już aktem alienacji. Alienacja jest tak stara jak ludzkość. Człowiek jest wyalienowany, choćby dlatego, iż zerwał pierwotne więzi łączące go z przyrodą (jakie „więzi”? z jaką „przyrodą”?).

Frommowska teoria alienacji w dużej mierze formułowana jest z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej (Bóg i wiara jest ratunkiem przed alienacją). Teoria ta, kreślona przez psychologa amerykańskiego na łamach wielu jego prac, stanowi konsekwencję jego egzystencjalistycznej teorii bytu. Fromm przesunął punkt ciężkości w swych rozważaniach na subiektywne, indywidualne odczucie zjawiska alienacji, na alienacyjne, neurotyczne cierpienie jednostki; jest to przeniesienie akcentu z poznania na przeżycie, albo przynajmniej teoria Fromma łączy w sobie te dwa elementy. Koncepcja poznania Fromma zakłada nieodłączność elementu emocjonalnego zaangażowania, bez którego poznanie nie realizuje się właściwie. Problem zjawiska alienacji interesuje go również od strony przeżywającego ją podmiotu.

Na szczególną uwagę zasługuje pojęcie nieświadomości wraz z całą psychoanalityczną teorią „nieświadomego”. Mimo iż psychoanaliza chce uchodzić w oczach jej twórców za teorię ze wszech miar krytyczną





w podejściu do badania wielorakich ludzkich i społecznych zjawisk, nie trudno zauważyć, iż jej stosunek do wielu zagadnień, np. do zagadnienia nieświadomości, nie jest pozbawiony wielu wątpliwych momentów, iż pojęciem tym operuje niejednokrotnie w sposób swobodny, a czasami wręcz nonszalancki, zbliżony bardziej do literackich ujęć i intuicyjnych odczuć niż do naukowego, opartego na pełnej teorii świadomości i nieświadomości ujęcia owego problemu. Jest to brak, który teoria Fromma podziela z całym szeregiem psychoanalitycznych prac poruszających zagadnienie nieświadomości.

Przy wszystkich tych brakach i niedociągnięciach jest to chyba jedyna teoria, która taką wagę przykładła do tych zjawisk i tyle wysiłku teoretycznego wkłada w ich opis.

Mimo bogatej już dzisiaj literatury na temat zagadnień nieświadomości brak jest jak dotąd rzetelnych opracowań dotyczących problemu wzajemnych stosunków między świadomością a nieświadomością. Do interesujących w tej mierze należy praca autora radzieckiego, Filipa Bassina, *Zagadnienie nieświadomości*, w której stara się on wyjaśnić, głównie z punktu widzenia neurofizjologii, wzajemne relacje łączące świadomość z nieświadomością, jak również pokazać nieprawomocność jednej z szeroko przyjmowanych interpretacji nieświadomości: freudowskiej koncepcji nieświadomości.

Zdaniem Bassina we freudyzmie można znaleźć pewne pozytywne elementy, które nie są bezpośrednio związane z jądrem psychoanalizy i które odzwierciedlają, acz w sposób jednostronny, pewne aspekty realnej rzeczywistości. Do nich należą przede wszystkim problemy ukrytych przed świadomością motywacji zachowań człowieka. Jednakże Freud, wprowadzając pojęcie nieświadomości, nie potrafił związać go z całą psychologiczną teorią nieświadomości i świadomości. Musiał przeto nadać temu pojęciu charakter „prymitywno-antropologiczny”. Przedstawił nieświadomość jako pewien samoistny element psychiczny, który żyje w duszy człowieka dążąc do swych własnych celów, walczy ze świadomością ludzką, maskuje się i manewruje, by oszukać świadomość, umie w sposób podstępny ujawnić się i działać i zna tylko natychmiastowe, niezwłoczne zaspokojenie swych potrzeb<sup>7</sup>.

Z punktu widzenia materializmu historycznego kwestia nieświadomości jest tylko szczególnym przypadkiem zagadnienia świadomości. W ujęciu tym świadomość jest aktywnym czynnikiem odzwierciedlania i przekształcania świata zewnętrznego, a jej badania winno się oprzeć również na badaniu procesów nerwowych stanowiących podstawę świadomości. Istnieje coś w rodzaju uświadomionych form wyższej czyn-

ności nerwowej: są to mózgowy procesy nerwowe warunkujące złożone procesy i postacie zachowania adaptacyjnego, którym nie towarzyszy uświadamianie powodowanych przez nie zjawisk psychicznych i które nie są odzwierciedlane w systemie przeżyć podmiotu. Freudyzm usiłował zbudować teorię nieświadomości w całkowitym oderwaniu od fizjologicznej teorii mózgu. Zajmował się wyłącznie zjawiskami psychicznymi ujmowanymi w bardzo szerokim sensie, w oderwaniu od analizy wyższym form czynności nerwowej.

Treści odbijające czynności mózgu, tj. zjawiska psychiczne, bada psychologia, natomiast mechanizmy nerwowe tej czynności — fizjologia wyższej czynności nerwowej. Z filozoficznego punktu widzenia jednak nie tylko nieuzasadnione jest redukcjonowanie psychologii do fizjologii, ale również bezpodstawne jej traktowanie psychologii jako dyscypliny nie mającej żadnego związku z nauką o mózgu. Mimo iż świadomość i nieświadomość, rozumiane zgodnie z materializmem dialektycznym, to tylko szczególne formy przejawiania się najbardziej złożonych rodzajów czynności mózgu, istnieją jednak pewne różnice, gdy rozpatrujemy nieświadomość z punktu widzenia nauki o wyższej czynności nerwowej bądź kiedy ją rozpatrujemy jako zjawisko psychologiczne (w aspekcie strukturalnym i w aspekcie „semantycznym”). Teoria nieuświadamianych form winna w równym stopniu brać pod uwagę obydwie te aspekty zjawisk nieświadomości, czego nie czyni psychoanaliza, ponieważ zainteresowanie swe skupia wyłącznie na „semantycznej” (związanej z symboliczną treścią przeżyć) linii badania zjawisk nieświadomych.

Wybitny teoretyk freudyzmu, Bellak<sup>8</sup>, dokonał analizy pojęcia nieświadomości i ustalił zakres, w jakim to pojęcie ma znaczenie dla teorii psychoanalitycznej, w jakim zaś jest jej obojętne. Bellak wskazuje, iż w różnych przypadkach przez nieświadomość określa się zupełnie odmienne zjawiska, co sprawia, że pojęcie to niesie ze sobą różne treści i określa różne rodzaje nieświadomości, np. takie jak:

a) nieświadomość fizjologiczna — wyraża banalny pogląd o nieuświadamianym charakterze wegetatywnych funkcji organizmu. Tym rodzajem nieświadomości psychoanaliza nie zajmuje się, ponieważ większość tych funkcji nie przejawia się w świadomości ani bezpośrednio, ani w sposób symboliczny;

b) nieświadomość strukturalna — to nieuświadamiany charakter czynności zautomatyzowanych oraz ukrytej czynności nerwowej. Są to czynności konstytuujące treść świadomości, chociaż same pozostają niewidoczne. Psychoanaliza ma jednak ograniczone możliwości odkrywania

<sup>7</sup> F. Bassin, *Zagadnienie nieświadomości*, Warszawa 1972, s. 10.

<sup>8</sup> J. A. C. Brown, *Freud and the Post Freudians*, London 1961, s. 10.



strukturalnego aspektu nieświadomości i dlatego nigdy się nie zdarzyło, aby psychoanalityk odkrył np. zanikłe wspomnienia nauki chodzenia we wczesnym dzieciństwie. Również ten rodzaj nieświadomości nie interesuje psychoanalizy. Przedmiotem teorii psychoanalitycznej jest trzeci rodzaj nieświadomości, mianowicie:

c) nieświadomość dynamiczna — do niej należy nieświadomiony charakter takich treści psychicznych, które nie są do przyjęcia przez świadomość, ale które mogą się do niej przedostać okreśną drogą symbolizacji. Uwzględnienie tego tylko rodzaju nieświadomości, aczkolwiek ważnego, bo związanego z psychologiczną treścią przeżyć (jest to semantyczne rozumienie nieświadomości), na pewno nie może być uznane za ogólną, rozbudowaną teorię nieświadomości, nie zajmuje się bowiem wyjaśnianiem wielu jej ważnych elementów. Po to, aby pełniej zrozumieć aktywność świadomości, należy przyjąć istnienie form wyższej czynności nerwowej, które w sposób nieświadomiany poprzedzają i przygotowują aktywność świadomości. Ale w tym celu powinien być również badany strukturalny aspekt nieświadomości, którego psychoanaliza z zasadniczych powodów nie uwzględnia (bo to wulgarny pawłowizm — jak mówi Fromm).

Badanie strukturalnego aspektu nieświadomości pozwala na odsłonięcie pewnego typu całościowych „nastawień”, które nie są uświadamiane podczas realizacji działania, a które przygotowują je i ukierunkowują świadomą działalność człowieka. Na uwagę zasługują tutaj poglądy psychologii radzieckiej, sformułowane przez psychologa gruzińskiego S. N. Uznadze (1886-1950) i jego szkołę. Badania tej szkoły w dziedzinie nieświadomych procesów psychicznych koncentrowały się wokół pojęcia nastawienia. Pojęcie nastawienia powstało w toku badań eksperymentalnych, kiedy okazało się, że związek między bodźcem a reakcją, np. sensorycznym sygnałem i ruchem mięśniowym, różnymi bezsensownymi słowami, pytaniami i odpowiedziami na nie, zależy od stanu osobnika w okresie poprzedzającym powiązania bodźca z reakcją, od gotowości badanego do zastosowania tego lub innego sposobu działania. Przyjęto, iż elementem, który reguluje światem zewnętrznym jest *nastawienie*, czynnik psychologiczny, który pozostając nieświadomiony podczas realizacji działania — niewidzialnie je reguluje. Podobnie jak i dla innych psychologów radzieckich (Wygotski, Rubinsztein, Jaroszewski), dla Uznadze pojęciem wyjściowym jest pojęcie działania, materialnej działalności człowieka, na podstawie której wznosi się następnie cały gmach psychicznych treści: świadomość, uczucie, wola człowieka.

Nastawienie opisuje Uznadze jako sposób bycia osobnika w każdym momencie jego działania, jako szczególny stan całościowy. Nastawienie

istnieje wcześniej od jakiegokolwiek działania i od niego zależy zarówno rodzaj spostrzeżenia jak i aktu realizowanego<sup>9</sup>.

Przy pewnych swoich teoretycznych niedopracowaniach, których charakterystykę w tym miejscu pomijamy, teoria Uznadze stanowi wartościowy etap na drodze badania nieświadomych procesów psychicznych. Pokonuje ona bariery psychologii subiektywnej, która w swych badaniach za punkt wyjścia przyjmuje zamkniętą w sobie świadomość z jej elementami i poszczególnymi funkcjami, a nie człowieka jako całość aktywnie współdziałającą z rzeczywistością. Koncepcja Uznadze skierowana była przeciwko introspekcyjnym dogmatom tożsamości psychiki i świadomości. Odrzucała ona również freudowską koncepcję psychiki, w której świadomość jest tylko szczytem góry lodowej zanurzonej w całości w morzu nieświadomości. Schemat freudowski, przedstawiający świadomość jako zasłoniętą maskującą ukryte za nią siły, nie rozwiązuje, zdaniem Uznadze, adekwatnie ani problemu świadomości, ani nieświadomości<sup>10</sup>.

Teoria nieświadomych form psychiki i wyższych czynności nerwowych nie powinna być tworzona poza ogólną teorią świadomości, ponieważ jeżeli nie określi się szczególnej roli świadomości, to trudno będzie również określić swoistość nieświadomości. Jaką zatem teorię świadomości, chociażby milcząco, zakłada psychoanaliza?

Przy bardzo ogólnym spojrzeniu na tę teorię można powiedzieć, iż świadomość jest tutaj ujmowana jako świadomość wieczna, ogólnoludzka. Ponadto jest to świadomość absolutna, bezjakościowa i nie poddająca się określeniu.

Psychoanaliza, konstruując kategorię nieświadomości, nie poprzedziła tego kroku żadnym zabiegiem opracowania swej własnej, opartej na naukowych podstawach teorii psychologicznej. Jej psychologia to zbiór bardzo często empirycznie nieweryfikowalnych tez i poglądów, pochopnych uogólnień wyrosłych z obserwacji klinicznych. Potraktowała ona nieświadomość jako zespół normalnych myśli, uczuć, emocji i dążeń, które są pozbawione cechy uświadomienia. Nie opracowała właściwie żadnych poglądów na psychologiczną swoistość form przejawiania się i dynamiki myślenia nieświadomości.

Aby psychoanaliza, w tym również neopsychoanaliza, czyniąca z nieświadomości centralne pojęcie swojej doktryny, mogła uchodzić za teorię naukową i wyjaśniającą, musiałaby zasadniczo przeformułować i uzupełnić swoje teoretyczne koncepcje oraz rozwiązać w ich ramach cały szereg problemów szczegółowych:

<sup>9</sup> D. H. Uznadze, *Eksperymentalnyje osnovy psichologii ustanowki*, Tbilisi 1961, s. 167-170.

<sup>10</sup> Tamże.





a) aby zasadnie mówić o nieświadomości, musiałyby nie tylko stworzyć swą własną teorię świadomości, ale również swą własną teorię psychologiczną, w obrębie której została ona usytuowana; psychologia, jaką dysponuje psychoanaliza, tylko częściowo (materiał kliniczny) oparta jest na naukowych podstawach;

b) musiałyby odpowiedzieć na pytanie, na czym polega swoistość zjawisk nieświadomości, tzn., co różni przejawy nieświadomości od świadomych zjawisk psychicznych;

c) musiałyby wyjaśnić, w jakiej wzajemnej relacji pozostają do siebie świadomość i nieświadomość, tzn., jakie wzajemne uwarunkowania i oddziaływania wchodzą tutaj w grę;

d) winna również odpowiedzieć na pytanie, w co przekształca się świadome, gdy świadomym być przestaje, tzn., gdy zostaje stłumione lub zepchnięte do podświadomości.

Jest rzeczą godną odnotowania, że freudyzm był jedną z pierwszych filozoficzno-psychologicznych koncepcji, które pokusiły się dać odpowiedź na pytanie o charakter stosunku między uświadamianymi i nieuświadamianymi formami psychiki, ale doszła w nim do głosu pewna jednostronność i tendencja do zubożenia i upraszczania opisywanych zjawisk. Zawęził on znacznie zakres różnorodnych i zmiennych stosunków, które zachodzą w rzeczywistości między nieuświadamianymi formami wyższej czynności nerwowej a działaniami świadomymi. Wszystko zostało sprowadzone do jednej tendencji dynamicznej, do funkcjonalnego antagonizmu świadomości i nieświadomości, co znalazło wyraz w teorii stłumienia, będącej kamieniem węgielnym psychoanalizy we wszystkich fazach jej rozwoju, oraz w uznaniu symbolizmu za przezwycięzenie tego antagonizmu. Na plan pierwszy wysunięty został odwieczny konflikt świadomości i nieświadomości, nie zostały natomiast uwzględnione stosunki współpracy tych dwu sfer (tzw. stosunki synergetyczne). Freud usiłował wyjaśnić tylko jedną stronę życia psychicznego, którą jako klinicysta uznał za ważną — losy nie zaspokojonego dążenia, nie odreagowanego afektu. Dlatego też wymknęła się freudyzmowi cała wewnętrzna złożoność i sprzeczność tego zagadnienia, a idea stłumienia mogła się wydać Freudowi i jego następcom całkiem wystarczająca do odzwierciedlenia charakteru stosunków między świadomością i nieświadomością.

Linia demarkacyjna, jaką psychoanaliza freudowska przeprowadza między zjawiskami nieświadomości i świadomości jest linią sztywną. Dla psychoanalizy nieświadome jest wszystko, co ze względu na swe treści psychiczne nie może przedostać się do świadomości. A zatem, pewne treści są na stałe związane ze świadomością, a inne z nieświadomością.

mością. Istnieją dwa rodzaje konkretnych treści psychologicznych, a między nimi brak jest komunikacji.

Odmienne stanowisko w tej kwestii zajmuje teoria nieuświadamianych form wyższej czynności nerwowej. Koncepcja ta zakłada teorię elastycznego, zmiennego stosunku konkretnego przeżycia do świadomości. Tak zwane nieuświadamiane zjawiska psychiczne mogą w pewnym momencie stracić swój nieświadomy charakter i przejawiać się w postaci uświadomionej (niekoniecznie za sprawą zabiegu psychoanalitycznego). Z kolei zjawiska psychiczne pierwotnie uświadamiane mogą następnie stracić swój świadomy charakter i przejawiać się w postaci nieuświadomionego nastawienia (koncepcja Uznadze). Psychoanalityczne ujmowanie wzajemnego stosunku między świadomością a nieświadomością jako stosunku zasadniczego antagonistycznego implikuje pogląd o odrębności i niezgodności dwu różnych natur psychologicznych, ma charakter niedialektyczny i w zasadzie w tym miejscu niewspółbrzmiący z teorią marksistowską.

Psychoanaliza ponadto, przy całym swym jednostronnym ujęciu omawianego problemu, nie tylko nie korzysta z wyników innych dyscyplin naukowych i innych szkół psychologicznych w zakresie badania zjawisk nieświadomości, ale równocześnie podchodzi do owych wyników z dużą dozą megalomanii i krytycyzmu. Szczególnie niechętnym okiem patrzy na teorię wyższych form czynności nerwowej.

Jeżeli Fromm w swej zreformowanej wersji psychoanalizy tak krytycznie ustosunkowuje się do wszystkich innych niepsychoanalitycznych koncepcji nieświadomości, należałoby się spodziewać, iż odrzucając „strukturalny” aspekt badanego zagadnienia, będzie kontynuował „semantyczną” linię badań nad zjawiskami nieświadomości, i podobnie jak w wypadku innych koncepcji Freuda będzie się starał wnieść tutaj nowe, teoretyczne i naukowo wartościowe pierwiastki. Jak jest w rzeczywistości?

Bez wątplenia godna uwagi jest jego koncepcja „filtra społecznego”, ujętego jako zespół społecznych czynników stłumienia niedopuszczającego do indywidualnej i społecznej świadomości treści dlań niepożądanych. Koncepcja ta, nawet podobna w tak skondensowanej postaci, jest koncepcją owocną i zgodną z ogólnymi wynikami badań, jakie uzyskano odnośnie omawianego zagadnienia. W swej teorii łączy ją E. Fromm z psychologiczną koncepcją ideologii<sup>11</sup>. Jednakże analiza pozostałych teoretycznych wywodów Fromma z zakresu badań nad nieświadomością przekonuje nas, iż stosowane przez niego pojęcie nieświadomości ma

<sup>11</sup> Jest to koncepcja „filtra społecznego”; część teorii ideologii przedstawionej w artykule: R. Saciuk, *Ideologia w ujęciu humanistycznej psychoanalizy E. Fromma* [w:] *Prace filozoficzne XXIII*, Wrocław 1978.





charakter ubogi i powierzchowny, iż jest to zdroworozsądkowe pojęcie, które w równym stopniu mogłoby być zastąpione pojęciem niewiedzy lub braku wiedzy odnośnie do jakiegoś zjawiska — iż, podobnie jak w koncepcji Freuda, wspierane jest ono tym samym pojęciem stłumienia, które tylko pozornie wyjaśnia mnogość zjawisk życia społecznego. Wynika to również z braku wspomnianego już teoretycznego zaplecza, z braku w obrębie jego humanistycznej psychoanalizy zarówno teorii nieświadomości, jak i ogólnej teorii świadomości.

Fromm wyzbywa się w pewnym stopniu freudowskiej antropomorficznej interpretacji zjawiska nieświadomości. Ma ono jednakże u niego bardzo mglisty, intuicyjny charakter, i w zasadzie, w stosunku do koncepcji nieświadomości Freuda, koncepcja Fromma niewiele wnosi odrębnych, teoretycznie wartościowych i naukowo uzasadnionych treści.

Aczkolwiek u Fromma nie wychodzi tak ostro na jaw przeciwieństwo świadomości i nieświadomości (widzi on realne szanse uświadczenia sobie niemalże wszystkich nieuświadcanych, zmagazynowanych treści zaczerpniętych w dalekiej przeszłości rozwoju człowieka), w koncepcji jego dochodzi jednak do głosu, na innej nieco płaszczyźnie, antropomorfizujący schemat wzajemnych uwarunkowań między nieświadomą i świadomą sferą zjawisk psychicznych. Freud mówi o „cenzurze” świadomości, Fromm usiłuje przenieść tę antropomorfizację na teren społeczny, widząc możliwość upodobnienia tych stosunków do pewnych sytuacji społecznych. Rolę cenzora przyjmuje w jego koncepcji społeczeństwo (państwo), a zwielokrotnioną nieświadomość indywidualną ujmuje jako nieświadomość społeczną. Jest to dla niego również układ wyłącznie antagonistyczny.

Przyjęcie poglądu o dualistycznym charakterze wzajemnych stosunków między świadomością i nieświadomością niesie ze sobą pewne filozoficzne i socjologiczne implikacje. Teza ta bowiem stwarza podstawy do pesymistycznego poglądu na los człowieka i ludzkości. W człowieku istnieją wrogie i zasadniczo nieprzewycięzalne siły, nieuświadczone instynkty pierwotne, które stoją na drodze do realizacji prawdziwie ludzkiej osobowości człowieka i do stworzenia warunków sprzyjających rozwojowi owej osobowości. Los człowieka znajduje się niejako w ich ręku. Konsekwencje tego stanowiska znajdują wyraz w poglądach Fromma na wzajemne relacje między jednostką a społeczeństwem. Tylko społeczeństwo może wyprowadzić jednostkę z jej wyalienowanej „patologicznej” sytuacji, bowiem ono właśnie tę sytuację spowodowało. Jednakże już sama natura społeczeństwa jest taka, iż tłumi ono najlepsze tendencje w człowieku i nie pozwala na ich realizację. Powstaje błędne koło, a wyjście, na które wskazuje Fromm („socjalizm wspólnotowy”), ze względu na jego utopijny charakter, nie jest w stanie rozerwać owego zaczarowanego kręgu.

Antropomorficzne, psychoanalityczne pojęcie nieświadomości w koncepcji Fromma nie traci swej metafizycznej oprawy, ponieważ w teorii jego bardzo ważną rolę odgrywa pojęcie „nieświadomości społecznej”. Poglądy Fromma na nieświadomość społeczną wykazują duże podobieństwo do koncepcji „nieświadomości kolektywnej” Junga. To Jung wyrażał pogląd, iż u podstaw nieświadomości jednostki spoczywa głębsza warstwa „nieświadomości kolektywnej”, która w przeciwieństwie do psychiki jednostkowej nie jest indywidualna, lecz uniwersalna i zawiera w sobie treści oraz cechy zachowań, które są mniej więcej takie same wszędzie i u wszystkich jednostek. Innymi słowy jest ona identyczna u wszystkich ludzi i tworzy wspólny substytut psychiczny ponadczasowej natury, który jest obecny w każdym człowieku<sup>12</sup>.

Fromm zgadza się ze stanowiskiem Junga odnośnie „uniwersalnego charakteru substancji psychicznej”. Jednakże odnotowuje on zarazem, iż istnieją pewne istotne, jego zdaniem, różnice między „nieświadomością kolektywną” Junga a jego własną kategorią nieświadomości społecznej. „Nieświadomość kolektywna odnosi się wprost do uniwersalnej psychiki, której większa część nigdy nie staje się świadoma. Natomiast pojęcie nieświadomości społecznej za punkt wyjścia przyjmuje pogląd o represywnym charakterze społeczeństwa i odnosi się do tej specyficznej części doświadczeń człowieka, na uświadomienie których nie zezwala dane społeczeństwo. Społeczna nieświadomość jest społecznie stłumioną częścią psychiki uniwersalnej”<sup>13</sup>.

Fromm rzeczywiście, w przeciwieństwie do Junga, zwraca uwagę na determinującą rolę procesów społecznych w kształtowaniu psychiki i świadomości człowieka. Konstatacje Fromma nie są pozbawione pewnej sensowności teoretycznej, zwłaszcza kiedy mówi on o społecznych i psychologicznych mechanizmach „filtra społecznego”, który warunkuje i podtrzymuje nieświadomość społeczną. Zasługiwałyby one na większą uwagę i naukowe uznanie, gdyby w jego wywodzie teoretycznym nie pojawiały się raz po raz twierdzenia następującej postaci: „Nieświadomość, pisze Fromm, reprezentuje człowieka całościowego, osadzonego w kosmosie. Ponadto reprezentuje jego przyszłość, aż do dnia w którym stanie się on w pełni ludzki”<sup>14</sup>.

Obie te struktury teoretyczne (Junga i Fromma) są w dużym stopniu metaforyczne i spekulatywne. Obydwa stanowiska przyjmują pogląd o uniwersalnej, „kosmicznej” psychice ludzkości i z tego to tytułu są niemożliwe albo bardzo trudne do teoretycznego uzasadnienia.

<sup>12</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1976, s. 172.

<sup>13</sup> E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Freud and Marx*, New York 1962, s. 13-33, 123.

<sup>14</sup> Tamże, s. 136.





Pojęcie „nieświadomości społecznej” w dużym stopniu upoważniało Fromma do szukania punktów zbieżnych jego teorii z koncepcją „fałszywej świadomości” Marksa. Bez względu na to, które z rozumień marksowskiej „fałszywej świadomości” weźmiemy pod uwagę, z całą stanowczością można stwierdzić, iż nie stanowi ona w jego koncepcji „wspólnego psychicznego substytutu ponadczasowej natury”, nie ma ona również u niego ponadczasowego uniwersalnego charakteru. Jest to świadomość, która z koniecznością związana jest z uwarunkowanym czasowo i społecznie położeniem człowieka. Jest to opaczna świadomość jego rzeczywistej, określonej historycznie i czasowo sytuacji, konkretnego miejsca jednostki w rzeczywistości. Towarzyszy ona z taką samą koniecznością zmieniającej się, materialnej sytuacji człowieka, z jaką odwrócony obraz na soczewce oka towarzyszy rzeczywistemu przedmiotowi, którego odbicie stanowi<sup>15</sup>. Niewykluczone jest przy tym, iż jakaś tam część zdeformowanej świadomości człowieka nosi „nieświadomy” charakter. Jednakże to, w jakim stopniu „nieświadomość” partycypuje w „fałszywej świadomości” stanowi odrębny, skomplikowany problem teoretyczny i wymaga szerszego i bardziej wnikliwego zbadania. Poruszałem to zagadnienie przy okazji prezentowania teorii ideologii amerykańskiego teoretyka<sup>16</sup>.

Pojęcie nieświadomości funkcjonujące w filozofii i psychologii Fromma ze względu na teoretyczne bądź braki, bądź przerysowania stanowi pojęcie kontrowersyjne jego humanistycznej psychoanalizy. Być może, pozbawione metafizycznej, nadmiernie spekulatywnej oprawy, dopracowane teoretycznie, mogłoby przyczynić się do wzbogacenia teorii marksistowskiej.

Z proponowanych przez Fromma pojęć, które jego społecznie ukierunkowana psychoanaliza oferuje teorii marksistowskiej, pozostało nam pojęcie „charakteru społecznego”. Tę część teorii Fromma już prezentowałem, tutaj wracam do niej raz jeszcze w innym aspekcie po to, aby zwrócić uwagę na jej, moim zdaniem, teoretycznie zasadny charakter. Pojęcie to, ze względu na częściowo społeczno-historyczny charakter, jest pojęciem, które filozofia marksistowska, a szczególnie marksistowska psychologia, mogłaby włączyć w obręb swego aparatu pojęciowego. Zdaje ono sprawę z charakteru wzajemnych stosunków między bazą a nadbudową przynajmniej w jednym z aspektów: odsłania ona mechanizmy rodzenia się pewnych idei, które z kolei wtórnie wpływają na postawy i działania ludzi. Odsłania ono psychologiczne mechanizmy po-

<sup>15</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] *Dziela* t. 3, Warszawa 1967, s. 27.

<sup>16</sup> R. Saciuk, *Ideologia w ujęciu...*, *op. cit.*

wstawania ideologii, określa społeczne warunki jej trwania i jej wtórny wpływ na ekonomiczną strukturę społeczeństwa. Charakteryzuje typy osobowości ludzkiej („struktury charakterologiczne”), w pewnym stopniu uzależniając ich rodzaj od panujących w danym okresie warunków społecznych.

Jednakże, nawet jeżeli z teoretycznego dorobku Fromma miałyby korzystać psychologia, a również socjologia marksistowska, należałoby pozbawić pojęcia jego teorii charakteru ich częściowo metafizycznej i spekulatywnej wymowy. Teoria charakteru społecznego winna ponadto spełniać przynajmniej dwa warunki:

1) nie może to być teoria deskryptywna — statystyczna typologia struktur charakterologicznych, jakich było wiele w filozoficznym i psychologicznym piśmiennictwie, oraz

2) winna ona w jak największym stopniu (w o wiele większym niż to ma miejsce u Fromma) brać pod uwagę społeczny, polityczny i ekonomiczny kontekst. Mogłaby ona zwrócić również uwagę na klasowy charakter typów osobowości.

Tak zwany „charakter społeczny” czy „charakter narodowy”, aby nie był wieloznacznym i mglistym pojęciem, musi oprzeć się na badaniach struktur motywacyjnych, sił dynamicznych, nastawienia do rzeczywistości społecznej i historycznej. Pojęcie „charakteru społecznego” jako charakteru ogólnego winno zawierać w sobie o wiele więcej niż stwierdzenia odnoszące się do aktualnego zachowania się członków danego społeczeństwa; winno ono mówić nam o potencjalnych cechach zachowania się członków tego społeczeństwa w odpowiednich intrapsychicznych i zewnętrznych sytuacjach.

Deskryptywne typologie nie odsłaniają w sposób wystarczający owych potencjalności. Metoda otwartych kwestionariuszy nie może być jedyną metodą badania cech charakteru członków danej grupy czy całego narodu. Badania ogólnych wzorców kulturowych na użytek filozofii społecznej wymagają zbadania w szerszym planie, jakie trendy charakterystyczne dla danego narodu zostały ukształtowane w toku jego społeczno-historycznego rozwoju, w jaki sposób postawy członków danej grupy społecznej zostały uformowane za pośrednictwem rodziny, która sama z kolei jest wytworem określonych historycznie stosunków społecznych. Jest to przedsięwzięcie niezwykle trudne i dlatego psychoanaliza Fromma tylko częściowo spełnia te warunki. Bardzo łatwo jest mówić o faszyzmie jako o „paranoi narodu” lub przyjąć łatwe uogólnienie „konkurencyjnej cywilizacji” nie szukając powodów, które sprawiają, iż dana postawa psychologiczna powstaje i uzyskuje akceptację.

Zamiast pogrążyć się, jak czyni często Fromm, w spekulatywnej i hipotetycznej psychoanalizie masowej, należałoby zejść na grunt bar-





dziej realnej współpracy psychoanalizy i socjologii. Za pomocą psychoanalizy, która dostarczałaby pewnej wiedzy o mechanizmach psychicznych i procesach emocjonalnych, socjologia mogłaby dokonać badań struktury społecznej wpływającej na psychikę ludzką. Należy śledzić etiologię zachowania grupowego, zbadać grupę w aspekcie społecznym z jej kulturową i ekonomiczną historią. Teoria socjologicznej przyczynowości, wyjaśniająca, jakie mechanizmy psychologiczne i jakie psychologiczne postawy z wszystkich możliwych wykształca się w pewnym określonym momencie historycznym w określonej grupie, wymaga zbadania wspólnych i już nie indywidualnych cech członków grupy, jakie przejawiają się w aktualnej sytuacji społecznej, tzn., o ile istnieją reakcje na tyle wspólne, aby można je było określić reakcjami społecznymi w całości, psychoanalityczna wiedza o nich winna być umieszczona w politycznym, ekonomicznym i kulturowym kontekście opracowanym przez historycznie ukierunkowaną socjologię marksistowską. Typologie charakterologiczne, jakimi operuje neopsychoanaliza Fromma, nie spełniają takiego warunku w zupełności ze względu na ich deskryptywny charakter. Mówi nam np. Fromm, iż istnieją takie a takie struktury charakterologiczne, że występowały w różnych stuleciach i w różnych społeczeństwach, jednakże psychoanalityczna charakterologia Fromma nie ustala w sposób wystarczająco jasny i obszerny wzajemnych związków między pewnymi charakterologicznymi typami psychicznymi a sytuacją zewnętrzną, szczególnie sytuacją społeczną.

Większość psychologicznych, charakterologicznych typologii, szczególnie jeżeli chodzi o te deskryptywne, nie oparte na zasadach genetycznych, chociaż być może są pożyteczne dla niektórych celów, nie zdają w pełni sprawy z wielorakich więzi dynamicznych w obrębie charakterystyk jednostki. Przeto często nas zawodzą, gdy usiłujemy określić, czy owe charakterystyki podlegają przekształceniom, czy też mogą być negowane albo zastępowane przez inne zgodnie z wewnętrznymi lub zewnętrznymi sytuacjami. Z charakterologii Fromma w żadnym wypadku nie dowiadujemy się, jaka jest np. zależność między orientacją tezauryzatorską a receptywną, czy jednostka, która znajduje się w obrębie jednej orientacji, może przejść do orientacji innej. W zbyt małym stopniu brana jest przez Fromma pod uwagę, mimo częściowo dynamicznego charakteru jego psychoanalizy, modyfikowalność typów charakterologicznych w zależności od zmian zachodzących w strukturze społecznej. Koresponduje to zresztą konsekwentnie ze zbyt „sztywnym” ujmowaniem przez niego charakteru człowieka i ludzkiej natury w ogóle. Właśnie ze względu na modyfikowalność, zmienność, zastępowalność typów charakterologicznych w obrębie struktury społecznej, sam rodzaj tych typów posiada drugorzędne znaczenie przy analizowaniu owej

struktury. A zatem, aby psychoanaliza mogła być użyteczna do badania zjawisk społecznych, winna o wiele większą wagę przykładac do „plastyczności” jednostki w jej związkach z rzeczywistością, szczególnie z działalnością społeczno-produkcyjną ludzi. Przyjęcie przez Fromma założenia o pierwotności struktury charakterologicznej w stosunku do postępowania i wszelkiej działalności jednostki czyni to zadanie trochę skomplikowanym.

Psychoanaliza mogłaby ponadto zwrócić większą uwagę na klasowy charakter typów osobowości. Typy osobowości ludzkich są wyraźnie uzależnione od treści i różnorodności materialnej produkcji społecznej. Różnorodność typów osobowości pojawia się i różnicuje wraz z rozwojem względnie trwałego podziału pracy. Podział pracy doprowadza, jak wiadomo, do powstania klas społecznych, w obrębie których można właśnie mówić o klasowych typach osobowości.

Wpływ materialnej produkcji na formowanie się charakteru, osobowości, nie został przez Fromma zauważony właściwie w żadnej z jego analiz, a jego typologia osobowości konstruowana jest w oderwaniu od klasowej analizy społeczeństwa. Cała jego teoria charakteru mogłaby posłużyć jako dobry punkt wyjścia i materiał pomocniczy do dalszej dialektycznej analizy historycznej typów osobowości i w ten to sposób mogłaby być wykorzystana.

Ponieważ Fromm tak często nawołuje do zintegrowania „dwóch wielkich systemów filozoficznych” Marksa i Freuda, wskazuje na podobieństwo, a momentami identyczność podstawowych tez owych filozofii, instruktynym zabiegiem byłoby chociaż pobieżne porównanie owych systemów. Granica, jaka przebiega między obydwojma stanowiskami, będzie zarazem w bardzo poważnym stopniu granicą, jaka istnieje między filozofią marksistowską a humanistyczną psychoanalizą Fromma.

W przeciwieństwie do tzw. filozofów umowy społecznej (Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau), którzy wierzyli, iż ewolucja człowieka stanowi przechodzenie od stanu pierwotnego, dla którego charakterystyczna była sfera uczuć i instynktów, do stanu cywilizowanego, w którym człowiek staje się jednostką w pełni racjonalną, Freud uważał, iż społeczeństwo cywilizowane jest również rządzone instynktami, aczkolwiek podlegają w nim one większej represji. Dla filozofów umowy społeczeństwo stanowiło świadomy akt twórczy jednostek. Ze swoją psychologią świadomości filozofowie ci mogli zajmować racjonalistyczną i optymistyczną postawę. Mogli oni ignorować problemy formacji charakterologicznych oraz roli, jaką w nich pełni czynnik libidynalny. I chociaż zarówno filozofowie umowy społecznej jak i Freud starali się pogodzić człowieka ze społeczeństwem, ustalić wzajemne relacje między tymi elementami, Freud był o wiele bardziej zaniepokojony o końcowe rezulta-





ty tego dostosowania. Uwaga jaką przywiązywał do roli sił nieświadomych oraz pogląd o nieredukowalności instynków czyniły jego stanowisko mniej optymistycznym niż przedstawiciele owej szkoły. Nie wierzył on, że wszystko można załatwić na drodze umowy społecznej. Jeśli chodzi o zrozumienie tzw. politycznej działalności, to Freud w sposób wyraźny ujmował działalność mas jako postępowanie zasadniczo irracjonalne. Zachowanie się racjonalne okazuje się być w jego koncepcji tylko atrybutem ludzi działających indywidualnie, zachowanie masowe (grupowe), pozostające pod wpływem *libido*, jest zachowaniem *per se* irracjonalnym, regresem do etapu prymitywnej hordy.

Ponieważ obaj, zarówno Marks jak i Freud, wyrażali najogólniej rzecz biorąc pogląd, iż ludzie są zdeterminowanymi siłami, które nie są całkowicie pod ich kontrolą, dlatego też poglądy Freuda wydają się w oczach wielu przedstawicieli nauk społecznych bardzo zbliżone do stanowiska Marksa. Iluzji owej, nie wiadomo — w dobrej, czy złej wierze, ulega również Fromm. Po poddaniu podstawowych poglądów Marksa swoistej interpretacji łatwiej jest mu znaleźć punkty zbieżne zaprezentowanej interpretacji marksizmu z psychoanalizą Freuda. Tym, co zdaniem Fromma łączy Freuda z Marksem jest obok nieświadomego charakteru zachowań człowieka materializm i determinizm zawarty w poglądach wiedeńskiego uczonego.

Można się zgodzić do pewnego stopnia z poglądem, iż u obu myślicieli współwystępują obok siebie elementy materializmu i determinizmu, ale trzeba pamiętać, iż są to zasadniczo odmienne filozoficznie i metodologicznie postawy. Materializm Freuda niewiele ma wspólnego z materializmem historycznym Marksa, natomiast tak silnie podkreślany przez psychoanalityków determinizm jest przez nich rozumiany w swoisty, idealistyczny sposób. Zasadniczymi czynnikami determinującymi zachowania ludzkie są czynniki wewnętrzne, same już niezdeterminowane. Tak silnie akcentowana przez Fromma struktura charakteru jest elementem bardzo autonomicznym i sama ma dużą moc wpływania na zewnętrzną strukturę rzeczywistości, w tym również na rozwój społeczny.

Marks dopatruje się podstaw rozwoju społecznego w materialnych działaniach człowieka, w sferze produkcyjnej wytwórczości, według niego najważniejszą drogę do zrozumienia człowieka i jego wytworów stanowi naukowa interpretacja stosunków społecznych zależnych od sił wytwórczych oraz od praw nimi rządzących. Mechanistyczny materializm Freuda polegał na przyjęciu somatycznych źródeł instynktów oraz wszechobecnego i wszechpotężnego *libido*.

Obaj ci myśliciele mają ze sobą mniej wspólnego, niż się to wydaje na pierwszy rzut oka, a większość z tego, co jest w ich koncepcjach

podobne ma charakter powierzchowny. Marks badał zjawiska w skali makroskopowej: badał globalne procesy społeczne. Freuda zajmował mikroświat jednostki. Wyrażał on przekonanie, iż różnica płci jest rzeczą najbardziej zasadniczą i znaczącą w badaniach spraw ludzkich.

Prawdą jest, że obaj myśliciele krytycznie ustosunkowywali się do wypaczających i kaleczących wpływów, jakie społeczne instytucje wywierają na człowieka. Ale chociaż obaj podzielali krytyczny stosunek do religii, drogi ich systemów filozoficznych od tego momentu rozchodzą się. Dla rewolucyjnej ze swej struktury filozofii Marksa aktualna struktura społeczna jest zawsze strukturą przemijającą. Dla liberalnej psychoanalizy cywilizacja oznacza stłumienie i jako taka stanowi ona w dobie współczesnej, niestety, konieczny etap. Nie może być mowy o jednym i raz na zawsze obowiązującym rozwiązaniu, lecz w grę wchodzi ustawiczna walka o przeobrażenie człowieka. Do przeobrażenia tego ma przyczynić się psychoanaliza, która pogodzi człowieka z nieprzychylnym mu naturalnym i społecznym środowiskiem.

Jeżeli zaś chodzi o obalenie własności prywatnej, to Freud uważał, iż jest to zasada, która nie wchodzi w ogóle w rachubę. Odebrałoby ono ludziom do pewnego stopnia narzędzie agresji, ale nie wpłynęłoby na różnicę w przejawianiu się siły instynktu śmierci ani też nie zmieniłoby owego instynktu, który królował już wówczas, kiedy jeszcze się nie pojawiła własność, nie wykorzeniłoby również rywalizacji wpływających z instynktu seksualnego<sup>17</sup>.

Zdaniem Freuda korzeni instynktów społecznych należy szukać w naturze ludzkiej. Pogląd Freuda był poglądem terapeuty koncentrującego się na jednostce; poglądy Marksa są poglądami filozofa koncentrującego się na nieuchronnym działaniu sił historycznych. I podczas gdy Marks pragnął przekształcić ludzi przekształcając społeczeństwo, Freud uważał, iż społeczeństwo samo zaopiekuje się sobą w miarę jak ludzie będą dziedziczyć konstytucjonalne udoskonalenia rozwoju filogenetycznego<sup>18</sup>.

W przyjętych poglądach na formowanie się charakteru i na naturę ludzką filozofowie ci stanowili teoretyczne przeciwieństwo. Wedle Marksa charakter (tzw. osobowość ludzka) kształtowany jest pod wpływem czynników społecznych w procesie historycznym. Nie ma czegoś takiego w jego koncepcji, jak biologicznie wrodzona, niezmienna istota człowieka. Historia jest istotą (naturą) ludzi, a rzeczywistymi aktorami i autorami historii — jak mówił Marks — są sami ludzie. Istotę człowieka stanowi historycznie funkcjonujący całokształt stosunków społecznych.

<sup>17</sup> Z. Freud, *Civilization and Its Discontents*, London 1939, s. 88 - 89.

<sup>18</sup> Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, s. 13 - 30.





O odmienności ludzi od zwierząt, o tym, że człowiek posiada „osobowość” decyduje leżąca u podstaw procesu historycznego produkcja, praktyka materialna, społecznie wykonywana praca. Praca społeczna i jej podział, który jest historycznie zmienny, kształtuje duchowe oblicze jednostek, formuje jego osobowość.

Freud ze swej strony przywiązuje małą wagę do roli instytucji społecznych i społecznego procesu pracy w formowaniu się charakteru i osobowości człowieka, uznając, iż stanowi ona funkcję *libido*. Będąc bardziej świadomym niż ktokolwiek siły motywacji nieświadomych, nie traktuje on ludzi jako dorosłych, racjonalnych jednostek zdolnych do właściwej oceny własnych interesów. Społeczeństwo, według niego, stanowi niewiele więcej niż powiększenie kompleksu Edypa.

Ponieważ obaj, każdy na swój sposób, badali siły, które obecnie ciemiężą człowieka i ponieważ każdy z nich starał się wbudować swoje analizy w ramy naukowe, obaj mogli wyrażać pogląd, że zbadanie tych sił i ich przezwyciężenie doprowadzi nieuchronnie do upragnionego celu. Marks jednakże oparł swoje analizy i swój naukowy pogląd na badaniu rozwoju historycznego. Kiedy rewolucja społeczna dojrzeje w obrębie danej sytuacji społecznej, klasa społeczna może przyspieszyć jej rozwój, nie musi biennie na nią oczekiwać. Ruch psychoanalityczny natomiast stanowi tylko pewne narzędzie towarzyszące realizacji bardziej odległego i tylko częściowo prawdopodobnego celu. Jest rzeczą mało prawdopodobną, iż bez rzeczywistych przeobrażeń społecznych dokona się transformacja osobowości człowieka, jego zasadnicza odnowa moralna.

Stopniowo narastający postęp w rozwoju filogenetycznym, nawet jeżeli jest, jak w wypadku koncepcji Fromma, wspierany i przyspieszany normatywnym typem osobowości<sup>19</sup>, dostarcza zaledwie mglistego zarysu przyszłego, idealnego społeczeństwa. Przyczyną tego jest to, iż źródła utopii psychoanalitycznych należy doszukiwać się w sferze świadomości, podczas gdy koncepcja Marksa swe teoretyczne i empiryczne podstawy znajduje w konkretnym społeczeństwie ludzkim. Zreformowana psychoanaliza Fromma odsuwa w nieskończoność wyzwolenie ludzkości, chociaż może przynieść doraźną ulgę poprzez jej konsolacyjny charakter.

Psychologiczno-filozoficzny gmach psychoanalizy freudowskiej nie był budowany w pustce społeczno-historycznej. Nie można się zatem zgodzić z poglądem Fromma, iż założenia ortodoksyjnej psychoanalizy, z których Freud nie chciał zrezygnować lub zrezygnował w bardzo ograniczonym zakresie, nie pozwoliły mu na skonstruowanie systemu filo-

<sup>19</sup> E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion...*, op. cit., s. 13 - 30.

zoficznego obejmującego zjawiska społeczne i zdającego sprawę z roli instytucji społecznych w realizowaniu jego humanistycznych aspiracji. Psychoanalityczna teoria, jeżeli spojrzeć na nią z historycznego punktu widzenia, nie kształtowała się bez związku z analizą procesów społecznych i historycznych. Świadczy o tym dobitnie cały szereg późniejszych, socjologicznych prac Freuda (*Totem i tabu*, *Mojżesz i monoteizm*, *Poza zasadą przyjemności*) oraz przerastanie freudyizmu w swoistą filozofię, która w każdej chwili mogła być i była wykorzystywana przez humanistycznych ideologów, zbliżonych doń poprzez rodzaj swych bądź teoretycznych, bądź politycznych stanowisk.

Psychoanaliza, akceptując indywidualne czynniki nieszczęść i psychicznego nieusatysfakcjonowania, zwróciła uwagę na źródła cierpienia człowieka, na które nie skierowałoby jego uwagi ani społeczeństwo, ani żaden ustrój polityczny. Zarazem spotyka się ona bardzo często z nieprzychylnym przyjęciem ze strony różnych orientacji obcych jej teoretycznie (np. behawioryzmu, pozytywizmu, psychologii empirycznej, marksizmu), które wytykają jej popełnione przez nią rzeczywiste błędy teoretyczne, ale również mają pretensje o to, że nie jest tym, czym być nie zamierzała<sup>20</sup>.

Psychoanaliza, szczególnie w swej klasycznej, freudowskiej wizji, jest przeciwstawna filozofii marksistowskiej, przyjmuje inną perspektywę badawczą, zajmuje się innymi regionami biologicznego i społecznego życia człowieka.

Do przeszkód na drodze łączenia wątków psychoanalizy z teorią marksistowską dochodzą ponadto zastrzeżenia natury metodologicznej<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Oto np. Fraisse, francuski naukowiec wybrany w 1966 r. prezydentem Międzynarodowego Towarzystwa Psychologicznego, psychoanalizę uważa za wiarę. Baruk, w pracy *Critical Essays on Psychoanalysis*, mówi, iż psychoanaliza jest raczej religią niż nauką (za Bassinem, op. cit., s. 279 - 280). Bardzo często braki psychoanalizy wytyka H. Wells w pracach: *Zmierzch psychoanalizy i Pawłow i Freud*.

<sup>21</sup> O niemożności pogodzenia psychoanalizy z naukami społecznymi *sensu stricto* mówią również inni socjologowie zachodni. Talcott Parsons jest zdania, iż z nieodróżniania odmiennych teoretycznych poziomów biorą się sytuacje, w których psychoanalityk „ekstrapoluje” bezpośrednio to, co odkrył w osobowościach badanych przez niego w sytuacjach klinicznych, na całe społeczeństwo. T. Parsons, *Psychoanalysis and Social Structures* [w:] *Psychoanalysis and Social Science*, H. Ruitenbeek, New York 1962, s. 47 i dalsze. Również H. Hartman, podobnie jak to czyni Parsons, ostrzega przed próbami „bezpośredniego” wyjaśniania zjawisk socjologicznych za pomocą kategorii psychologicznych. Rzeczywistość społeczna często jest błędnie interpretowana przez psychoanalizę wyłącznie jako bezpośrednia ekspresja nieświadomych i świadomych pragnień ludzi żyjących w tej rzeczywistości. Zapomina się w tym wypadku o tym, że rzeczywistość społeczna z jej społecznymi instytucjami i strukturami jest w stosunku do dojrzałej jed-



Uwidaczniają się one w planie szerszym i mogą być wyrażone w następującym pytaniu: czy jest możliwe pogodzenie psychoanalizy, która jest właściwie dyscypliną psychologiczną, z naukami społecznymi *sensu stricto*, nawet jeżeli jest to, tak jak w przypadku teorii Fromma, społecznie ukierunkowana neopsychologia humanistyczna?

To, co narzuca się tutaj samo przez się i jest natychmiast zauważalne, to odmienność podejścia do badanych problemów. Choć psychoanaliza i nauki społeczne mają w zasadzie ten sam przedmiot badania: człowieka w jego działaniu i powiązaniu z innymi ludźmi, w grę wchodzi tutaj jednak odmienne płaszczyzny ujmowania tych samych zagadnień, jak również inny, momentami nieprzekładalny aparat pojęciowy. Istnieją liczne sfery życia społecznego, których nie można zbadać na podstawie prostych modeli psychologicznych dostarczonych przez teorię psychoanalityczną.

E. Fromm, podejmując zamiar włączenia teorii psychoanalitycznej w obręb teoretycznego systemu filozofii marksistowskiej, nie w pełni chyba zdaje sobie sprawę z istnienia takich metodologicznych przeszkód. Pojęcia (alienacja, natura człowieka, charakter społeczny, alternatywizm i in.) mają w jego koncepcji nadmiernie psychologizujący charakter i są najczęściej nieprzekładalne na język teorii marksistowskiej.

Marksistowski filozof lub psycholog społeczny nie musi nawet patrzeć na koncepcje psychoanalityczne jako na koncepcje błędne. Wystarczy jednak, że ujmuje je jako nieprzydatne do swych własnych celów (choć dla filozofa marksistowskiego nie powinno być takiej, nawet najdrobniejszej sfery życia ludzkiego, która nie jest godna zainteresowania). Nie wykaże on szczególnego zainteresowania np. problemem popędów jednostki, nie męczy go teoretyczny problem, czy kompleks Edypa ma charakter uniwersalny czy nie, lub jaka jest natura emocjonalnych więzi łączących jednostki danego społeczeństwa z ich autorytarnym przywódcą, ponieważ ten sposób podejścia do badania rzeczywistości społecznej i ten rodzaj problemów jest (ciągle jeszcze) obcy myśleniu marksistowskiemu. Teoretyk marksistowski również nie będzie wyjaśniał zachowania się grupy przez np. odwołanie się do psychopatologii indywidualnych.

W swych teoriach Fromm czyni założenie, że społeczeństwo jest zbiorem jednostek, który może być opisany i zrozumiany w terminach psy-

nostki przede wszystkim rzeczywistością zewnętrzną. Nie docenia się wpływu tych społecznych form na kształtowanie się jednostki (oraz wpływów klasowych), które realizują się za pośrednictwem instytucji i struktur społecznych. H. Hartman, *The Application of Psychoanalysis Concept to Social Science*, New York 1962.

chologii indywidualnych. Aby móc wyrażać taki pogląd, trzeba przyjmując koncepcję zbiorowego umysłu ludzkiego. Pogląd taki bez wątpienia zapożycza Fromm od Freuda (a także od Junga) i *implicite* zakłada w swych teoretycznych rozważaniach. Nie zostało przez niego uwzględnione to, że grupa nie wykazuje takich samych reakcji, jak pewna liczba nie powiązanych ze sobą ludzi, ujmowanych jako izolowane jednostki. To mechanistyczno-atomistyczne podejście do społeczeństwa często skłaniało Fromma do dokonywania nieuzasadnionych ekstrapolacji indywidualnych uczuć i postaw na afekty i postawy zbiorowe. Punktem wyjścia do badania zjawisk społecznych czyni on indywidualną psychikę jednostki, jej strauumatyzowaną, subiektywistycznie potraktowaną osobowość i świadomość.

Wydaje się, iż przygotowanie Fromma w zakresie socjologii uniwersyteckiej oraz jego późniejsze doświadczenie psychoanalityczne zdopinguowały go do podjęcia próby połączenia socjologii marksistowskiej z psychoanalizą Freuda. Próby takie podejmował on jeszcze za swych frankfurckich czasów. Uważał on, że materializm historyczny w tej postaci jaką wówczas przedstawiał dysponuje niewłaściwą, a w najlepszym razie niekompletną psychologią i że przyjęcie analitycznej psychologii wyjdzie mu na korzyść, ponieważ pozwoli lepiej zrozumieć i wyjaśnić wzajemne związki pomiędzy strukturą społeczno-ekonomiczną a psychologiczną motywację członków społeczeństwa. Psychoanaliza mogłaby zademonstrować, jak dane warunki ekonomiczne wpływają na ludzki aspekt psychiczny w ten sposób, iż tworzy on pewien „ideologiczny” obraz rzeczywistości. Tą drogą, zdaniem Fromma, materializm historyczny uzyskałby właściwy, psychologiczny kontekst; obok czynnika społeczno-ekonomicznego również ważną, jeżeli nie ważniejszą rolę odgrywałby czynnik psychiczny.

W tej nowej wersji psychoanalitycznego marksizmu czynnik psychiczny stałby się elementem współwyznaczającym prawa zarówno życia organizmu, jak i życia społecznego. Wówczas tzw. neurofizjologiczne podstawy psychicznego życia człowieka (teoria Pawłowa) wyjaśniałyby tylko część problemów związanych z osobowością, a w życiu społecznym materialna sfera, sfera produkcyjnej działalności człowieka nie rościłaby sobie pretensji do posiadania wyłącznego monopolu na wyjaśnianie historii i jej najróżnorodniejszych, najbogatszych przejawów. Propozycja Fromma wydaje się być nie pozbawiona racjonalnych podstaw, ale realizacja jej, ze względu na wcześniej sygnalizowane trudności, wymagałaby nie lada trudu teoretycznego, a jego wynik nie może być w momencie obecnym znany.

Formułowany przez Fromma zarzut o braku w obrębie teorii marksistowskiej określonej psychologii, a także kompletnej teorii osobowości,



dotyka ciągle żywego problemu statusu psychologii marksistowskiej. Niewątpliwie ciągle jest zbyt małe, w kręgu teoretyków marksistowskich, zainteresowanie psychologią, którą uznaje się za dyscyplinę gorszą, mniej użyteczną w badaniu zjawisk społecznych. Tym niemniej, przyjmując pewną konwencję terminologiczną (proponowaną przez L. Sev'a i innych filozofów), nie będzie zbyt dużej przesady w stwierdzeniu, iż psychologia marksistowska mimo iż jest nauką młodą — istnieje. Zasadnicze twierdzenia marksistowskiej materialistycznej psychologii są w trakcie formowania się. Daleka od doskonałości stanowi jednak kontynuację wszystkich wartościowych, zgodnych z nauką wątków dotychczasowych psychologii, podporządkowując je zarazem ogólnym, filozoficznym zasadom materializmu dialektycznego. Przyjmuje ona do wiadomości wszystkie fakty, cały pozytywny dorobek prac badawczych, bez względu na to przez kogo były one prowadzone<sup>22</sup>. Zajmuje się zarazem wewnętrznymi przeżyciami człowieka, jak i jego zewnętrznym zachowaniem. Przedmiotem jej zainteresowań są zarówno procesy świadome jak i nieświadome. Pojęcia te jednak nabierają odmiennej treści w obrębie tej teorii. Nie mogą one być w eklektyczny sposób adoptowane z innych kierunków psychologicznych.

Przed wszystkim psychologia marksistowska odrzuca wszystkie te twierdzenia, które są niezgodne z ogólnym stanem nauki współczesnej, wszelkie wykraczające poza fakty naukowe konstatacje o idealistycznym lub fideistycznym zabarwieniu. Za swój zasadniczy punkt wyjścia przyjmuje ścisły związek życia psychicznego z jego materialnymi podstawami, organizmem człowieka i otaczającym go obiektywnym światem zewnętrznym<sup>23</sup>.

Dla poglądów psychologii marksistowskiej środowisko zewnętrzne stanowi pierwotne źródło życia psychicznego. Środowisko to jest społecznie zorganizowaną całością, w której decydującą rolę odgrywa materialna działalność wytwórcza. Wymaga ono obiektywnych metod badania życia psychicznego. Nie może opierać swoich badań na metodach subiektywnych, odrywających życie psychiczne od jego materialnych podstaw.

Psychika jest funkcją organizmów o wyższej strukturze, obdarzonych wykształconym systemem nerwowym oraz mózgiem. Nie można formułować prawidłowości życia psychicznego w oderwaniu od prawidłowości rządzących jej materialnym podłożem z całkowitym pominięciem teorii wyższych czynności nerwowych mózgu. Teoria Pawłowa jest przekła-

<sup>22</sup> T. Tomaszewski, *Wstęp do psychologii*, Warszawa 1963, s. 94.

<sup>23</sup> T. Tomaszewski, *op. cit.*, s. 94-96, oraz M. G. Jaroszewski, *Psychologia XX wieku*, Warszawa, s. 225-230.

dalna na inne teoretyczne języki i w nich znajduje swe potwierdzenie. Radzi sobie z tym świetnie inny zachodni uczony, H. J. Eysenck, udowadniając, iż za jej pomocą dobrze można opisywać osobowość. Jednakże, jak każda „modelowa” nauka, nie może ona opisać całego bogactwa przejawów życia psychicznego człowieka.

Z drugiej zaś strony pogląd Fromma, według którego psychologia winna oprzeć się na „antropologiczno-filozoficznym pojęciu ludzkiej egzystencji”, stanowi w jakiejś mierze nawrót do irracjonalistycznych nurtów psychologicznych i filozoficznych XIX i XX w., do poglądów Schopenhauera, Nietzschego, Hartmana, Kierkegarda, Sartre'a.

Realizacja tego postulatu w żadnym wypadku nie przyczyniłaby się do teoretycznego postępu psychologii współczesnej, ponieważ psychologia stała się nauką dopiero wówczas, kiedy zerwała ze spekulatywnymi, metafizycznymi założeniami.

Bez wątpienia ani filozofia, ani psychologia marksistowska nie mogą przyjąć teoretycznych propozycji Ericha Fromma *in extenso*. Tylko niektóre szczegółowe wątki jego koncepcji są godne podjęcia i rozwinięcia. Nie mogą one być jednak przyjęte jako gotowe rozwiązania stawianych przezeń problemów. Nie pragnął tego przecież również uczony amerykański. Natomiast treści tych propozycji mogą stanowić ważne źródło wielu inspiracji teoretycznych.

Dla filozofii marksistowskiej mogą one być pożyteczne w tym sensie, iż wydobywają na światło dzienne problematykę, która wbrew pozornie ostatecznym rozwiązaniom powinna być jeszcze raz przemyślana i kontynuowana. Tylko w ścieraniu się i uzupełnianiu prądów humanistycznych leży nadzieja na postęp w tej sferze nauki i w tych kategoriach należy oceniać intencje amerykańskiego filozofa i psychologa, który niejednokrotnie udowadniał, iż pożądana jest integracja wszystkich wartościowych teoretycznych dokonań.

#### THE USE OF HUMANISTIC PSYCHOANALYSIS IN MARXIST THEORY

##### Summary

To E. Fromm's mind, the works of Marx with some of their psychological notions, such as; „essence of man”, „alienation”, „constant” and „changing drives”, and others, do not comprise any psychological theory. Marxism is therefore intensely lacking any completed theory of psychology, and it may fulfill this gap with psychoanalytic psychology.

Psychoanalysis is a dynamic psychology dealing with those psychical powers which motivate people's behaviour, actions, feelings and outlooks. As to become



useful to marxist thought, this psychology must be aware of alienation of those psychical powers, to express them as a process of constant interactions between man's needs and socio-historical reality.

The problems which social psychoanalysis together with marxist theory are going to deal with are: problems of social character, unconsciousness and repression, problems of man's essence and nature, problems of Marxian determinism („alternativism”).

The author of the present article arrives at the conclusion that the above notions can be assimilated by the marxist theory only in certain limits. Most of them are somewhat of an idealistic character and are not sufficiently scientifically grounded. Only the notion of social character constitutes relatively reliable analysis of reciprocal relations and connectionsa between personality and changeable human environment.

Nevertheless, psychoanalytic researches are very useful to marxist theory for they might have inspiring character and they bring to light the theoretical problems that should be thought over once again.



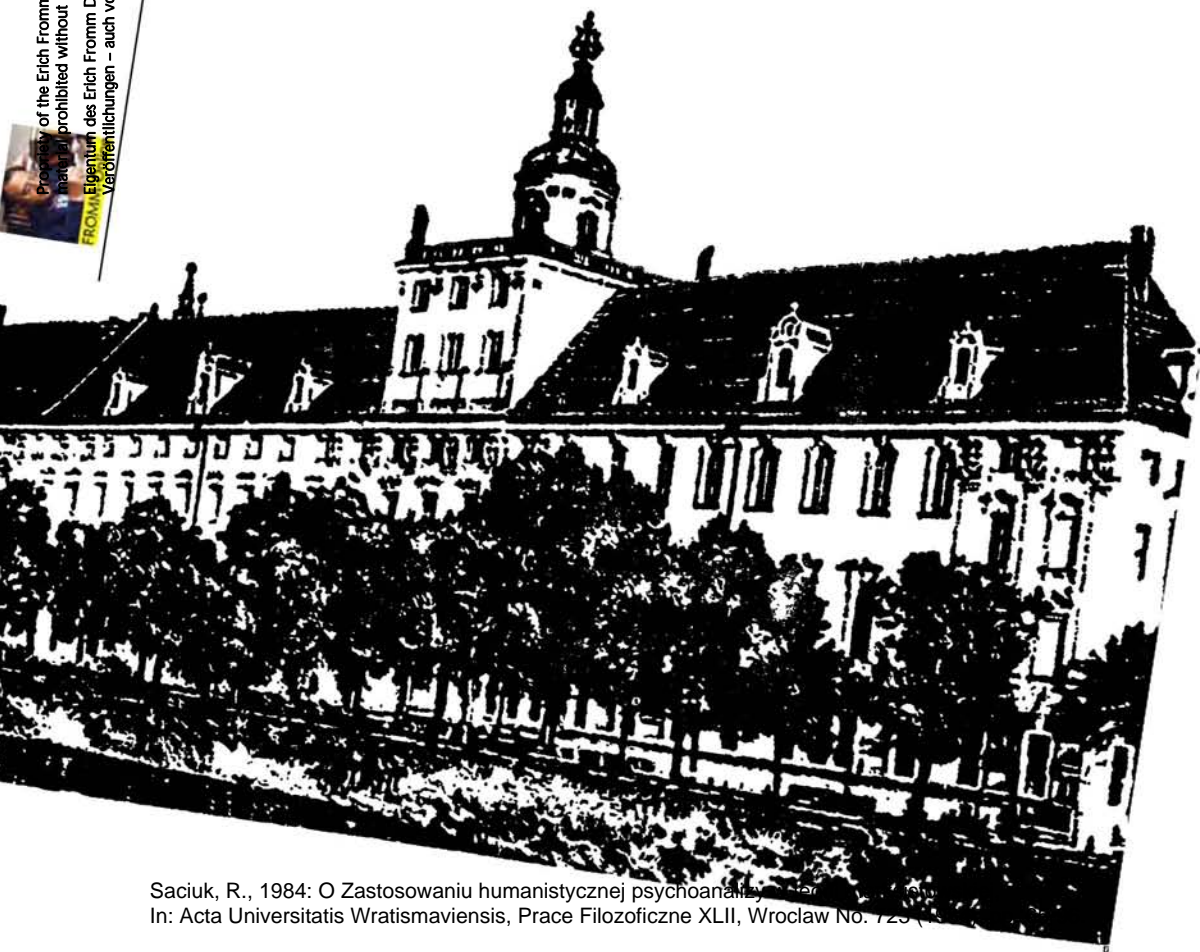




WROCLAW 1984

# PRACE FILOZOFICZNE XLII

Property of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of  
this material is prohibited without express written permission of the copyright holder.  
Erich Fromm Dokumentationszentrum. Nutzung nur für persönliche Zwecke.  
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



Saciuk, R., 1984: O Zastosowaniu humanistycznej psychoanalizy w terapii zaburzeń osobowości.  
In: Acta Universitatis Wratislaviensis, Prace Filozoficzne XLII, Wrocław No. 725 (1984)