



Jerzy Strojnowski

# Dialektyka osoby i społeczeństwa u Teilharda de Chardin i Ericha Fromma

Cienki i poszarpany naskórek cywilizacji okrywający powierzchnię ziemi cierpi raz po raz od bolesnych cięć to na Bliskim lub Dalekim Wschodzie, to na Południu lub w strefie umiarkowanej. Nie ma już miejsca na Ziemi, w którym by nie przecięto, że Stare z uporem broni pozycji straconych, a Nowe jest nadal nieokreślone, zagrożone lub zgoła nieprawdopodobne.

W atmosferze niepewności człowiek staje samotny i bezsilny. Wtedy czasami pojawiają się prorocy — fałszywi lub prawdziwi, popularni lub wzgardzeni, którzy czynią rozrachunek z przeszłością i wróżą przyszłość. Potrzebujemy proroków; bez nich wpadlibyśmy w obłąd. Ale fałszywi mogą nas wyprowadzić w pole i przywieźć do zguby. Świadomi tego, słusznie przeciwstawiamy im nasz krytycyzm, który jednakże łatwo staje się małoduszną, nieufnością; przyjmujemy postawę wyczekującą, którą nie zawsze łatwo odróżnić od oportunistycznego.

Nie mam recepty na odróżnianie proroków fałszywych od prawdziwych. Żywię natomiast przekonanie, iż niektórzy z nich zasługują na wysłuchanie. Mam tu na myśli przede wszystkim Teilharda de Chardin oraz Ericha Fromma. Dopatrzyłem się zbieżności w ich diagnozach; a kiedy dwu świadczy to samo, prawdziwe jest ich świadectwo.

Ci dwaj opisują rzeczywistość metodami zgoła odmiennymi; zajmują wobec niej postawy skrajnie różne. Teilhard jest przyrodnikiem, Fromm — psychologiem; pierwszy z nich jest człowiekiem religijnym, drugi uważa się za niewierzącego. Mimo to poglądy ich w wielu punktach okazują się zbieżne.

Z pewnością koncepcja Teilharda jest bardziej uniwersalna. Fromm natomiast bardziej szczegółowo przedstawia procesy zachodzące między osobami i w głębi ludzkiej duszy.

Chciałbym tu przedstawić problematykę psychospołeczną tak, jak ją ukazuje każdy z tych dwóch myślicieli: kształtowanie się osobowości w dialektycznej przeciwstawności do społeczeństwa, problem władzy centralnej i demokracji („rządów ludu”), mechanizm odnoszenia się wzajemnego różnych grup tego samego społeczeństwa czy też nie zintegrowanej ludności zamieszkującej dany teren. Artykuł będzie mógł ukazać jedynie węzłowe punkty tej złożonej problematyki.

Według Teilharda każde tworzenie jest syntezą, porządkującym łączeniem elementów rozproszonych. Nie jest czymś innym również tworzenie się osobowości. Kierunek, w którym postępuje Ewolucja, to dążenie ku coraz większej świadomości; ta zaś jest efektem zjednoczenia. Im dalej posunęła się złożoność (kompleksyfikacja),

Tekst referatu wygłoszonego na XVI Sympozjum teilhardowskim w Ojczanowie pod Warszawą dn. 18 kwietnia 1971 r.



tym więcej świadomości (1). Zasada ta a fortiori znajduje wyraz w kształtowaniu się osobowości indywidualnych, które odnajdują się przez jednoczenie.

Jednoczenie się jest możliwe dzięki fundamentalnej właściwości „tworzywa Wszechświata”, mianowicie dążności do zespalandia się wzajemnego jego cząstek. Nie chodzi tu po prostu o siły grawitacji czy też elektromagnetyczne. Tamte ujawniają jedynie zewnętrzną powłokę rzeczywistości. Wielki Myśliciel, jak sądzę, kiedy mówił o „wnętrzu” rzeczy, chciał w ten sposób określić zdolność „materii” do dynamicznego, ukierunkowanego przekształcania się, w którym mają swój udział zarówno siły przyciągania, jak i odpychania, zarówno czynniki syntezy, jak i rozkładu: „Co jest zyskiem z jednej strony, staje się stratą ze strony drugiej. Nic nie powstaje inaczej, jak tylko kosztem równowartościowego rozkładu” (2). Inaczej bowiem nie mogłoby dokonywać się ciągle syntetyzowanie na coraz wyższym poziomie.

Ta właśnie dążność do uporczywego resyntezywania na coraz wyższym poziomie, rozpoznawalna na wszelkich szczeblach rozwojowych, jest najbardziej „wewnętrzną” energią rzeczywistości. Jest to faktyczny motor Ewolucji, dzięki któremu Wszechświat i składająca się nań mnogość bytów ulegają nieustannie cudownym transformacjom. Tę „wewnętrzną energię” nazywa Teilhard miłością.

Aby ująć poznawczo treść tego określenia, trzeba abstrahować od potocznych skojarzeń i przyjąć, iż „miłość” — to jeden z terminów technicznych teilhardyzmu (3).

W świecie organizmów interesująca nas tutaj siła kosmiczna przejawia się przede wszystkim jako wzajemne przyciąganie się dwu pici; jej celem — twierdzi Teilhard — jest przedłużenie istnienia nie poszczególnych osobników, lecz tego, co one osiągnęły (4).

Miłość w znaczeniu ścisłym jest produktem historycznej ewolucji człowieka. Na poziomie hominizacji mężczyzna i kobieta są przede wszystkim dla siebie wzajemnie — w coraz wyższym stopniu — na zawsze; dla dziecka są dopiero wtórnie. Dla kształtowania się osobowości ludzkiej okazuje się niezbędna synteza dwu pierwiastków: męskiego i kobiecego. Jednostką ludzką całkowitą jest „dwoistość męsko-kobięca”. Celem zjednoczenia piciowego są osoby kochające się.

Rozwój miłości jest równoznaczny z coraz większą wolnością umysłu. Jedynie w miłości człowiek może oddać się cały, bez granic. Jedynie poprzez miłość może dokonać się „jednoczenie różnicujące”; jedynie ona, integrując jednostki (osoby), nie zatracza ich, nie depersonalizuje, a raczej ultra-personalizuje.

Można tu dodać, iż te stwierdzenia mogą zarazem posłużyć jako sprawdzian, czy to, co konkretny człowiek określa jako „miłość”, rzeczywiście nią jest. Tylko taką postawę — a chodzi tu o odniesienie się całej osobowości, nie tylko o samą uczucie — nazwalibyśmy miłością, która człowieka wzbogaca, czyni go pełniejszym, dodaje mu nowych wartości, usposabia go do bardziej intensywnej działalności.

1. Pierre Teilhard de Chardin: *Le phénomène humain*. Seuil, Paris 1953; s. 27: „Évolution — Montée de conscience. Montée de conscience — Effet d'union”. Por. J. Strojnowski: *Geneza i rozwój psychizmu w ujęciu o. Teilharda de Chardina*. „Znak” nr 3, r. 20 (1968), s. 298—312.

2. Teilhard de Chardin: dz. cyt., s. 46. Ta stara teza filozoficzna o związku narodził się z gnieciem — pod pieroem Teilharda zostaje nawiązana do drugiej zasady termodynamiki: „Toute synthèse coûte (...) Rien ne se construit qu'au prix d'une destruction équivalente”. Warto wspomnieć, iż tę prawdę o rzeczywistości wyraża analogicznie przypowieść ewangeliczna: „Jeśli ziarno (...) obumrze, przynosi obfity plon” (Jan 12,24), jak również koncepcje psychopatologów w rodzaju „dezintegracji pozytywnej”.

3. Zob. Teilhard de Chardin: *L'Esprit de la Terre. Oeuvres*. T. 5, s. 40—42.

4. Zob. Teilhard de Chardin: *Esquisse d'un Univers personnel. Oeuvres*. T. 6, s. 91—95. Rozwój przyrodonoznawstwa, którego jesteśmy obecnie świadkami, sprawia, iż teilhardowskie określenie piciowości nie jest już w pełni adekwatne; por. J. Strojnowski: *Antropologia rodziny i małżeństwa*. „Więź” nr 10 (138) r. 12 (1969), s. 49—61.



Jednakże osoba kochana nie staje się ośrodkiem Świata dla kochającego. Raczej oboje, wzajemnie się kochając, „patrzają wprzód”, zwracają się ku Bogu. Miłość jest zatem funkcją trojga: mężczyzny, kobiety i Boga jako powszechnego ośrodka Świata. Oczywiście, jak zawsze u Teilharda, „Bóg” nie jest abstrakcją czy ideą psychologiczną. Jest On wartością odnajdywaną w bytach, a szczególnie w naszych współbraciach. Dzięki temu w koncepcji Teilharda możliwy jest do rozwiązania paradoks: Kochać można tylko pojedyncze osoby, nie anonimową „ludzkosć”; kochając osobę jedyną, poprzez nią i poprzez miłość do niej uczestniczymy w sile kosmicznej jednoczącej, włączamy się w wielkie syntezy Świata. Miłość dwojga osób nie jest zatem egoizmem we dwoje.

Jeżeli jednostka wzrasta dzięki łączeniu się z innymi, to skłonność do izolowania się byłaby dla niej szkodliwa. Egoizm, życie „dla siebie” to — zdaniem Teilharda — jakieś „błędne drogi Ewolucji”. Teilhard przeciwstawia się tu postawie i przekonaniu, jakoby wzrost jednych musiał odbywać się kosztem innych; że jakoby postęp odbywa się drogą rozwoju najsilniejszych, z równoczesnym odsunięciem czy nawet eksploatowaniem słabszych.

Różnego rodzaju formy egoizmu indywidualnego lub grupowego, rasizm, skrajny nacjonalizm — według Teilharda — wyrastają z teorii „cynicznych i brutalnych” i właśnie dlatego są niebezpieczne, iż stanowią „subtelne znieszczenie pewnej wielkiej prawdy” (5). Teilhard ma tu niewątpliwie na myśli nieuprawnioną aplikację do stosunków międzyludzkich darwinowskiej zasady „walki o byt”.

Tu jednak może być potrzebne jakieś dopowiedzenie, którego nie napotkałem w dostępnych mi pismach Teilharda. Czy skłonność do izolowania się jest impulsem „prywatnym”, który należy przewyciężyć? A jeżeli stanowi składnik bytu, to musi odgrywać w nim jakąś ważną rolę. Myślę, że każde jestestwo, w tym również osoba ludzka, dąży do zachowania swej integralności, broni się przed unicestwieniem. Zagrożone jest ono zarówno od wnętrza, jak i z zewnątrz. Właśnie poczucie zagrożenia zewnętrznego, jak się zdaje, jest głównym czynnikiem, który aktywizuje skłonność do izolowania się.

Po drugie, kompleksyfikacja, która prowadzi do wzrostu świadomości, nie jest procesem, w którym ilość przyłączanych elementów gra rolę decydującą. „W stanie B (charakteryzującym dalsze stadia Ewolucji) elementy mniej liczne, bardziej zindywidualizowane (...) ujawniają swą fundamentalną i niemierzalną spontaniczność” (6). Człowiek ma bogatsze „wnętrze” od gwiazdy, choć składa się z nieporównanie mniejszej ilości elementów. Dokonuje się tu proces przeszerokowania, przebudowania danych uprzednio elementów — np. komórek mózgowych, treści przyswojonych — w stanie względnej izolacji od środowiska. A zatem, nie przecząc konieczności otworzenia się ku światłu, nie można chyba pętać każdej formy izolowania się.

Celem działań ludzkich, zdaniem Teilharda, jest synteza wszystkich elementów duchowych Ziemi. Zgodnie z koncepcją teilhardowską, cel ten można zrealizować jedynie drogą tworzenia warunków dla optymalnego rozwoju jednostki. Teilhard próbuje nawet skodyfikować swe propozycje w postaci takiego oto „Prawa człowieka” (7):

„1. W łonie ludzkości, w aspekcie organizacji kolektywnej, jednostka nie ma już prawa pozostawania bezczynną, tj. nie dążącą do swego rozwoju aż do kresu same,

5. Por. Teilhard de Chardin: *Le phénomène humain*, s. 263 i ns.

6. Tamże, s. 58.

7. P. Teilhard de Chardin: *L'avenir de l'Homme. Oeuvres. T. 5*, s. 248–249; 310–311; 313–314 (tłum. własne).



siebie; ponieważ od jej doskonalenia zależy doskonalenie wszystkich innych dokola niej.

2. Wokół jednostek przez siebie zgrupowanych społeczeństwo powinno w swoim własnym interesie dążyć do stworzenia środowiska najkorzystniejszego dla pełnego rozwoju (fizycznego i psychicznego) tego, co jest najbardziej oryginalne w każdej jednostce.

3. W żadnym wypadku, dla jakiegokolwiek celu, siły zbiorowe nie mają prawa zmuszać jednostki do zniekształcania się lub skrzywiania. Każde ograniczenie, jeżeli ma być uprawnione, skierowane ku autonomii jednostki przez siły kolektywne, może działać tylko zgodnie ze strukturą wewnętrzną i wolą tej jednostki. Inaczej bowiem do samego serca ludzkiego organizmu zbiorowego zostałaby wprowadzona zasadnicza dysharmonia".

„(...)aby być żywotną i trwałą, unifikacja powinna w rezultacie nie tłumić, ale wzmacniać nieprzekazywalną oryginalność każdego elementu jednoczonego systemu. Jest to możliwe, jak wykazują doświadczenia, na małą skalę wszystkich przypadków: wypraw lub związków, które osiągnęły powodzenie. Wydaje się całkiem oczywiste, że raczej przeszkodzi się Ziemi w obrotach, aniżeli powstrzyma się ludzkość w ruchu możliwym, lecz nieodwracalnym, w podwójnym, sprzężonym ruchu ku personalizacyjnej totalizacji". Jest to — w przekonaniu Teilharda — „istotą idei demokracji”

Istnieją, zdaniem Teilharda, „dwa ogólne warunki” zrealizowania demokracji. Należy mianowicie, po pierwsze, pozostawić jednostce maksimum swobodnej orientacji, we wnętrzu której może ona rozwijać swoją oryginalność. Po drugie, trzeba zabezpieczyć i popierać prądy zbieżne, tj. organizacje kolektywne, w łonie których inicjatywy indywidualne mogą znaleźć swoją realizację. Demokracja może się zrealizować jedynie „metodą prób i błędów”.

Główną wizją Teilharda jest jedynie szkicem domagającym się dopełnienia ze strony specjalistów — naukowców różnych dyscyplin. Takim badaczem, którego wyniki poszukiwań wydają się szczególnie bliskie koncepcji teilhardowskiej, jest, jak wspominałem, Erich Fromm.

Zajmuje się on przede wszystkim analizą psychosocjologicznego wymiaru Rzeczywistości. Człowiek — jego zdaniem — jest istotą historyczną: „Sam człowiek jest najwyższym wytworem i osiągnięciem ciągłego ludzkiego wysiłku, którego zapis nazywamy historią” (8). Aby zatem ująć poznawczo strukturę ludzkiej psychiki, trzeba pokazać, jak ona się kształtowała. W ten sposób otrzymujemy ewolucyjny — w teilhardowskim znaczeniu — opis kultury ludzkiej, gdzie cywilizacja jest przedłużeniem zmienności biologicznej.

Co więcej — jak ukazać dalej — dzieło Fromma spełnia bardziej jeszcze ważki postulat Teilharda, a mianowicie, że „najbardziej dosadnym, najgłębiej prawdziwym sposobem przedstawienia przebiegu Ewolucji powszechnej byłoby przedśledzenie Ewolucji Miłości” (9).

Punktem wyjścia analiz Fromma jest fakt hitleryzmu i tragedia o zakresie światowym, jaką on za sobą pociągnął: „Mamy (tu) do czynienia z systemem, który (...) wyzwała w człowieku i mobilizuje siły diaboliczne, które — wierzyliśmy — wcale nie istnieją albo przynajmniej od dawna wymarły”.

Ale autor nie ma zamiaru jedynie wybrzydząć się na „złych Niemców” i potępić ich. Stwierdza z bolesną troską, iż „w toku (...) długiej i faktycznie nieustającej

8. Erich Fromm: *Ucieczka od wolności*. Przeł. O. i A. Ziemiłscy. „Czytelnik”, Warszawa 1970; s. 31. Por. uwagi dotyczące tegoż autora *Szkiecy z psychologii religii*. „Książka i Wiedza”, Warszawa 1966, zawarte w artykule J. Strojnowskiego: *Homo amator Ericha Fromma*. „Więź” nr 3 (107), r. 10 (1971), s. 24—33.

9. P. Teilhard de Chardin: *L'Esprit de la Terre, Oeuvres t. VI*, s. 41.



walki o wolność klasy walczącej z uciskiem łączyły się na pewnym etapie z wrogą wolności, mianowicie po odniesionym zwycięstwie, kiedy trzeba było bronić nowych przywilejów”. „Milliony ludzi w Niemczech z tym samym zapałem wyrzekły się wolności, z jakim ich ojcowie o nią walczyli (...) Kryzys demokracji (...) jest sprawą, przed którą stoi każde państwo nowoczesne”. Wobec tego „pole bitwy znajduje się także i tutaj — wewnątrz nas samych i naszych instytucji” — powtarza Fromm za J. Deweyem. „Nie ma większego błędu i niebezpieczeństwa — przestrzega Fromm — niż niedostrzeżenie, że w naszym własnym społeczeństwie stoimy w obliczu tego samego zjawiska, które wszędzie jest urodzajną glebą dla powstania fałszywu: bezsilność i znikomość jednostki” (10).

Tego rodzaju zjawiska mają genezę złożoną: „Hitleryzm jest problemem psychologicznym, ale czynniki psychologiczne same zostały ukształtowane przez czynniki socjo-ekonomiczne; hitleryzm jest problemem ekonomicznym i politycznym, ale wpływ, jaki wywiera na cały naród, musi mieć podłoże psychologiczne”. Wynurzają się tu „dwa zagadnienia: struktury charakteru ludzi, do których hitleryzm apelował, oraz psychologicznych właściwości ideologii, które w odniesieniu do tych ludzi uczyniły ją tak skutecznym narzędziem” (11).

Tu należy przedstawić ogólne prawidłowości rozwoju ludzkiej psychiki w ujęciu Fromma: „Kiedy zwierzę przekracza naturę, kiedy wychodzi poza swą czysto pasywną rolę stworzenia i kiedy staje się — z biologicznego punktu widzenia — najbardziej bezradną istotą, wówczas rodzi się człowiek” (12).

Aby zdać sobie sprawę z fragizmu ludzkiego losu, należy uprzytomnić sobie, iż człowiek nie dysponuje żadnymi sposobami zachowania się „naturalnego”, które zagwarantowałyby mu egzystencję i rozwój. Oderwany od przyrody dzięki samej ludzkiej naturze, zginąłby niechybnie, gdyby mu życia nie zagwarantowały wytwory jego pobratymców; te wytwory — to ludzka kultura. Nośnikiem kultury jest społeczność. Dlatego właśnie poczucie wyobcowania ze społeczności wzbudza w jednostce paniczny lęk — lęk egzystencjalny, po prostu lęk przed unicestwieniem (13).

Prawdziwe przekroczenie „natury”, oderwanie się od niej, przeżywa jedynie noworodek; na szczęście dlań nie uświadamia on sobie tego. Natomiast indywidua dojrzałe (cieleśnie) stają przed analogicznym problemem, gdy ich łączność z grupą społeczną, a często nawet z konkretnym, pojedynczym człowiekiem ulega zerwanu.

Istnieje wiele różnorodnych przyczyn takiego zerwania łączności; przedwczesna śmierć rodziców lub odejście ich, zdrada współmałżonka, wyłamanie się z obowiązku-

10. E. Fromm: *Ucieczka...*, s. 24–25; 227.

11. Tamże, s. 201.

12. E. Fromm: *Szkice...*, s. 30.

13. Zob. E. Fromm: *Szkice...*, s. 176: „Człowiek (...) jak długo czuje się chroniony i bezpieczny (...) ciągle jeszcze jest plodem i ktoś inny jest odpowiedzialny za niego. Untka od niepokojącego doświadczenia polegającego na zobaczeniu siebie jako odrębnej istoty obciążonej odpowiedzialnością za swe własne czyny oraz zadaniem podejmowania własnych sądów, „wzięcia swego życia we własne ręce” (...) nie tylko unika fundamentalnego lęku związanego z pełną świadomością własnego „ja” jako odrębnej istoty, lecz również cieszy się opieką, ciepłem i niewątpliwą przynależnością, jakimi odeszył się niegdyś jako dziełko — ale płaci za to wysoką cenę. Nie udaje mu się bowiem stać się pełną istotą ludzką i rozwinąć sił swego rozumu i miłości. Pozostaje zależny i zachowuje uczucie niepewności, które ujawnia się, kiedy tylko te pierwotne więzy ulegną zagrożeniu. Cała jego działalność umysłowa i uczuciowa przywiązana jest do autorytetu jego grupy, dlatego też jego poglądy i przekonania nie stanowią jego własności. Może on przeżywać uczucia, ale są to uczucia zwierzęce, „ciepło obory”, a nie miłość ludzka, której warunkiem jest wolność i odrębność. Człowiek o skłonnościach kazirodczych jest zdolny czuć bliski związek z tymi, których dobrze zna, nie jest natomiast zdolny związać się blisko z „obcymi”, to jest z inną istotą ludzką jako taką. W tej orientacji wszystkie uczucia i idee nie są oceniane z punktu widzenia ich dobra i zła czy prawdy i fałszu, lecz z punktu widzenia ich bliskości i obcości”.



jących norm, choroba psychiczna. Fromm jednakże w cytowanej tu książce analizuje inną, nie mniej ważną przyczynę zerwania więzi jednostki ze społecznością: rozpad konkretnej, historycznej formy tej społeczności.

Proces rozluźniania się więzów łączących indywiduum ze społecznością ma walor ambiwalentny; prawda, że zagraża egzystencji jednostki, ale z drugiej strony uwalnia ją od dotychczasowych ograniczeń, daje jej szansę rozwoju. Jest to jednakże tylko „wolność od” czegoś, to jest usunięcie czynników represji czy reglamentacji. Cóż czyni człowiek uhonorowany tak kłopotliwym darem? Rozpaczliwie szuka sposobu pozbycia się go i uwolnienia w ten sposób od niepokoju. To stanowi istotę opisywanej przez Fromma „ucieczki od wolności” (14).

Autor twierdzi, iż ta „ucieczka” nigdy nie może się udać; myśli, że ma rację, kiedy odnosi to twierdzenie do społeczności „posiadających historię”. Być może, w tych grupach społecznych, gdzie przemiany są stosunkowo powolne, tu i ówdzie udaje się — po poniesionej klęsce rozbitcia społeczeństwa — odbudować je w dawnej, konserwatywnej formie. Ale w naszej „atlantyckiej” cywilizacji to się przeważnie nie udaje. Rozwiązania, jakie tu się wówczas realizują, mają charakter patologiczny:

„Póki miotam się między pragnieniem niezależności i mocy a uczuciem znikomości i bezsily, póty popadam w dręczące konflikty. Sprowadzenie mego «ja» do zera z tych konfliktów mnie wybawia”. Osoby zasadniczo nie-neurotyczne, tj. przystosowane społecznie, ale wykazujące taką tendencję, Fromm określa jako posiadające charakter autorytarny. Człowiek o takim charakterze podziwia autorytet i jest mu skłonny ulec, ale i sam chciałby być autorytetem, podporządkować sobie innych. Otóż taki charakter stanowi — zdaniem Fromma — psychologiczny fundament faszyzmu. Mamy tu do czynienia z tendencją do wtopienia się w kogoś lub w coś znajdującego się na zewnątrz osoby, do szukania nowych „wziewów wtórnych”.

Osobowość autorytarna lubi poddawać się losowi; ci, co narzekają na swój „los”, nie poczuwają się do odpowiedzialności za kształtowanie swego życia.

„Los” może być filozoficznie zracjonalizowany w postaci „prawa naturalnego”, „przeznaczenia człowieka”, „woli Bożej”, „obowiązku”. Obojętnie jak nazwana, zawsze będzie to siła wyższa, stojąca na zewnątrz jednostki, której ta może jedynie ulec.

Człowiek o osobowości „autorytarnej” wielbi przeszłość; „co było zawsze, będzie wiecznie. Chcieć czegoś albo pracować w imię tego, czego jeszcze nie było, jest w jego oczach zbrodnią albo szaleństwem. Cud tworzenia — a tworzenie jest zawsze cudem — leży poza zasięgiem jego emocjonalnego doświadczenia”. Osoby o takim charakterze będą zatem zawsze przeciwstawiały się postępowi technicznemu i społecznemu.

Nie znaczy to jednak, żeby opisywanym tu ludziom brakowało aktywności, odwagi czy wiary. Oni potrafią działać, ale zawsze w oparciu o siłę wyższą. Jeżeli natomiast autorytet, który przewodził im, zdradza oznaki słabości, dotychczasowe przywiązanie i uwielbienie jego przekształca się w pogardę i nienawiść. „Nie zmieniać losu, lecz mu się poddać — oto heroizm charakteru autorytarnego”.

Pewien rodzaj takich osób pozostaje przez całe życie przywiązany do konkretnej osoby, czasem instytucji, co bywa określane mianem „miłości”. W rzeczywistości jest to jednak tylko sposób uzależnienia się, dający temu indywiduum poczucie bezpieczeństwa. Ów zewnętrzny czynnik, będący obiektem podporządkowania, nazywa Fromm „magicznym pomocnikiem”. Osoba zależna ma nadzieję, że wszystkim, czego od życia oczekuje, otrzyma z jego rąk, bez osobistej inicjatywy. Zadaniem życiowym będzie tu nie — jak żyć samodzielnie, ale jak manipulować pomocnikiem, by go nie stracić i by przekazać mu odpowiedzialność za to, za co samemu jest się odpowiedzialnym.

14. E. Fromm: *Ucieczka...*, s. 143.



Dla charakteru autorytarnego istnieją dwie „plici”: ta, która dźwierży władzę, i druga, jej podporządkowana. Czuje się on tym bardziej pobudzony do atakowania i grabienia, im ofiara jego jest słabsza.

Osobnik z charakterem autorytarnym czasami bywa nieposłuszny; w momentach nieoczekiwanych pod wpływem narastającej od wewnątrz agresywności wyraża sprzeciw wobec autorytetu. Jest więc buntowniczy — natomiast nie bywa nigdy rewolucyjny, to znaczy nie dąży do postępowych zmian.

Osobowość autorytarna dąży do zidentyfikowania swych myśli, pragnień i dążeń z tym, co odczuwa jego grupa odniesienia, w której jednostka się roztopia. Czując się „wolna” w głoszeniu tego, co wyznają wszyscy, Fromm na przykładzie z hipnozy ukazuje, iż poczucie wolności myśli i decyzji może być złudne; człowiek odczuwa jako „własne” te pragnienia, które w hipnozie mu zasugerowano. Dlatego i pod wpływem presji społecznej stosunkowo łatwo dochodzi do zastąpienia oryginalnych aktów myślenia, odczuwania i woli przez akty rzekome, zwykłe kopie banalnych postaw. W końcu dochodzi do zastąpienia „ja” oryginalnego przez „pseudo-ja”, złożone wyłącznie z aktów akceptowanych przez grupę odniesienia. To z kolei pociąga za sobą lęk przed utratą własnej tożsamości.

C.G. Jung określał takie osobowości jako „persony”: identyfikują się one z resztą z odgrywaną rolą społeczną.

U charakteryzowanych tutaj osób obserwujemy w zakresie przekonań z jednej strony — sceptycyzm i cynizm wobec wszystkiego, co zostało przekazane słownie, z drugiej zaś — dzieciinną wiarę we wszystko, co urzekły autorytety. Spostrzegamy tu jakieś porażenie zdolności do samodzielnego myślenia i decydowania, ogromnie typowe dla współczesnego uczestnika naszej cywilizacji.

Ludzie ci nie mają własnych celów; owszem, bywają obłąkańczo aktywni, ale w realizacji celów narzuconych z zewnątrz. Często będzie tu chodziło o uzyskanie prestiżu społecznego drogą uzyskania przedmiotu zasadniczo zbytecznego, lecz polepszającego rangę w grupie: samochodu, willi. Człowiek taki w istocie chce tylko tego, czego się od niego wymaga. Nie ma własnego „ja” poza takim, jakie inni chcą w nim widzieć.

W końcu życie przestaje cokolwiek znaczyć; ludzie unierają psychicznie, stają się automatami, zachowując poczucie klęski życiowej. „Rozpacz ludzkiego automatu to podatny grunt dla politycznych celów faszyzmu” (15).

„Ucieczka od wolności” może prowadzić również do wytworzenia się cech osobowości, które mają charakter kliniczny, nerwicowy. Obserwujemy tu grupę skłonności masochistycznych, które w formie łżejszej będą wyrazem umniejszania siebie, w nasilonej natomiast — zadawaniem sobie samemu krzywdy i cierpienia. Może więc tu pojawić się samooskarżanie się i samokrytyka, narzucanie sobie uciążliwych rytuałów i myśli, tęsknota za chorobą, powodowanie wypadków, niezdolność odpowiadania na egzaminie, postępowanie zrażające przełożonych (16).

Postawa masochisty wydaje się absurdalna: jak można dążyć do cierpienia, skoro każdy człowiek pożąda szczęścia? W rzeczywistości masochista nie dąży do bólu i cierpienia; on jedynie płaci tak wysoką cenę za uwolnienie się od uczucia samotności.

Analogicznie, skłonności sadystyczne wyrażają się w uzależnieniu innych od siebie, by mieć nad nimi absolutną i nieograniczoną władzę, w bezwzględnym eksploatowaniu innych, w chęci zadawania innym bólu lub obserwowaniu ich cierpienia. Sadysta często nie uświadamia sobie swych zboczonych skłonności; postępuje

15. Tamże, s. 144; 153; 163; 176—178; 181; 198; 236—241.

16. Tamże, s. 144—149; 176—180.



swoje tłumaczy „dobrem społecznym”, celami wychowawczymi czy koniecznością obrony.

Warto wspomnieć, iż sadysta jest również zależny od przedmiotu swego destruktywnego działania; osoba, nad którą może się znęcać, jest mu niezbędna: mężczyzna, który bije swoją żonę — jak wiadomo „kocha ją po swojemu”. Sadysta „kocha” — bo dominuje nad innymi. Gotów dać im wszystko oprócz prawa do wolności i samodzielności. Postawę tego typu spotyka się niekiedy u przesadnie troskliwych rodziców. Tak wychowywane dziecko odczuwa lęk przed miłością, gdyż ta oznacza dlań uwięzienie.

Perwersja seksualna sado-masochistyczna — zdaniem Fromma — jest odmianą powyższych tendencji.

„Ucieczka od wolności” prowadzi do wytworzenia się skłonności destrukcyjnych. Rozpaczliwą próbą ratowania się przed zagrażającym mi światem jest chęć zniszczenia go: taka jest geneza aktów zwanych chulikańskimi. Jeżeli brak już nadziei, że cokolwiek przyniesie ulgę w poczuciu samotności, zjawiają się fantazje samobójcze. Fromm sądzi, iż nasilenie destruktywności jest proporcjonalne do stopnia ograniczenia ekspansywności życiowej. Destruktywność byłaby wynikiem niespełnionego życia.

Wynikiem rozkładu życia społecznego jest alienacja. Jak była mowa wyżej, człowiek współczesny sądzi, że realizuje cele własne, kiedy w rzeczywistości czyni to, co mu narzuca społeczność. Typ cywilizacji europejskiej nie sprzyja rozwojowi pełnej osobowości; w tym klimacie rozwija się tylko jeden wycinek wewnętrznej struktury człowieka: intelekt i wola.

Człowiek, który zbudował swój świat, został odsunięty od wytworów swych rąk i umysłu. Zamiast panować nad swymi wytworami, człowiek naszej cywilizacji musi się im podporządkować. Szczycąc się, że jest „panem świata”, człowiek w tej sytuacji przeżywa poczucie znikomości i bezsiły, podobne do tego, jakie jego przodkowie doświadczali w stosunku do Boga.

W warunkach swobodnej konkurencji, charakterystycznej dla społeczeństwa kapitalistycznego, stosunki międzyludzkie nabrały charakteru instrumentalnego i manipulacyjnego. Oddziałuje się na ludzi jak na rzeczy, w razie potrzeby niszcząc konkurenta ekonomicznie, a tym samym i społecznie.

Co więcej, człowiek wyobcował się wobec własnego „ja”. Sprzedaje siebie samego i sam czuje się towarem — co już podkreślali Hegel i Marks. Jeżeli nie ma zapotrzebowania na kwalifikacje, które dana osoba oferuje, są one niczym i sama osoba czuje się bezwartościowa. Wiara w siebie, całe przeżycie własnego „ja” są jedynie odbiciem tego, co inni sądzą o danym człowieku. Dlatego popularność ma we współczesnej cywilizacji tak ogromne znaczenie.

Jak wynika z powyższych wywodów, utrata więzi społecznej, która zapewniała ludziom bezpieczeństwo, staje się równoznaczna ze zwątpieniem i brakiem poczucia sensu i celu życia. Tego rodzaju „wolność” przeżywana jest jako nieznośny ciężar i rodzi potężną tendencję ucieczki od niej (17).

Jednakże mechanizmy „ucieczki od wolności” nie prowadzą do odzyskania utraconego poczucia bezpieczeństwa. Pomagają one jedynie w zapomnieniu o własnym „ja” jako wyodrębnionym jestestwie; nie ma powrotu do utraconego raju. Rezygnacja z wolności jedynie odsuwa lęk, nie likwidując go.

Trzeba więc znaleźć alternatywę, która pozwoliłaby cieszyć się wolnością bez lęku. Wolność jest przecież niezbędnym warunkiem rozwoju jednostki i społeczeństwa. Ale nie wystarczy do samo zwalczanie sił tłumiących swobodę aktów ludzkich; po-

17. Tamże, s. 53; 123—125.





trzebny jest „nowy rodzaj” wolności, określane pozytywnie jako umożliwienie realizacji własnego indywidualnego „ja”.

Fromm proponuje zatem dążenie ku „wolności pozytywnej” drogą dobrowolnego łączenia się ze światem „przez miłość i pracę, przez autentyczną ekspresję swych emocjonalnych, zmysłowych i intelektualnych dyspozycji — bez rezygnacji z niezależności i integracji „ja”.

W tym określeniu jest mowa o miłości, pracy, autentycznej ekspresji (czyli spontaniczności), o zachowaniu własnego „ja”. Praca — wbrew tendencjom społeczeństwa kapitalistycznego — jest ważna jako sama aktywność, a nie wyłącznie poprzez jej rezultat, to jest towar o wartości rynkowej. Praca winna być twórczością, w której człowiek jednoczy się z przyrodą w działaniu.

Zycie — zdaniem Fromma — ma tylko jeden sens: sam akt życia jako taki. Człowiek nie powinien podlegać niczemu ponad nim. Jeżeli dobrze rozumiem autora, to chce on chyba powiedzieć, iż człowiek sam jest swoim najwyższym celem, miarą i swoim rozkazodawcą. Osoba wierząca może znaleźć się w kłopotcie: czyżby we frommowskiej antropologii nie było miejsca dla Boga?

Moim zdaniem, w ujęciu antropocentrycznym Bóg nie jest ponad człowiekiem jako jego władca i ciemiężyciel, lecz u jego początku, a także przed nim — jako „miejsce” samorealizacji człowieka: osoby ludzkiej i ludzkości.

Znajdujemy się ciągle w obliczu tragicznego przeświadczenia, iż jakoby jesteśmy zmuszeni wybierać między dobrem ogółu a dobrem indywidualnym. Wydaje się nam, iż stoimy wobec dylematu: żyć dla drugich albo dla siebie. Erich Fromm wykazuje, że nie tylko możliwe, ale i jedyne trafne rozwiązanie polega na odnalezieniu dobra jednostki w uspołecznieniu i dobra społecznego w personalizacji.

Rozwiązanie takie wydaje się nam utopią, ponieważ współcześnie dla większości ludzi nie jest osiągalne. To, że jest ono realne, wykazują doświadczenia mistyków:

„Poza postawą zdziwienia i troski (o sens istnienia) istnieje jeszcze trzeci element doświadczenia religijnego, element najwyraźniej występujący u mistyków. (...) Jest nim postawa jedności nie tylko ze sobą samym i nie tylko z innymi ludźmi, lecz z wszelkim życiem i ponadto z całym wszechświatem. Można by pomyśleć, że w postawie tej zostaje zaprzeczona niepowtarzalność i indywidualność jaźni i słabnie doświadczenie jaźni. Fakt, że tak nie jest, stanowi o paradoksalnej naturze tej postawy. Ognia ona zarówno ostrą, a nawet bolesną świadomość własnej jaźni jako odrębnej i jedynej istoty, jak i pragnienie przełamania granic tej indywidualnej organizacji i stania się jednością ze Wszystkim. W tym sensie postawa religijna jest jednocześnie najpełniejszym doświadczeniem indywidualności i doświadczeniem jej przeciwieństwa” (18).

Człowiek, będąc aktywny, jednoczy się z innymi „nie w sensie roztopienia własnego »ja« w drugiej osobie, nie jako pożądanie tej osoby, lecz jako spontaniczna afirmacja innych, jako zjednoczenie (...) oparte na zachowaniu własnego »ja«”. Taka właśnie postawa wobec drugiej osoby jest prawdziwą miłością, która z kolei jest „głównym komponentem spontaniczności”, a więc umożliwia działalność twórczą.

Miłość jest wzajemną afirmacją, jest związkiem opartym na zasadzie równości i jest czymś z gruntu innym aniżeli relacja dominacja—uległość. Relacja taka wymaga, by przyjąć zasadę, że ludzie rodzą się równi, lecz różni; wymaga, by uszanować jedność i niepowtarzalność każdego rzeczywistego „ja”, zarówno własnego, jak i innych osób (19).

Miłość — wywodzi Fromm — jest nie tyle efektem, ile raczej aktywną dążnością

18. E. Fromm: *Szkice...*, s. 186 i ns.

19. E. Fromm: *Ucieczka...*, s. 243—249.



i wewnętrznym zjednoczeniem, którego celem jest szczęście, rozwój i wolność osoby kochanej; jest „namiętną afirmacją” przedmiotu miłowania.

Fromm powołuje się tu na zdanie wybitnego psychoanalityka amerykańskiego H. S. Sullivana, który uważa, że stosunki międzyludzkie okresu poprzedzającego wiek młodzieńczy charakteryzuje pojawienie się dążenia do nowego typu satysfakcji, mianowicie satysfakcji drugiej osoby — przyjaciela. Miłość — zdaniem Sullivana — jest zatem postawą, w której zadowolenie osoby kochanej jest równie ważne i pożądane, jak zadowolenie osoby kochającej. Rozwój tej właśnie skłonności może obdarzyć osobowość ludzką najcenniejszą właściwością — zdolnością kochania.

Zdolność kochania — ta niezmiernie rzadka właściwość, jeżeli mamy na myśli jej wyższy stopień — jest zatem zdolnością do afirmacji i akceptacji każdej ludzkiej osoby, tak własnej, jak i cudzej. Nie jest więc prawdziwą miłością takie uczucie, jakie przeżywa się wyłącznie wobec jednego człowieka; wtedy bowiem — zdaniem Fromma — mamy do czynienia jedynie z przywiązaniem sadystyczno-masochistycznym (20).

W dostępnych mi pracach Fromma nie znalazłem charakterystyki dojrzałej miłości monogamicznej, która przecież dotyczy jedynego, wybranego człowieka. Moje doświadczenie psychoterapeutyczne wskazuje, że taka miłość jest stosunkowo rzadka. Zdradzani czy opuszczani współmałżonkowie z reguły boleśnie przyzwijają rozpad związku, chorują na nerwice, rezygnują z życia, ale motyw jest tu zwykle taki: „Ja bez niego (bez niej) żyć nie mogę”. Jest to więc poczucie niesamodzielności, niewiara w siebie i swoje siły w wypadku cofnięcia akceptacji i chęci współpracy przez drugą osobę. W momentach kryzysu ujawnia się faktyczna słabość związku, który Fromm nazywa sado-masochistycznym.

Prawdziwa miłość to być może taki związek dwu osób, który Arystoteles nazywał „przyjaźnią”, stwierdzając, iż zdolni są do niego jedynie ludzie „etycznie dzielni”. że powstaje on po dłuższym współżyciu i jest trwały. Arystoteles jest zdania, że „nie można być przyjacielem wielu ludzi, przyjacielem w znaczeniu przyjaźni doskonałej” (21).

Taki związek jednoczący dwie osoby nie zuboża ich, lecz wzbogaca; nie zniewala, lecz czyni je wolnymi. Dlatego ludzie prawdziwie kochający jedną osobę, równocześnie są skłonni do obdarzania sympatią i życzliwością wszystkich napotkanych ludzi. Ogromnie doniosły jest fakt, że człowiek zdolny do miłości również kocha siebie.

Zdaniem Fromma, „moje własne »ja« jest w zasadzie takim samym obiektem mojej miłości, jak każda inna osoba”. Chodzi tu o pewien zasadniczy stosunek do samego siebie: o zdolność pogodzenia się z tym, że jestem taki, jaki jestem, z całym bagażem przywar i zalet. Chodzi o niepotępienie samego siebie za to, iż się nie jest wcieleniem ideału.

Nawet powierzchowna analiza psychologiczna ukazuje, iż ludzie zwani „samolubami” w rzeczywistości wcale siebie nie kochają, wprost przeciwnie, oni siebie nienawidzą. Samolub, egoista nie może zaakceptować siebie takim, jakim jest; żyje on w ciągłym lęku o swoje „ja” i ślad pochodzi postawa obronna i agresywna przeciw innym osobom. Wydaje się, że Fromm słusznie krytykuje Freuda za jego twierdzenie, jakoby „narcyz odwracał swoją miłość od innych i kierował ku swojej osobie”; „narcyz — powiada Fromm — nie kocha ani drugich, ani siebie”.

Tu należy wspomnieć o znaczeniu picciowości. Zdaniem Fromma, „pożądanie picciowe jest jednym z przejawów potrzeby miłości i jedności”. Jest ono potrzebą jedności z piccią biegunowo przeciwną. Polemizując z twórcą psychoanalizy, Fromm stwierdza,

20. Tamże, s. 121.

21. Por. J. Strojnowski: *Antropologia...* s. 59.



iz „Freud (...) ignoruje psychobiologiczny aspekt płciowości, dwubiegunowość męsko-żeńską”. „Krytykuje Freuda nie za to, że kładzie on przesadny nacisk na sprawę płci, lecz za to, że nie rozumie on płci dostatecznie głęboko” (22).

Dotkniemy tu również problemu ludzkiego działania. Wiadomo skądinąd, że ludzie chorzy na nerwicę dysponują ubogim repertuarem sposobów zachowania się, gdyż wewnętrzne tłumienie i lęk uniemożliwiają im wyjście poza stereotyp. Dlatego działanie ich bywa często ubogie i niedostosowane do sytuacji.

Aby działanie ludzkie było wartościowe, to jest twórcze i płodne, winno ono być wyrazem harmonii wewnętrznej człowieka, a zarazem adekwatnego przystosowania do konkretnych, niepowtarzalnych warunków zewnętrznej sytuacji. Działanie takie będzie więc nosiło cechy spontaniczności, będzie niewymuszone, elastyczne, będzie wypływało z pełnej, zintegrowanej osobowości.

Trudność osiągnięcia zdolności do działania spontanicznego pochodzi stąd, że między poszczególnymi elementami osobowości z reguły występuje konflikt. Pod wpływem nacisków środowiska społecznego jesteśmy skłonni podkreślać jedne z tych elementów, tłumiąc inne. Innymi słowy, człowiek o osobowości nie zintegrowanej nie akceptuje samego siebie w całości lub w pewnych przejawach; nie lubi siebie. Istnieje zatem ścisły związek między integracją osobowości, zdolnością do kochania i zdolnością do aktywności twórczej.

Maksymalna integracja osobowości obdarza człowieka wyjątkową sprawnością działania twórczego, taką, jaka cechuje artystę lub dziecko. Oznacza ona również maksymalną samoświadomość; „poznaj samego siebie” — to jedno z fundamentalnych zaleceń prowadzących do siły i szczęścia człowieka (23).

Tu rodzi się postulat kształtowania osobowości dojrzałych, zdolnych do kochania i do działania twórczego, wolnych. Wiadomo, że czynnikiem, który kształtuje osobowość, będąc zarazem przez nią kształtowanym, jest społeczeństwo. Program kształtowania osobowości — to program ładu społecznego.

Nie na wiele się przyda samo zniesienie ograniczeń. Wolność od autorytetu zewnętrznego jest pożyteczna tylko wtedy, gdy ludzie oswobodzeni mają odpowiednią dyspozycję wewnętrzną, które pozwolą im ukonstytuować ich własne indywidualności. Wolność zewnętrzna jest warunkiem koniecznym, ale, niestety, niewystarczającym dla rozwoju osobowości.

Prawo do wyrażania myśli wtedy tylko ma sens, kiedy ludzie są zdolni do snucia myśli własnych. Fromm obszernie ilustruje tezę, zgodnie z którą większość poglądów uważanych za własne w rzeczywistości została nam narzucona.

Nie daje się więc wolności ludziom, pozostawiając ich samotnych z radą „róbcie sobie, co chcecie”. Do wolności należy wychowywać, oczywiście przede wszystkim dzieci i młodzież. A my tymczasem — niewątpliwie pod presją własnych lęków — „wychowujemy dzieci do konformizmu, tłumiąc ich spontaniczność”.

Pośród „tępionych” cech osobowości na pierwszym miejscu znalazła się uczuciowość. Życie bez wzruszeń uważamy za ideał; traktujemy uczuciowość jako przejaw nie równoważenia lub choroby. Namiastką jej stał się płaski sentymentalizm filmów i popularnych przebojów. Szczególnie „zabroniona” jest świadomość śmierci, kres ludzkiego życia.

Właczając ludziom do głowy gotowe slogany, prezentując rozmaite kłamstwa i półprawdy, zniechęca się ich do samodzielnego myślenia.

Tłumi się u młodzieży tendencję do szukania prawdy przez traktowanie wszystkich wartości jako względne. W szkole kładzie się nacisk na gromadzenie informacji i lekceważenie myślenia.

22. E. Fromm: *Szkice...*, s. 97–99.

23. E. Fromm: *Uciezka...*, s. 235, 243.



Nie mniej kształtują ludzi warunki ekonomiczne. Współcześnie w społeczeństwie uprzemysłowionym prowadzą one do wzrastającej izolacji i bezsilności jednostki, czego skutkiem jest tworzenie się charakterów autorytarnych nie ze wszystkimi poprzednio opisanymi następstwami.

Fromm jest zdania, że postęp demokratyzacji zależy od poszerzenia aktualnej wolności, dania szans inicjatywie i spontaniczności. Sądzi on, że ten postulat da się zrealizować w warunkach gospodarki planowanej i socjalizmu demokratycznego<sup>(24)</sup>.

Myśliciel amerykański przestrzega, iż jeżeli „planowanie odgórne nie sprzęgnie się z czynnym uczestnictwem od dołu, jeśli nurt życia społecznego nie będzie bezustannie płynął od dołu w górę, wówczas gospodarka planowa doprowadzi z powrotem do manipulowania ludźmi”.

Ponieważ dzisiaj tak wiele mówi się o potrzebie wzrostu dóbr konsumpcyjnych, warto odnotować przestrożę Fromma, że „człowiek nie tyle cierpi dziś przez ubóstwo, ile z tego powodu, iż stał się trybem w ogromnej maszynie, automatem, i jego życie jest puste i bezsensowne”<sup>(25)</sup>.

Pora na podsumowanie. Jak widzieliśmy, tak Teilhard de Chardin, jak i Erich Fromm stwierdzają równoległość procesu kształtowania się osobowości ludzkich i ludzkiego społeczeństwa. Obydwaj myśliciele proponują popieranie rozwoju ludzkości w kierunku „zjednoczenia różnicującego”, w którym indywidualne osoby, dysponując wolnością twórczą, zarazem będą tworzyć wszechludzką duchową zespólnię.

Już Teilhard przestrzega przed błędnymi drogami, na jakie społeczności i indywidualna wkraczają; szczególnie zwraca on uwagę na niebezpieczeństwo izolacjonizmu. Erich Fromm bada mechanizmy rozpadu tradycyjnych więzi społecznych i kształtowania się nowych. Grozi tu niebezpieczeństwo dla jednostki w postaci autorytaryzmu, konformizmu, sado-masochizmu. Analogicznie dochodzi do kształtowania się patologicznych form życia społecznego: alienacji, utraty indywidualnego oblicza w masowej kulturze, wrogości wobec osoby ludzkiej totalitaryzmu.

Jedyną energią, jedynym czynnikiem, który jest zdolny wyprowadzić ludzi z tych manowców, jest — zdaniem obu myślicieli — miłość. Jest ona cechą dojrzałej osobowości — według Fromma, jest czynnikiem jednoczącym rozproszone elementy Wszechświata — zdaniem Teilharda.

Jerzy Strojnowski

24. Tamże, s. 228—234.

25. Tamże, s. 228; 255—258.