



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Erich Fromm — filozof, socjolog i psycholog — ur. w 1900 r. we Frankfurcie nad Menem, odbywał studia w Heidelbergu, Monachium i w Instytucie Psychoanalitycznym w Berlinie. Po dojściu Hitlera do władzy wyemigrował w 1934 r. do Stanów Zjednoczonych, gdzie pracował w Institute for Social Research w Nowym Jorku. Wykładał na uniwersytetach Columbia, Yale i Michigan State, w Bennington College i w William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology, gdzie nadal pracuje, spędzając część roku w Mexico jako profesor tamtejszego uniwersytetu. W Polsce wydane zostały następujące prace Fromma: *O sztuce miłości (The Art of Loving, 1956)*, Warszawa 1971; *Ucieczka od wolności (Escape from Freedom, 1941)*, Warszawa 1971; *Psychoanaliza a religia (Psychoanalysis and Religion, 1949)* oraz *Psychoanaliza i buddyzm zen (Zen Buddhism and Psychoanalysis, 1960)* w zbiorze: *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, *Zapomniany język (The Forgotten Language, 1951)*, Warszawa 1973

Krzysztof Teodor Toeplitz:

Einleitung, in: E. Fromm, *Zapomniany język* [1951a¹⁵], Warszawa 1977, s.

7-21 (Państwowy Instytut Wydawniczy)

WSTĘP

Propozycja Państwowego Instytutu Wydawniczego, abym napisał przedmowę do *Zapomnianego języka* Ericha Fromma, pracy z roku 1951, która ukazuje się właśnie w przekładzie polskim, stawia mnie w sytuacji niesłychanie kłopotliwej, a równocześnie niesłychanie ekscytującej. Kłopotliwej dlatego, że *Zapomniany język*, książka, której podtytuł głosi, iż jest to *Wstęp do rozumienia snów, baśni oraz mitów*, a który mógłby również brzmieć: *Wstęp do problemów psychoanalizy*, traktuje o dziedzinach, w które nigdy dotychczas nie zapuszczano się moje pióro i które stanowią wyspecjalizowaną gałąź wiedzy, posiadającą zastęp swoich badaczy i znawców. Skromność więc nakazywałaby odstępnie przywileju, jakim jest wprowadzenie polskiego czytelnika do lektury tej książki, komuś bardziej niż ja kompetentnemu. Równocześnie jednak podniecająca część powierzonego mi zadania polega na tym, że zarówno sama postać Ericha Fromma, jak i temat jego książki dotyczą tych węzłowych problemów kultury współczesnej, które nie mogą być obce nikomu, kto poświęca się myśleniu o współczesnej kulturze i społeczeństwie. Co więcej, są to sprawy, do których poruszenia rzadko nadarza się tak znakomita jak ta właśnie okazja.

Postać Ericha Fromma nieobca jest polskiemu czytelnikowi. Spośród głównych jego prac poznał on już w przekładzie na nasz język *Szkice z psychologii religii*, poprzedzone świetnym szkicem Jana Strzeleckiego, a tak-

że dwie najgłośniejsze (obok może nie tłumaczonego na polski *The Sane Society*, 1955) jego książki — klasyczną *Ucieczkę od wolności* i *O sztuce miłości* — wydaną w ramach tej samej co i *Zapomniany język* PIW-owskiej Biblioteki Myśli Współczesnej.

Zwłaszcza *Ucieczka od wolności*, studium opublikowane po raz pierwszy w roku 1941, a następnie wielokrotnie wznawiane i tłumaczone na wiele języków, stanowi nie tylko bodaj najdoskonalsze dzieło Fromma, ale przede wszystkim rodzaj jego wizytówki intelektualnej. Jest to, w ogromnym skrócie, studium traktujące o tym szczególnym splocie społecznego kompleksu sado-masochistycznego, którego historycznym efektem stał się niemiecki faszyzm hitlerowski.

Erich Fromm, równolatek naszego stulecia, pochodzący z frankfurckiej rodziny rabinackiej, należy do pokolenia, dla którego wybuch hitleryzmu w Niemczech stanowi najdonioślejsze, a zarazem najgłębsze doświadczenie życia, kształtujące jego cały późniejszy styl myślenia i odczuwania. Patrząc na dzieje kultury europejskiej pierwszej połowy XX wieku, można bez wielkiego nawet wysiłku wyodrębnić na ich tle ten wątek, który we wszystkich niemal dziedzinach życia duchowego naszej epoki zaznaczyła generacja niemieckich antyfaszystowskich intelektualistów i ludzi sztuki, którą można by nazwać także pokoleniem emigrantów. Byli to ludzie wygnani z własnej ojczyzny przez pochód brunatnych koszul, wychowankowie kryzysu, pierwsza grupa społeczna, której dane było poznanie kruchości, iluzoryczności i nietrwałości złudzeń żywionych przez demokratyczną i liberalną Europę, pierwsi, którzy spojrzeli w twarz totalitarnej ciemności. Osobliwą tonację, jaką wniósł to pokolenie do myśli i sztuki europejskiej, odnajdziemy zarówno w dramatycznych i gorzkich piosenkach Marleny Dietrich, jak w surrealistycznej grozie obrazów Maxa Ernsta, w powieści Remarque'a i w teatrze Bertolta Brechta. Filozoficzną i moralną sumę przemyśleń tego pokolenia złożył największy z nich wszystkich, Tomasz Mann, w *Doktorze Faustusie*. Pokłosiem tego doświad-

czenia jest także cała ogromna literatura historyczna, krytyczna, a również właśnie socjologiczna i psychologiczna, do której zalicza się także, pośród wielu innych, dzieło Ericha Fromma, literatura usiłująca zdać sprawę z motorów, sił napędowych i prawidłowości, które powołały do życia twór tak monsturalny, a zarazem tak jak wszystko, co historyczne, logicznie wpływający z przesłanek, jakim był faszyzm hitlerowski.

Dla badaczy społecznych, a także dla wielkich pisarzy tego okresu było rzeczą jasną, że zjawisko tak masowe, tak głębokie i tak przecież sprzeczne z najbardziej fundamentalnymi zasadami tradycyjnej etyki społecznej, moralności chrześcijańskiej i klasycznej doktryny politycznej europejskiego liberalizmu, jakim był hitleryzm ze wszystkimi jego konsekwencjami, nie mogło wyłonić się jedynie jako rezultat nieszczęśliwego zbiegu okoliczności politycznych i historycznych — a więc porażki Niemiec w I wojnie światowej i traktatu wersalskiego, załamania się niemieckiej rewolucji socjalistycznej w roku 1918 i 1919, inflacji na rynku gospodarczym lub też błędów taktycznych, popełnionych w tym czasie przez niemiecką lewicę komunistyczną i socjaldemokratyczną. Nie negując tych czynników, stało się oczywiste, że odpowiedź na historyczną zagadkę hitleryzmu szukać należy także i głębiej, w podskórnych warstwach psychologii społecznej, a także w psychologii jednostkowej, na terenach podświadomości narodu niemieckiego, w głębokich złożach jego mitologii historycznej. Carl Jung, jeden z założycieli szkoły psychoanalitycznej, twórca teorii archetypów, wspomina w spisanych przez Richarda I. Evansa rozmowach z Ernestem Jonesem (R. I. Evans, *Conversation with Carl Jung*, Princeton 1984), że już na kilka lat, nim Hitler owładnął państwem niemieckim, niepokoiły go pojawiające się coraz częściej w snach jego niemieckich pacjentów obsesyjne symbole lęku, desperacji, przemieszane z symbolami gwałtu i przemocy. Równocześnie zaś coraz wyraźniej — zwłaszcza z nowszych prac poświęconych psychologii hitleryzmu, wśród których Frommowska *Ucieczka od wolności* stanowi jed-

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





no z wcześniejszych odkryć — wylańca się również i druga strona, a więc czynnie aranżujący faszyzm. Przywódcy hitlerowscy, często nieświadomie, ale równie często z pełną premedytacją, odwoływali się do ukrytych głęboko mechanizmów psychologicznych, mitologii i symboli budzących pożądane reakcje tłumu, a w duszach odszukiwali instynkty, których ukrytego życia nie podejrzewał nawet w swojej osobowości niemiecki drobniomieszczanin czy lumpenproletariusz. Średniowieczna mroczna mitologia raubritterska, którą starał się przesycać stworzoną przez siebie kadrową organizację SS Himmler, brązowy kolor koszul SA, nawiązujący do barwy germańskiego niedźwiedzia, splót sadyzmu i masochizmu, który Fromm trafnie odczytał w pismach składających się na wychowawczy program samego Hitlera — oto tylko niektóre, pierwsze z brzegu przykłady pokazujące, w jakich to również regionach toczyła się brzemienne a skutki walka o opętanie duszy narodu niemieckiego i popchnięcie go na drogę zbrodni i katastrofy. Głębokie, sięgające XVIII i XIX wieku przesłanki hitleryzmu, pojawiające się zwłaszcza pod postacią „volksizmu”, włury w zdrowie moralne ludu wiejskiego, przeciwstawianego miejskiej zaradzie, opisał znakomicie Mosse w swoim *Kryzysie ideologii niemieckiej*.

Dla ludzi formacji Ericha Fromma te doświadczenia i przemyślenia odegrały zasadniczą rolę w ukierunkowaniu ich zainteresowań, pasji badawczych i postaw moralnych. Oczywiście byłoby nonsensem twierdzenie, że to faszyzm uczynił Fromma psychoanalitykiem. Znajdował się on już znacznie wcześniej, od samych początków swej kariery naukowej, w kręgu myśli i pojęć ukształtowanych przez Zygmunta Freuda. Wydaje się jednak faktem do udowodnienia, że to właśnie reakcja na psychologiczne doświadczenia faszyzmu doprowadziła do znacznej popularyzacji psychoanalizy, zwłaszcza w świecie zachodnim, a także do rozszerzenia jej zakresu z dziedziny psychologii indywidualnej, jednostkowej, w rejony psychologii społecznej, zbiorowej, której dotyczą główne prace Ericha Fromma. Jest również pewne, że

doświadczenia niemieckie z lat kryzysu i faszyzmu wzbogaciły myślenie autora *Zapomnianego języka* o motywów, które odróżniają postawę Fromma zarówno od klasycznej doktryny Freuda, jak i modyfikują teorię głównych dysydentów freudyzmu, uczniów wiedeńskiego odkrywcy, a więc Junga i Adlera.

Te różnice zaznaczają się w poważnej mierze właśnie w materiale, którym operuje niniejsza książka — *Zapomniany język* — a więc w dziedzinie teorii i interpretacji snów i mitów. Fromm we wstępie do jednej z nowszych swoich prac, zatytułowanej *The Heart of Man, Its Genius for Good and Evil*, pisze, że nie czuje się usatysfakcjonowany, gdy zalicza się go do „nowej” szkoły psychoanalitycznej, nawet wówczas gdy określa się ją jako „szkołę kulturową” lub „humanistyczną”. Podkreśla, że „wiele z tych nowych szkół, wprawdzie rozwijając pewne wartościowe szczegóły, zagubiło równocześnie sporo najważniejszych odkryć Freuda”. Gdzie indziej jednak daje ostrą, niekiedy wręcz zjadliwą charakterystykę historycznych ograniczeń myślenia Freuda, pisząc m. in.:

„Na zapatrywanie Freuda w pewnej mierze wpływa atmosfera dziewiętnastego wieku, zyskały zaś one popularność na skutek dominujących nastrojów panujących po pierwszej wojnie światowej. Pewne czynniki, które wywarły wpływ zarówno na ogólnie przyjęte poglądy, jak też i na teorie Freuda, były przede wszystkim reakcją na surowe obyczaje epoki wiktoriańskiej. Drugim czynnikiem determinującym teorię Freuda była panująca wówczas koncepcja człowieka, wynikająca ze struktury kapitalizmu. Aby udowodnić, że kapitalizm odpowiada naturalnym ludzkim potrzebom, należało wykazać, że człowiek z samej swej natury dąży do współzawodnictwa i że cechuje go wrogość w stosunku do innych ludzi. Podczas gdy ekonomiści udowadniali tę tezę, nazywając to nienasyconym pragnieniem ekonomicznego zysku, a darwiniści określali jako biologiczne prawo przetrwania jednostek najlepiej przystosowanych, Freud doszedł do tego samego wniosku zakładając, że męż-

czynną kieruje bezgraniczne pożądanie wszystkich kobiet i że jedynie nacisk społeczeństwa powstrzymuje go od zaspokajania tych pragnień. W efekcie mężczyźni siłą rzeczy są o siebie zazdrośni, a ta wzajemna zazdrość i rywalizacja miałyby się utrzymywać nawet wówczas, gdyby znikły wszystkie społeczne i ekonomiczne jej przyczyny.” (*O sztuce miłości*, s. 104.)

Zestawienie Freuda, człowieka, którego odkrycia były jednym z najbardziej drastycznych skandali intelektualnych i moralnych epoki, z tendencyjnymi apologetami liberalnego kapitalizmu brzmi tu jak ponury żart. Równocześnie jednak polemika ta stanowi niezmiernie typowy przykład kierunku, w którym poszły — każda swoją drogą — poszczególne szkoły psychoanalityczne wyrosłe z freudyzmu. Wspólnym wyznacznikiem tej ewolucji wydaje się być odrzucanie — przy użyciu rozmaitych argumentów — monokausalnego opartego wyłącznie na popędzie płciowym, radykalizmu, z jakim Freud podchodził do zjawisk psychicznych, w tym również do interpretacji podświadomości człowieka, ujawniającej się w marzeniu sennym.

Dla Freuda kluczem do powikłań psychicznych człowieka jest nieodmiennie zahamowanie jego pragnień seksualnych, stłumionych i zepchniętych we wstydliwe regiony podświadomości przez wychowanie, rodzinę, społeczeństwo, ojczyznę, państwo. U podstaw jego teorii człowieka leży amoralne dziecko, noworodek, będący zarazem niepohamowanym erotomanem, poszukującym rozkoszy najpierw w ciele matki (faza oralna), potem w ciele własnym (faza analna), wreszcie w doznaniach genitalnych. Dojrzałe życie psychiczne człowieka, a więc zarówno to, co jest w tym życiu neurozą i skrzywieniem, jak i to, co uchodzi za chlubę naszego gatunku — to znaczy kultura, sztuka, filozofia, praca produktywna — jest efektem gwałtu, jaki zarówno społeczeństwo, jak i my sami zadajemy swojej pierwotnej naturze. Neuroza jest rezultatem stłumienia pierwotnego instynktu płciowego, twórczość — wynikiem jego sublimacji ku

zastępczym „cełom wyższym”. Kultura rodzi się z bólu, jest imaginacyjnym poszukiwaniem utraconej wolności i utraconej rozkoszy. Człowiek staje się tym, czym jest, podejmując dramatyczny wysiłek zniszczenia w sobie swojej własnej natury: seksualnego, żarliwego zwierzęcia.

Ten radykalizm Freuda, jego absolutyzacja libido, dążenia do rozkoszy, przy równoczesnym lekceważeniu czynników innych — np. aspiracji społecznych czy kulturowych, które Freud umieszcza z reguły po stronie sił hamujących i ograniczających osobowość — stanowi zarówno o dramatyzmie, jak i o ograniczeniu jego doktryny. Te właśnie ograniczenia albo też ten jednoprzyczynowy radykalizm freudyzmu starali się złagodzić jego spadkobiercy, przed którymi to zabiegami sam Freud zresztą bronił się z uporem i zajadłością dogmatyka. Nie przypadkiem, w ostatnich zwłaszcza latach, dają się słyszeć głosy, że autentyczna wielkość nauki Freuda, zasadzająca się właśnie na jej brutalnej jednostronności, została niejako rozmazana, zatuszowana i sfalszowana przez liczne szkoły psychoanalityczne, karmiące się odkryciami wiedeńskiego uczonego. Do nich — że poprzestaną jedynie na modyfikacjach dźwiał już kluczykowych — należy doktryna Junga, uzupełniając freudowskie pojęcie podświadomości jednostkowej kategorią podświadomości zbiorowej, przechowującej nie tylko nieuświadomione, ale także często wręcz nie znane przez jednostkę zbiorowe mity i wyobrażenia symboliczne, zdolne ujawniać się w marzeniach sennych¹. Do głównych modyfikacji wprowadzonych do systemu psychoanalizy stworzonego przez Freuda należy także koncepcja Adlera, w myśl której podstawą działania psychicznego nie jest po-

¹ We wspomnianych *Rozmowach z Ernestem Jonesem* Jung mówi na przykład, że badając sny jednej ze swych pacjentek napotkał w nich symbole, których ani on, ani badana nie byli w stanie pojąć; dopiero później, studiując jej genealogię, wykrył, że miała ona w swojej rodzinie domieszkę krwi hinduskiej, o czym nie wiedziała, a symbole, którymi operowała we śnie, dały się wyjaśnić na gruncie mitologii religijnych Półwyspu Indyjskiego.



peń płciowy, ale „wola mocy”, a źródłem stanów neurotycznych nie jest zahamowany i stłumiony popęd płciowy, lecz kompleks niższości, wynikający z nie zrealizowanego „planu życia”, to znaczy nieprzymierności aspiracji do osiągnięć i wynikającego stąd stanu frustracji. Jak widać, obie te doktryny odchodzą od Freudowskiego absolutyzowania libido, poszukując wyjaśnienia naszych powikłań psychicznych i naszych snów — które donoszą nam o tym w języku symbolicznym — w warstwach historii kultury, do której przynależymy, lub w społeczeństwie, w którym żyjemy.

Spośród wielkich nazwisk psychoanalizy Erich Fromm jest tym, który poszedł najdalej w stronę społecznej motywacji zjawisk podświadomości. Wpłynął na to, jak się zdaje, zarówno zaznaczony na wstępie osobliwy charakter jego doświadczenia życiowego, jak również fakt, że w pracach swoich jest on bardziej teoretykiem niż praktykiem bezpośrednio związanym z działalnością kliniczną. Działa tu także pewien niewątpliwy odcień moralizatorskiego pragmatyzmu, który zaznaczył się w jego pismach, zwłaszcza powstałych już na emigracji, w Stanach Zjednoczonych. Zarówno bowiem *O sztuce miłości*, jak *The Heart of Man* czy też nie znana u nas praca *Man for Himself* zawierają w sobie pewien widoczny rys dydaktyzmu, to znaczy dążenia, aby prace te nie tylko stanowiły beznamiętny sondaż głębin duszy ludzkiej, ale także aby zdołały służyć pomocą w życiu praktycznym, to znaczy w życiu społecznym. Typowy pod tym względem jest styl książki *O sztuce miłości*, gdzie autor nie tylko analizuje, czym jest uczucie miłości, ale udziela także praktycznych wskazówek, jak kochać lub też jak wypracowywać w sobie predyspozycje psychiczne, umożliwiające przeżycie miłości. Owo nastawienie dydaktyczno-praktyczne przez wielu uznawane jest — nie bez pewnej słuszności — za najpoważniejsze odstępstwo Fromma od rygorów psychoanalizy, a nawet często od rygorów nauki, na rzecz czegoś, co jeden z komentatorów określił jako „psychoanalityczny

salon kosmetyczny”, a więc instytucja nie tylko użytkowa, ale wręcz obliczona na szczególnie typ dyletanckiej i zamiłowanej w badaniu swego wnętrza amerykańskiej klienteli. Tej dewiacji — być może — Fromm zawdzięcza swoją popularność, opłaconą jednak pewną powierzchownością też.

Zapomniany język należy do najbardziej klasycznych, w sensie tematyki psychoanalitycznej, prac Fromma. Autor stara się tu wyłożyć teorię i znaczenie marzeń sennych, baśni i mitów w oparciu o podstawowy repertuar pojęć psychoanalizy. Ujawnia on jednak przy tym pewne osobliwości swego rozumowania, pokrewne cechom, o których wspominałem dotychczas. Dotyczy to przede wszystkim odpowiedzi na zasadnicze pytanie, a mianowicie, czego to właściwie symbolicznym wyrazem czy też projekcją jest marzenie senne.

Jak wiemy, na pytanie to Zygmunta Freuda odpowiedział, że we śnie mówią przez nas, deformowane przez wewnętrzną cenzurę, nasze pragnienia i pożądania, będące przede wszystkim pożądaniem seksualnym, a więc mówią przez nas głosy „niskie”, które na jawie czy też w granicach świadomości ukrywa i spycha do psychicznego podziemia warstwa wstydu, uformowana przez wychowanie i otoczenie. U Junga odpowiedź ta brzmi zgoła inaczej. Uważa on, że zespołu symboli i figur użyczają naszym snom pradawne kultury, przekazy dawnych religii, doświadczenia stuleci drzemiące w naszej podświadomości, coś w rodzaju nieświadomej pamięci. W tym systemie sen jest więc często rodzajem kompensacji, wprowadzającym element duchowy czy też religijny w jałową i pragmatyczną rzeczywistość życia świadomego; w tym sensie zresztą Jung traktuje niektóre przejawy neurozy jako sygnały w gruncie rzeczy pozytywne, domagające się przywrócenia równowagi między doświadczeniem praktycznym a wyższymi regionami ludzkiej egzystencji intelektualnej i moralnej. Sen Junga jest więc pradawny i wzniosły.

Dla Fromma natomiast jest on wyrazem tego, co ukryte jest w człowieku, zarówno w najwyższych, jak i naj-



niższych regionach jego podświadomości. Nie neguje on działania popędów niskich, ale także nie wyklucza pojawiania się — wypowiedzianych symbolicznym językiem snu — konstrukcji, w których dochodzi do głosu inteligencja i samoświadomość jednostki wyższa od tej, którą jednostka ta dysponuje na jawie. O ile więc sen Freudowski napelnia nas grozą na widok żarłoczności własnej natury, a sen Junga zmusza do pokory w obliczu pradawnych przekazów historii ludzkości, interpretacja, którą daje Fromm, wnosi łagodzący pierwiastek humanistycznego optymizmu, nieobcy przecież, jak starałem się to wykazać, całości jego myślenia. Słusznie bowiem pisze Franciszek Ryszka we wstępie do polskiego wydania *Ucieczki od wolności*:

„Człowiek w społeczeństwie — twierdzi Fromm — nie musi pozostawać z nim w konflikcie. Nawet jeśli czuje swoją bezbronność i bezradność, może odnaleźć swoje «ja» w czynnym życiu, w połączeniu z celami innych, w «pozytywnej wolności», która jest alternatywą zagubienia jednostki ludzkiej.” (*Ucieczka od wolności*, s. 13)

Ten łagodzący, pozostawiający człowiekowi iskrę nadziei na pogodzenie się ze światem takim, jaki jest, program Fromma czyni zeń równocześnie badacza i społecznego utopistę. Na gruncie krytyki społeczności totalitarnej rodzi się myśl o „zdrowym społeczeństwie”, na gruncie badania głębi konfliktów psychicznych współczesnego człowieka rodzi się myśl o przystosowaniu. Marcin Czerwiński, komentując książkę *O sztuce miłości*, słusznie więc zauważył, że w świecie humanistycznej miłości proponowanym przez Fromma znajdzie się również miejsce dla postaci tak we współczesnej cywilizacji kapitalistycznej kontrowersyjnej, jak postać businessmana. Dramatyzm konfliktu psychicznego traci tu nieco na swej ostrości, szukając rozwiązania w wyjściach społecznych i ugodowych, choćby nawet nieco utopijnych.

Innym przykładem społecznego myślenia, które odróżnia Fromma od klasyków psychoanalizy, a które czytelnik odnaleźć może w tej książce, jest — znakomity zresztą — rozdział poświęcony interpretacji historii i mi-

tu Edypa. Mit ten, jak wiadomo, został wykorzystany w jednej z klasycznych konstrukcji Freudowskich, przy czym Freud mianem kompleksu Edypa określał nieuświadomione pożądanie seksualne własnej matki, stawiające jednostkę — w tym wypadku dziecko — w pozycji rywalizacji i nienawiści skierowanej w stronę ojca. Fromm jednak rozpatruje mit o Edypie nie tyle w jego figurze metaforycznej, ile w historycznym konkretnie archaicznego społeczeństwa greckiego, gdzie przed epoką patriarchy rysuje formację społeczną matriarchalną. Mit Edypa przedstawia się nam więc jako przekaz historyczny, wspominający o czasach, kiedy demokratyczne, nacechowane łagodnością i tolerancją rządy matek (a także związana z nimi mitologia Matki-Ziemi) zastąpione zostały przez autorytatywne i surowe rządy ojców, współczesny patriarchat, którego uosobieniem w podaniu o Edypie jest Kreon, a narzędziami prawo, obowiązek i surowość. W przykładzie tym widzimy dość wyraźnie, jak symboliczna i po freudowsku jednokierunkowa interpretacja dramatu Edypa jako dramatu pożądania wyparta zostaje przez rozumowanie historyczne, wyprowadzające wypadek Jednostkowy, jakim jest ten dramat, z uzasadnionych dziejowo przewartościowań psychologii społecznej.

W rozważaniach tych, na koniec, nie wolno nie oderwać się na chwilę od szczegółów, jakimi są w rezultacie takie lub inne interpretacje psychoanalityczne, i nie spojrzeć raz jeszcze na całość zjawiska psychoanalizy jako na system, styl myślenia i naukę, która, wśród przypływów i odpływów, ogarnęła znaczne obszary świadomości, zwłaszcza wśród społeczeństw Zachodu. Psychoanaliza stała się nie tylko zbiorem poglądów na życie psychiczne człowieka, poglądów, u podłoża których leżą odkrycia czy też hipotezy postawione przez Zygmunta Freuda w okresie tuż przed, a także po I wojnie światowej, ale również ogromnie doniosłym zjawiskiem spo-



leczniem operującym w krajach zachodnich niezliczoną ilością poradni, zakładów leczniczych czy konsultacyjnych, z których korzystają setki tysięcy, jeśli nie miliony ludzi. Coraz częściej wizyta u psychoanalityka staje się zabiegiem służącym higienie psychicznej, tak jak wizyta u dentysty służy higienie ciała. Psychoanalityk jest człowiekiem wysłuchującym cierpliwie strapien i lęków swoich pacjentów, ich doradcą, a często jedynym człowiekiem, który gotów jest poświęcić pacjentowi swój czas po to jedynie, aby pomóc mu rozwikłać kłopoty jego duszy.

Jest faktem znanym, że cały system psychoanalizy, a więc zarówno jej przesłanki, jak i wnioski, stanowi przedmiot bardzo gruntownej i ostrej krytyki ze strony psychologii eksperymentalnej, w tym także psychologii marksistowskiej. Koronnym zarzutem, jaki stawia się psychoanalizie, jest jej nienaukowa — zdaniem badaczy eksperymentalnych — metodologia, operująca z jednej strony zbyt nikłą ilością przesłanek empirycznych, z drugiej zaś zbyt wielką dowolnością w interpretacji otrzymanych wyników. Psychologowie godzą się zazwyczaj, że niektóre hipotezy freudyzmu, a także niektóre konstrukcje zawarte w planach uczniów Freuda, zawierają wiele pierwiastków genialnej niekiedy intuicji, równocześnie jednak psychoanaliza jako całość nie spełnia warunków dyscypliny naukowej. Owa dowolność, na skutek której — jak ktoś to złośliwie określił — pacjenci Junga śnią sny jungowskie, podczas gdy pacjenci Freuda śnią po freudowsku, rzutuje także na wnioski płynące z psychoanalizy, której wielu badaczy skłonnych jest odmówić miana „psychologii wyjaśniającej”, to znaczy naukowej. Najczęściej powtarzane zarzuty przeciwko psychoanalizie freudowskiej zebrał syntetycznie Jerzy Prokopiuk, pisząc w posłowniu do książki Freuda *Człowiek, religia, kultura*:

„Wszystkie trzy zespoły twierdzeń psychoanalitycznych — z grubsza koncentrujące się wokół pojęcia nieświadomości, tezy o dominacji popędu piciowego w życiu ludzkim oraz wokół koncepcji neurozy, onejro- i symbolo-

logii wraz ze związaną z nimi praktyką terapeutyczną — trzy te zespoły twierdzeń, które sami freudyści chętnie określają jako teorie, przychodzi nam uznać w najlepszym razie jedynie za hipotezy wymagające weryfikacji, w najgorszym zaś za zwykłe propozycje wskazujące tylko pewne kręgi tematów, wymagających zajęcia się nimi przez psychologię naukową.” (Zygmunt Freud, *Człowiek, religia, kultura*, 1967, s. 349 i nast.)

W tym miejscu wkraczamy już jednak na teren dyskusji naukowej, gdzie ważyć może jedynie głos specjalistów.

Należałoby wszakże dodać, że niezależnie od oceny, jakiej z perspektywy czasu dostąpi psychoanaliza freudowska jako system naukowy i metoda poznawcza, pozostaje fakt bezsporny — znaczenie freudyzmu i psychoanalizy jako zjawiska z zakresu szeroko rozumianej historii kultury naszego stulecia, kultury zarówno artystycznej, jak intelektualnej i duchowej społeczeństw.

Byłoby truizmem przypomnienie, jak piorunującym odkryciem było pierwsze rewelacje freudyzmu na temat podświadomości i jej seksualnych motorów dla sztuki europejskiej pierwszej ćwierci XX stulecia. Bez Freuda nie byłoby Tristana Tzary i dadaizmu, nie składano by poematów, zasadzających się na zapisie snów, nie byłoby Bretona i surrealizmu — najbardziej chyba brzemiennej w skutki rewolucji w nowoczesnej poezji i sztukach plastycznych. Symbolika freudowska przemawia do nas z najlepszych płócien Salvadora Dali, Magritte'a czy Yves'a Tanguy'ego, niepokoi w najlepszych filmach Luisa Buñuela, a także, aby sięgnąć do przykładów nam bliższych — uboższy byłby bez niej świat awangardy polskiej, Witkacego, świat *Nienasycenia* i *Pożegnania jesieni*. Dzięki psychoanalizie możliwą stała się nie tylko recepcja *Uliksesa* Joyce'a, ale — jak podkreśla to wielu komentatorów — możemy przeczytać na nowo i inaczej także *Alicję w krainie czarów* Lewisa Carrolla, książkę, którą badacze dawno już wyjęli z dziecinnego pokoju, zafascynowani wielością jej znaczeń. W psychoanalizie,

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



w świecie snu, w podświadomości, w głębinach psychiki ludzkiej pojmowanej jako zbiór symboli dotyczących zdarzeń realnych, na które psychoanaliza zwróciła uwagę stulecia, sztuka europejska odnalazła nowe, ożywcze źródło inspiracji, pozwalające jej przekroczyć granice oczywistości i banalu w stronę poezji niezwykłości. Z tego też punktu widzenia — choć brzmieć to może jak herezja — jest w istocie obojętne, czy system pojęć i metod psychoanalizy uznać można za doktrynę naukową, czy też za zbiór propozycji i hipotez jedynie; jego ożywcze funkcjonowanie już jest faktem, którego nie da się ani zanegować, ani nawet podważyć.

Obok tego jednak inspirującego wpływu na rozwój sztuki nowoczesnej psychoanaliza i cały system pojęć, a także praktyk z nią związanych, odegrały i odgrywają nadal pewną rolę w historii społeczeństw, rolę, którą często skłonni jesteśmy niesłusznie lekceważyć lub poniżać. Wypływa ona z uświadomienia sobie tych samych w istocie faktów, z których przeciwnicy psychoanalizy wyprowadzają swoje oceny negatywne. A więc historycy, ni komentatorzy freudyzmu są na ogół zgodni co do tego, że głębią społeczną, na której wyrosła ta doktryna, jest współczesny świat industrialny, z jego gwałtowną urbanizacją i związanym z nią wzrostem napięć międzyludzkich. Społeczeństwo organizując się w sposób coraz bardziej precyzyjny prowadzi równocześnie do coraz większej konformizacji postaw i pozostawia coraz mniej miejsca dla swobodnego rozwoju jednostki ludzkiej. Pierwsze rewelacje psychoanalizy pojawiły się na horyzoncie myśli XX wieku wówczas, gdy na horyzoncie społecznym coraz wyraźniej wyodrębnić się zaczął typ współczesnego *mass mana*, jednostki żyjącej w zuniformizowanym rytmie rutyny zawodowej, zbiorowych rozrywek, zbiorowych, stadnych emocji. Ów *mass man* to nie tylko najczęstszy pacjent przychodni psychoanalitycznych, to także adresat tego systemu, obiekt, ku któremu zwraca się cały zespół jego twierdzeń. Krytycy psychoanalizy zwracają uwagę na często szkodliwy wpływ społeczny, jaki wywierają lekarze-psychoanalitycy, nazywając ich ma-

gami XX wieku, poddającymi swoich pacjentów zabiegom psychicznym graniczącym niekiedy z szarlatanerią i odwodzącymi ich od zrozumienia obiektywnych, a więc klasowych źródeł konfliktów pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Jest w tym sporo prawdy, często zapomina się jednak przy tym, że owi „magowie” mówią swoim wyznawcom o rzeczach tak przecież niebagatelnych, jak wyjątkowość i niepowtarzalność ich jednostkowego życia psychicznego, ich przeżyć i doświadczeń, że czyniąc to, nawet wówczas gdy teoretyczne zasady i terapeutyczne rezultaty tych zabiegów budzić mogą wątpliwości, zwracają jednak uwagę wyjąłowanego przez rutynę życia *mass mana* na cudowność samego faktu jego jednostkowej egzystencji, a także na jego realny związek z naturą, z dziejami ludzkości, z mitologiami prawników, stanowiącymi kolebkę człowieczeństwa — a więc z tym wszystkim, co składa się na niezbywalny ekwipunek humanizmu.

Wreszcie należałoby przypomnieć, że ludzkość w czasach, w których żyjemy, znajduje się nie tylko w strefie zagrożeń, powodujących lęk, niepewność, zwątpienie lub okrucieństwo, ale także zmierza ku celom historycznym i dalekosiędnym, które stara się realizować. System psychoanalizy, gdy spojrzeć nań bez uprzedzeń, a także bez scjentystycznej dociekliwości nakazującej widzieć jego szczyliny i luki, zawiera w sobie także pewną wartość podniesienia treści moralnej. Polega ona na przypomnieniu, że celem wcale niepoślednim, jaki ma do zrealizowania na przestrzeni swego życia człowiek, jest także zrealizowanie siebie samego — pełni swoich, wolnych od zahamowań, sił kreatywnych i harmonii własnego życia. Wydaje się, że świadomość tego posłania, które mimo wszelkich zasłon przebija z najlepszych tekstów literatury psychoanalitycznej, pozwala także patrzeć okiem bardziej pobłażliwym na to, co zarówno z naukowego, jak i społecznego punktu widzenia może w systemie tym budzić wątpliwości, a nawet sprzeciw.

Krzysztof Teodor Toeplitz

biblioteka myśli współczesnej

Erich FROMM

zapomniany język

*wstęp do rozumienia
snów, baśni i mitów*

Wstępem opatrzył

Krzysztof Teodor Toeplitz

Przetłóżył

Józef Marzęcki

PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

