

Mądrość Ericha Fromma

Wbrew tytułowi polskiego wydania jego pism¹, Erich Fromm nie uprawia „psychologii religii”. Twórczość jego, po pierwsze, nie dotyczy „religii” w potocznym, zwyczajowym sensie; po drugie, nie mieści się też w ramach „psychologii” w tradycyjnym rozumieniu. Nie dotyczy „religii” — albowiem dla Fromma wszystko jest religią. Określa on tym mianem każdy całościowy i spójny system poglądów; albo też, by rzec to jego własnymi słowy: „...każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”. Łatwo dostrzec, że w myśl tej definicji „religią” jest wszystko to, co zwyczajowo nosi raczej nazwę „światopoglądu”. Obok tedy tradycyjnych religii teistycznych definicja ta obejmuje również ateistyczny humanizm, obok mistycyzmu — marksizm, obok buddyzmu Dzen — filozofię Spinozy.

Twórczość Fromma nie mieści się w ramach „psychologii” — albowiem Fromm pragnie nadać tej nauce sens całkowicie nowy. Uczeń Freuda, praktykujący psychiatra i analityk, wykroczył daleko poza teorię mistrza. „Humanistyczna psychoanaliza” Fromma rozchodzi się zarówno z ortodoksyjnym freudyzmem, jak i z całą nauką psychologią współczesną w jednym zasadniczym punkcie: Fromm przeciwstawia się powszechnie dziś panującemu pojmowaniu zadań psychologa jako czysto technicznych. Odrzuca on wszelką terapię, zmierzającą

¹ E. Fromm: *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1967.

li tylko ku konformistycznemu „przystosowaniu” pacjenta do sprawnego funkcjonowania w życiu społecznym. Norma zdrowia psychicznego nie jest dla Fromma faktem, lecz wartością. Słowem, psychoanalitycznej terapii pragnie on nadać rangę moralną lub też, mówiąc jego językiem, „religijną”.

Toteż twórczość tego myśliciela zasługuje na nazwę inną zgoła: jest to mianowicie metafizyka i historiozofia ludzkiej natury i ludzkiego losu. Albowiem Fromma naprawdę zajmuje jedynie Człowiek i jego „troska ostateczna”. Prawda, rozważa on człowieka w perspektywie „lecniczej”, w kategoriach choroby i zdrowia; ale kategorie te pełnią w jego myśli funkcję raczej aksjologiczną niżli techniczno-operacyjną. Widać to zwłaszcza w jego definicji „zdrowia”, która odbiega od tradycyjnych założeń „medycznych”. Fromm pojmuje zdrowie nie tylko negatywnie (jako brak choroby, jako nieobecność objawów wyraźnie patologicznych), lecz także pozytywnie: jako pewien ład osobowości, który harmonijnie urzeczywistnia pełną istotę człowieczeństwa. W ten sposób już w samej definicji zdrowia od początku zawarty jest pewien określony ideał człowieka; tradycyjna kategoria terapeutyczna okazuje się być u swych podstaw uwikłana w wartościowanie moralne. Lekarz tedy musi być zarazem filozofem: by móc „uzdrawiać dusze”, musi naprzód poznać Prawdziwą Istotę Człowieka oraz zbadać przyczyny, które nie pozwalają jej realizować się w rzeczywistym życiu.

Kluczowym pytaniem Fromma jest więc pytanie o naturę ludzką. Jaki jest człowiek, wzięty w swej niezmiennej istocie, niezależnie od zróżnicowań historycznych, kulturowych, społecznych? Na to klasyczne pytanie odpowiada Fromm w sposób niemniej klasyczny, wyraźnie nawiązując do tradycji oświecenia i filozofii niemieckiej przełomu XVIII i XIX wieku. Zgodnie z tą tradycją istoty człowieczeństwa należy szukać przede

wszystkim w relacji człowieka i przyrody. Z tego właśnie punktu widzenia bada Fromm „naturę ludzką”, a naczelną tezę jego rozważań można streścić tak: „natura ludzka” jest paradoksalna, wewnętrznie dwoista. Człowiek jednocześnie należy do świata przyrody, którego jest częścią, a zarazem wykracza poza całą przyrodę dzięki swej wolności.

Ten podwójny sposób istnienia jest źródłem wszystkich sprzeczności ludzkiego losu. Stary oświeceniowy problem „natury i kultury” okazuje się być także dla Fromma podstawową antynomią człowieczeństwa. Człowiek związany jest z przyrodą nierozzerwalnie, choćby poprzez nieuchronną śmiertelność własną — ale jednocześnie, dzięki swej kulturze, jest wyrwany i wyobcowany z przyrody. Zyskał wolność i samodzielność — ale utracił bezrefleksyjne szczęście i bezpieczeństwo egzystencji zwierzęcej. Z tej paradoksalnej sytuacji człowieka w świecie wywodzą się, zdaniem Fromma, dwie przeciwstawne tendencje natury ludzkiej. Pierwsza z nich to tendencja ku wolności i niezależności, ku wyodrębnieniu się od przyrody i od innych ludzi; tendencja ta wyrasta z nieposłuszeństwa, z negacji — i jako taka jest dążeniem czysto ludzkim, nie mającym odpowiednika w świecie zwierzęcym. Tendencja druga zaś, przeciwna tamtej, zmierza do harmonii, spokoju i bezpieczeństwa, do pełnego powrotu na łono matki-przyrody, gdzie znika wszelka różnica między człowiekiem i zwierzętami.

Ale właśnie taki powrót jest dla człowieka niemożliwy. I tutaj znów, jak u Kanta, Fichtego i Schillera, opozycja „natury” i „kultury” przechodzi w perspektywę swoistej historiozofii. Ludzie bezpowrotnie utracili już ową pierwotną harmonię przyrodniczą, której nie sposób przywrócić. Od tej chwili mają więc tylko dwie możliwości: mogą stworzyć sobie nowy, czysto ludzki ład, oparty na wolności i rozumie; bądź też mogą

„uciec” przed swą wolnością, wyrzec się własnej natury. Tylko pierwsza droga prowadzi do urzeczywistnienia pełnej istoty człowieka; druga wiedzie nieuchronnie w impas choroby umysłowej i samozniszczenia.

Taką więc stawia Fromm przed człowiekiem alternatywę. Ma ona przy tym wyrażać nie tylko metafizyczną antynomię, ale także podstawowy konflikt historyczny, odnawiający się wciąż w rzeczywistych dziejach ludzkości. Szczególna to wszakże historiozofia: najbardziej brak w niej właśnie tej rzeczywistej historii. Albowiem Fromma, by powtórzyć raz jeszcze, naprawdę interesuje tylko „troska ostateczna”; ta zaś jest jedna i ta sama we wszystkich czasach. Dlatego czas historyczny dla Fromma nie ma większego znaczenia: każda epoka i każdy człowiek jednakowo znajduje się w bezpośrednim stosunku do naczelnego problemu ludzkiej egzystencji. Wykładnikiem tego stosunku jest właśnie „religia”, rozumiana w sensie najszerszym jako światopogląd w ogóle. Tak pojęta „religia” jest więc zjawiskiem uniwersalnym, gdyż spełnia stałą, ponadhistoryczną funkcję, wyrastającą bezpośrednio z „natury ludzkiej”.

Widać od razu, że na gruncie tych założeń wszelki konflikt historyczny musi sprowadzać się do konfliktu wewnętrznego na gruncie „religii”. Tak właśnie ma się rzecz u Fromma. Historia ludzkości jest historią sporu między postępową i regresywną formą „religii”, między „religią autorytatywną” i „humanistyczną”. Istotą pierwszej jest podporządkowanie człowieka wartościom innym: Bogu, „Wodzowi”, narodowi, opinii, rynkowi, itp.; natomiast człowiek jest ośrodkiem i naczelną wartością drugiej. „Religia autorytatywna” odbiera człowiekowi wolność, dając mu w zamian pozór bezpieczeństwa i spokoju. Stwarzając w życiu społecznym namiastkę pierwotnej, bezrefleksyjnej harmonii przyrodniczej, pozwala ludziom uciec przed odpowiedzialnością. Kształtuje też fałszywą wspólnotę, opartą na sadystycznej do-

minacji i uległości masochizmu. Natomiast „religia humanistyczna” w pełni afirmuje wolność i odpowiedzialność każdej jednostki, a zarazem kształtuje autentyczne więzi wspólnoty międzyludzkiej. Jest „religią” twórczej postawy wobec świata i miłości do ludzi. Pierwsza z tych dwu form jest więc w historii ludzkości nieustannym zagrożeniem i czynnikiem regresu; jest „chorobą psychiczną”, „neurozą” jednostki i społeczeństwa. Druga natomiast — i tylko ona — niesie ze sobą „zdrowie” i daje szansę prawdziwego postępu.

Jako miejsce konfliktu tych dwu form „religii” wskazuje więc Fromm historię — i tym samym zachowuje pozory historyczności ludzkiego istnienia. Ale też tylko pozory. Historiozofia jego jest zbyt prosta i jednoznaczna; mocno wyczulona na tragiczność postępu, ale za mało wrażliwa na ten szczególny optymizm, jaki czasem płynie także i z ludzkich tragedii. W ogólności historiozofia ta znów przypomina oświeceniową wizję dziejów jako areny odwiecznej walki zasady „dobrej” ze „złą”, „rozumu” z „głupotą i przesądem”, „wolności” z „niewolą”. Z tego punktu widzenia szermierze „religii humanistycznej” ze wszystkich epok historycznych podają sobie ręce ponad czasem: Sokrates i Freud, Marks i mądrość jogów, Spinoza i buddyzm Dzen — wszystko to jedno dążenie, jeden cel, jedna wartość.

Zresztą podejrzana jest nie tylko struktura procesu historycznego u Fromma. Nieufność budzi także zespół wartości, których rzecznikiem ma być „religia humanistyczna”. Wartości te mianowicie zorganizowane są wokół ulubionych przez Fromma kategorii „miłowania” i „miłości”. Jeżeli „miłość” jest — jak u Fromma — naczelną siłą kulturotwórczą, to wszystkie istotne problemy kultury i historii redukują się w końcu do umiejętności „miłowania”. Przy tym „miłość” jest cnotą praktyczną, nabywaną i rozwijaną jednostkowo, na drodze „kształcenia charakteru”. Idzie więc o to, by wobec

świata zająć nową postawę, by nauczyć się inaczej go przeżywać. „Miłość” więc jest kluczem do zniesienia alienacji w ludzkiej kulturze i historii: poprzez wewnętrzne przemiany osobowości mamy osiągnąć — i to nie „w teorii”, lecz w czynnym przeżyciu — nową jedność ze sobą, z innymi, z wszechświatem całym. Mamy dzięki „miłości” przezwyciężyć rozbicie świata na przedmiot i naszą podmiotowość, mamy uwolnić się od samotności i wyosobnienia, odnajdując nową tożsamość w kosmicznej harmonii ze Wszystkim.

Taka też jest ostateczna recepta: „miłość” jest tym, czego naszemu choremu światu potrzeba najbardziej. I w tym streszcza się kwintesencja mądrości Ericha Fromma. Mądrości, nie filozofii; albowiem filozofia wyrasta tylko tam, gdzie „miłość” nie zdążyła jeszcze lub nie mogła już wszystkiego ze wszystkim utożsamić; żyje więc filozofia najczęściej tymi właśnie problemami, które „mądrość życiowa” zazwyczaj uśmierca. Fromm zaś należy niewątpliwie do tej rodziny mędrców-nauczycieli życia, odwiecznie zabłąkanych w historię, którzy stworzyli taoizm i mistykę chrześcijańską, buddyzm i renesansowe utopie, jogę i wzory antycznej cnoty. Łączy go z nimi przymierze przeciw czasowi historycznemu i wyznaje on głęboko ich wiarę, iż najważniejsze problemy wszystkich ludzi we wszystkich czasach są zasadniczo identyczne oraz iż wszystkie one dają się rozwiązać wtedy i tylko wtedy, gdy człowiek mocno chce, mocno wierzy i mocno kocha.

Czytajmy więc Fromma i szanujmy jego mądrość. Ale nie szukajmy w niej rozwiązania ważnych spraw naszego życia. Spraw tych nie da się sprowadzić do woli, wiary i miłości, chociaż wola, wiara i miłość, gdy pojawiają się w naszym świecie, są dla nas wartościami cennymi. Ale nie wierźmy w zbawienie świata poprzez pojednanie w „miłości”. Jest ono niemożliwe i niepożądane. Niemożliwe, gdyż kultura nasza i życie

skomplikowały się i zwielokrotniły tak dalece, że wszelka próba „uzdrowienia” ich za pomocą jakiegokolwiek formuły „na mądrość” musi budzić podejrzenia o czczy werbalizm. Niepożądane, gdyż właśnie owa komplikacja i wielorakość naszego świata jest również źródłem wartości swoistych, których nie wolno się nam wyrzekać. Brońmy tych wartości przed despotyzmem „miłowania”, który dla kultury jest tym bardziej niebezpieczny, im piękniejsze są jego ideały. Brońmy wysiłku i trudu, który nie jest radością harmonii z kosmosem; brońmy samoistności teorii, która nie jest w mistycznym przeżyciu bezpośrednio tożsama z żadnym aktem praktycznym; brońmy prawdy, którą się lepiej „zna” i pełniej „posiada” właśnie dlatego, że się nią zgoła nie „jest”; brońmy samotności, w której ludzie częstokroć niekochani i do miłości niezdolni tworzą wartości dla nas wszystkich zrozumiałe i wszystkich wzbogacające, choć przez każdego odbierane również samotnie.

1967