

ADAM HAYTO

## TRWAŁOŚĆ A ZANIK CZYNNIKÓW DZIEJOWYCH. HEGEL I FROMM W PERSPEKTYWIE MARKSA

*Szczyt ludzkiej niedoli to takie przystosowanie się do niej, że każda poprawa losu staje się niemożliwa*

Michel Tournier

Doświadczana jednokierunkowość procesu dziejowego, a w szczególności — jak zauważa J. K. Galbraith<sup>1</sup> — wyjątkowa niepodatność historii na zmiany jej stanów już dokonanych, nasuwa myśl o jego podobieństwie do pewnych nieodwracalnych przemian w przyrodzie, identyfikowanych za pomocą pojęcia entropii. Chciałbym wykorzystać możliwe inspiracje teoretyczne zawierające się w tej analogii aby zauważyć, jakie cechy tego zjawiska występującego w świecie przyrody mają swoje odpowiedniki w rzeczywistości typowo ludzkiej i wywieść z tej zbieżności jakiś sąd poznawczo pouczający.

Ze zjawiskiem entropii stykamy się, jak wiadomo, w toku zmian zarówno w świecie istot żywych, jak i w świecie nieożywionym wtedy, gdy pewna ilość energii zaangażowanej w zachodzącym procesie zostaje rozproszona (u człowieka może to być np. dystrakcja) i nie można jej ponownie akumulować i wykorzystać. Proces taki określa się ogólnie wzrostem entropii. W teorii informacji uważa się, że entropia jest tym większa, im bardziej rozmyty jest rozkład prawdopodobieństwa<sup>2</sup>. Byłaby więc tu entropia miarą zamieszania informacyjnego, a więc stopnia chaosu w układzie. Ponieważ systematyczne i treściwe przekazywanie informacji jest niezbędnym warunkiem sprawnego przeprowadzania celowych działań przez ludzi i wszystkie organizmy żywe lub urządzenia automatyczne, łatwo wyobrazić można sobie skutki bezładu informacyjnego.

Próba zastosowania pojęcia entropii do rozważań społecznych wydaje się o tyle ciekawa, że społeczność ludzka, w płaszczyźnie kulturowej, stanowi układ względnie izolowany w rzeczywistości przyrodniczej, co

<sup>1</sup> J. K. Galbraith: *Istota masowego ubóstwa*. Warszawa 1987, s. 31.

<sup>2</sup> *Encyklopedia Powszechna*. T. 1, Warszawa 1973, s. 708.

ostro podkreślane jest w wielu koncepcjach filozoficznych, a szczególnie przez Hegla i Fromma. Charakterystyczne dla energii duchowej akty świadome, wyrażające się w samowiednej motywacji określającej zasięg celów, w treści przeżywanych potrzeb, w hierarchii posiadanych ideałów i w imperatywach moralnych, pozostają w odosobnieniu w stosunku do przyrodniczego otoczenia w tym sensie, że nie zachodzi pomiędzy tymi dwiema sferami ekwiwalentna wymiana zasygnalizowanej wyżej energii. Energię w powyższym sensie wnosi bowiem do tego środowiska par force tylko człowiek i nie może jej w nim w bezpośredniej formie pozostawić. Jedyne istoty świadome są więc ludzie i tylko w obrębie ich zbioru dokonywać się może wzajemnie wartościowa wymiana immanentnych perswazji i intencji.

Wyjątkowość ludzkiego świata w obrębie bytu implikuje pojęcia jego początku i ewentualnego końca. Wprowadzona kategoria entropii wyróżnia w rozważaniach biegun perspektywny, który zawarty w projektach i widziany w ciągu aktów jeszcze niedokonanych, a więc zasadniczo odwracalnych (modyfikowalnych), zdaje się mieć większe znaczenie niż retrospekcja. W humanistycznej interpretacji zagadnienie entropii przeradza się w pytanie o to, czy w procesie ludzkich dziejów występuje jakiś czynnik, który z upływem czasu może pomniejszać się bądź wyczerpywać, albo też przemieniać, choćby okresowo, w składnik neutralny wobec zawartej w nim wcześniej dyspozycji do prężnego rozwoju? W aspekcie entropii budzi się pytanie o stan i zmiany duchowych potencjałów energetycznych, które leżą u podłoża ludzkiego procesu dziejowego. Konkretnie zaś o to, czy zasobowi pobudek inicjujących ludzką aktywność grozi jakiś deficyt, czy zatem możliwa jest śmierć motywacyjna człowieka?

*Nie znaleźliśmy jeszcze — pisze Lawrence L e S h a n — dobrego sposobu konceptualizacji działających w każdym osobniku sił życia i śmierci. Na podstawie nader różnorodnych danych klinicznych musimy przyjąć, że pewni osobnicy bardziej niż inni „pragną” żyć i że to pragnienie... wywiera zdecydowany wpływ na odporność ustroju na stres i procesy chorobowe. Dane te wydają się wskazywać na istnienie „woli życia”, nie udało się jej jednak bliżej zdefiniować tak, by pojęcie to znalazło szerszą akceptację i zastosowanie pragmatyczne<sup>3</sup>. W psychologii klinicznej zauważa się eksperymentalnie, że pragnienie życia u chorego ma istotny wpływ na jego leczenie i wyzdrowienie. Jest ono dla dotkniętego chorobą istotnym narzędziem samoobrony oraz wzmaganania odporności na procesy patologiczne zachodzące w jego obiektywności (duszy i ciała). Myślę, że u tzw. ludzi zdrowych również zaobserwować można różne*

<sup>3</sup> *Śmierć i umieranie* (pod red. L. P e a r s o n a). Warszawa 1975, s. 25.

stany nasilenia wzmiankowanej *woli życia*, czyli, inaczej mówiąc, niejednakowe potencjały motywacji, a zatem i aktywności życiowej. Przymierzając do siebie sposoby życia poszczególnych osób doszlibyśmy do wniosku, że życie niektórych z nich w porównaniu z życiem osobowości najbardziej konstruktywnych, wydajnych, pracowitych, inicjatywnych, odkrywczych, opinio- i celotwórczych — słowem tych *pełnych życia* — jest jakby rodzajem uśpienia, bierności, niejako niedoskonałym mimesis intensywnego życia innych.

Ludzie o słabych motywach zachowują się bezwładnie. niesprawnie i z trudem wykonują czynności codzienne *a poważniejsze przedsięwzięcia życiowe są dla nich niewykonalne* <sup>4</sup>. Nie są to konstatacje neutralne, gdyż mała energiczność i przedsiębiorczość jednostek i zbiorowości, w każdym zakresie ich działalności, zarówno osobistym, jak tym bardziej makrospołecznym, wiąże się z peryferyjnością pełnionych ról społecznych i historycznych, a zazwyczaj też z niedostatkiem materialnym i ogólnie mówiąc niezadowolaniem z życia.

Podobną diagnozę masowego ubóstwa w niektórych regionach świata głosi J. K. Galbraith. Uważa, że sytuacja ekonomiczna i poziom motywacji ekonomicznej w krajach biednych różnią się od sytuacji i motywacji w krajach bogatych <sup>5</sup>. W ubogich krajach, zauważa Galbraith, apatyczne pogodzenie się ludzi z doświadczaną nędzą oraz zupełny brak usiłowań, aby się z niej wydobyć. Wydaje się, że ludzie przystosowali się tam do swojego ubóstwa tak, jak do stałego, przemożnego czynnika przyrodniczego, którego zmiana leży całkowicie poza zasięgiem, ich możliwości. Jednakże i w krajach najbiedniejszych są jednostki, dla których równowaga na poziomie ubóstwa jest wykluczona i które próbują z powodzeniem się z niej wyrwać. Na tych obserwacjach opiera znany ekonomista wyjaśnienie przyczyn masowego ubóstwa — *a są nimi: równowaga, przystosowanie i odrzucenie tego przystosowania przez mniejszość... Liczba ludzi odrzucających przystosowanie się do równowagi na poziomie ubóstwa przesądza o wielkości różnicy między krajami bogatymi i biednymi* <sup>6</sup>. Sam autor zaznacza, że wskazania jego są nie do przyjęcia z naukowego punktu widzenia (zbyt mocne są w nauce pewne schematy myślowe), niemniej sam postępuje wytyczonym tropem rozważań. A na po-

<sup>4</sup> J. Reykowski: *Z zagadnień psychologii motywacji*. Warszawa 1970, s. 35. Za tym autorem używam też pojęcia motywacji w następującym znaczeniu: *Motywacja jest procesem psychicznej regulacji, od którego zależy kierunek ludzkich czynności oraz ilość energii, jaką na realizację danego kierunku człowiek gotów jest poświęcić. Tak więc motywacja to proces wewnętrzny, warunkujący dążenie ku określonym celom*. Ibidem, s. 18.

<sup>5</sup> J. K. Galbraith: op. cit., s. 35.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 54—55.

parcie swych twierdzeń wskazuje na gospodarcze osiągnięcia np. Hongkongu, Singapuru, Taiwanu i Izraela (od siebie dodałbym jeszcze Japonię), które zawdzięczają je szczególnej koncentracji energii, przemysłowości innowacyjnej i upartości w dążeniu do celu swoich skupisk ludzich. Warto zauważyć jeszcze za Galbraithem wybitną rolę imigrantów, żywiołu ludzkiego niejako samoczynnie dobranego, najbardziej dynamicznego i predysponowanego do stwarzania dobrobytu, w rozwoju gospodarczym wymienionych wyżej krajów, a także choćby RFN i Stanów Zjednoczonych. Problematyka motywacji potraktowana została obszernie w dziełach z zakresu psychologii, jednakże wiele uszczegółowień oraz szerszych do niej odniesień znaleźć można w antropologii filozoficznej oraz historiozofii. Bez znajomości bowiem pewnych stałych właściwości człowieka oraz cech społecznego planu działalności, trudno jest zrozumieć jego motywacje, a przede wszystkim kształtować te wszystkie składniki wyjściowe, na których się ona konstytuuje.

W fizyce mówi się niekiedy o śmierci cieplnej świata. Zaryzykuję porównanie, że odpowiednikiem tej koncepcji na gruncie religii i niektórych koncepcji filozoficznych są rozstrzygnięcia eschatologiczne bądź teleologiczne, traktujące o przeznaczeniu i celu ostatecznym człowieka. Założenia te omówię w oparciu o poglądy Hegla oraz Fromma i odniosę do omawianego tematu. Warto przecież konfrontować pomysły niektórych myślicieli w celu wyostrenia inspiracji i konsekwencji badanych idei. Taka praktyka warsztatowa znajduje swoje dobre uzasadnienie w efektach pracy teoretycznej Marksa<sup>7</sup>. Hegla i Fromma zbliża do siebie to, że mieszczą się oni w szeroko pojętej perspektywie marksistowskiej. Pierwszy w jej stadium archeologicznym, jak wiadomo dlatego, iż jego dialektyka stała się częścią składową marksowskiej nauki o rozwoju społecznym. Fromm zaś, próbujący rewidować freudyzm w duchu marksistowskim i przyjmujący w swych rozważaniach niektóre kategorie Marksa, lokalizuje się w jednej z bocznych jej odnóg.

Obu filozofów łączyć można ze sobą i z tego powodu, że ich syntetyczne ujęcia fenomenu ludzkiego w wymiarach przyrodniczych, społecznych i kulturowych wiązały się z zamiarem ingerencji w proces dziejowy. Heglizm był wtrętem w ten proces czysto racjonalnym. Uwzględnił on wpływ jedynie na treść samowiedzy człowieka. Demistyfikował przekonanie o niezawisłości ludzkich usiłowań w historii, którą steruje rozum absolutny. W abstrakcyjnym pojęciu *chytrego rozumu* antycypował H e g e l socjotechniczne wpływy heteronomicznych

<sup>7</sup> Por. W. Lenin.: *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu*. W: Idem: *Marx, Engels, marksizm*. Warszawa 1949, s. 59—68.

czynników oddziaływujących na masy. Od czasu takiego odkrycia, które pośrednio podsunął właśnie H e g e l, już tylko krok dzielił zniewolonego człowieka od poszerzenia swojej autonomii, która, jak to się okazało już w przypadku biblijnego wątku o nieposłuszeństwie Adama i Ewy, jest funkcją posiadanej wiedzy. Wiedza o tym, co nas ogranicza, unieważnia bowiem samo ograniczenie. Na takiej interpretacji heglizmu oparł też Marks swoją koncepcję sprowokowania do działania proletariackiego podmiotu dziejowego<sup>8</sup>.

W zamierzeniu Fromma - psychoanaliza humanistyczna stać się miała instrumentem przywracania człowiekowi należnej mu hierarchii wartości wraz ze zdolnością do ich realizacji, które stłumione zostały przez destruktywne czynniki kultury. Proponowana terapia psychoanalityczna uczynić miała człowieka na powrót *zdrowym* jakim, zdaniem myśliciela, jest człowiek z natury. Zdrowy człowiek ustanowić ma z kolei harmonijne społeczeństwo, które pobudzać będzie jednostki do afirmatywnego rozwoju ich człowieczeństwa, co dla autora *The Sane Society* oznacza — zgodnego z wyrażanymi przez niego ideami. Komparatystyka docelowych wizji społecznych zarysowanych przez Hegla i Fromma pozwala dostrzec podobne absolutystyczne uchybienia. Odeszli oni od dialektycznej metody odkrywającej wieloznaczność i ciągłą otwartość perspektyw ludzkiego rozwoju i ostatecznie opowiedzieli się za postępowaniem w jednostronnym, finalistycznym sensie. W tak ograniczonym, w obu wypadkach, oglądzie przyszłości wskazane są nie tyle trwałe aspekty rozwoju, co raczej określone warunki ustania w ogóle dziejotwórczej aktywności człowieka. Absolutystyczne składniki teorii implikują bowiem każdorazowo jakiś kres, zakładają więc wzrost duchowej entropii ludzkości, gdyż sprowadzają sfery myśli i woli człowieka do jakiejś jednej ponadczasowej racji, która je wyczerpuje.

## I. HEGEL O PROCESIE DZIEJOWYM

Dzieje powszechne w ujęciu Hegla to *postęp w uświadamianiu wolności*, postęp, który spełniać się musi koniecznie, bo człowiek, jego wykonawca, jest substancjalnie obciążony potrzebą wolności<sup>9</sup>. H e g e l analizuje losy ludzkości w aspekcie wiążącego je pojęcia wolności od zamierzonych początków pojawienia się świata ducha, w zestawieniu z którym przyrodniczy *innobyty* nie jest *światem prawdziwym*, aż do urzeczywistnienia się wolności w ogóle (w idealnym wzorze). Na początku

<sup>8</sup> K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp. W: K. Marks, F. Engels: *O materializmie historycznym*. Warszawa 1975,

<sup>9</sup> G. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1, Warszawa 1958, s. 29—30.

dziejów, w społeczeństwach Wschodu, wolny był tylko jeden człowiek, despotyczny władca, którego decyzje nie podlegały żadnym ograniczeniom, bo zależały jedynie od jego woli. Ale dla Hegla bezgraniczna wolność jednego tylko człowieka, w danej społeczności, nie jest prawdziwą wolnością, jest raczej pozostałością żywiołowych sił przyrody i nazywa ją filozof: *samowolą, dzikością, tępotą namiętności albo też jej łagodnością i łaskawością*<sup>10</sup>. Działania bowiem, które znajdują sankcję dostateczną w procesach zawartych w pojedynczej ludzkiej obiektowości, charakterystyką swą przypominają raczej niekontrolowane siły natury, niż istotną cechę człowieczeństwa. Tym bardziej, jeśli wynikające z nich dobro lub zło rozciąga się na szeroki krąg społeczeństwa, które nie mając wpływu na ich źródło, przyjmuje je jak powszednie procesy przyrody, typu np. przemienności dni i nocy, pór roku, suszy czy opadów.

Wolność zgodna z intencją Hegla pojawia się wraz z prawem obowiążującym wszystkich, czyli wraz z nastaniem i stopniowym rozszerzaniem się społecznego podmiotu decyzji w państwie. *Wolność dla Hegla — pisze G. Seidler — jest, świadomą działalnością zgodną z obiektywną ideą prawa lub postępowaniem zgodnym z regułami pozytywnego prawa, które ucieleśnia rozumność*<sup>11</sup>. Człowieczeństwo wymaga ograniczeń wywodzących się z rozumnej kalkulacji. Rozum inspiruje cele życiowe uznające konieczność liczenia się z innymi i współpracy z nimi. W praktyce społecznej oznacza to wzrost współdziałania ludzi ze sobą dla rozbudowy instytucjonalnych i rzeczowych warunków wolności. U ich podstaw leży — według Hegla — prawo, którego przemiany w dziejach, pochodne wzrostu świadomości wolności, sprzyjają zmniejszaniu się w życiu ludzi udziału działań nieprzemysłanych i podejmowanych odruchowo. Rzecz można, że z biegiem historii autonomizuje się w jednostkach i ich zbiorach składnik kulturowy wyznaczający poziom ich samosterowności, kosztem ograniczenia wpływów nieświadomego czynnika popędowego. W miarę swojego rozwoju uzyskuje więc człowiek coraz bogatsze określenie stanu społecznej równowagi, którego osiągnięcie i zachowywanie wymaga też uwzględnienia wzrastającej ilości czynników. Rozumna wolność — a tylko taka mieści się w teorii Hegla — rozwija się wraz ze wzrostem społecznego układu odniesienia, z którym się liczymy. Wolność źle pojęta *wywołuje nieskończenie wiele nieporozumień, zamętu i omyłek*<sup>12</sup>.

Ten skrót możliwej interpretacji Hegłowskiej filozofii historii zamknąć się musi wysnutą z jego systemu tezą, że racjonalna wolność

<sup>10</sup> Ibidem, s. 27—28.

<sup>11</sup> G. L. Seidler: *Z zagadnień filozofii prawa*. Lublin 1978, s. 130.

<sup>12</sup> G. Hegel: op. cit., s. 30.

znaleźć musi w końcu swoje ucieleśnienie w jakiejś formie spełniającej te idealne plany<sup>13</sup>. Oznacza to, że idea wolności, ewoluując przez kolejne etapy, obiektywizowana najlepiej w odpowiadających im wersjach prawa, osiąga w końcu stan pełnego dokonania, czyli pojawia się jako prawda absolutna, zagwarantowana transcendentnością swojego źródła. W zastosowaniu społecznym idea absolutna stać się ma doskonałym państwem, w którym zaistnieje tożsamość między subiektywnym rozumieniem wolności a obiektywną wolą ogółu, która na tym docelowym pięttrze historii jest już wyrazem absolutnej samowiedzy ducha.

Widać więc, że dla Hegla wolność jest cechą funkcjonowania całego układu społecznego, a nie poszczególnych ludzi. O wolności natomiast jednostek, żyjących w państwie urzeczywistniającym boską ideę wolności, można mówić jedynie w aspekcie roli, jaką pełnią w zachowaniu równowagi całego systemu. W ten sposób wolność ostatecznie staje się synonimem takich pojęć, jak: harmonia i ład społeczny, bądź bezkolejzyna kooperatywność.

Konflikty między zbiorową wolą społeczeństwa lub wolą indywidualności a obowiązującym prawem pojawiać się mogły, napędzając proces rozwojowy, jedynie na pośrednich jego szczeblach. Wtedy zatem, gdy samowiedza rozdarta była na świadomość stanu postulowanego, uznawanego za dobro i świadomość faktycznego bytu, negowanego jako zło. Gdy ta sprzeczność definitywnie ustaje, a tak stać się musi we wzorowym heglowskim państwie, świadomość już tylko afirmuje rzeczywistość, przyjmując jej istniejącą postać za stan przez siebie zakładany.

Czynnikami, które pobudzają ruch dziejowy, są w historiozofii Hegla *potrzeby człowieka, jego popędy, skłonności i namiętności*<sup>14</sup>. Małe, partykularne cele jednostkowe, które kryją się za tymi określeniami, cele, bez których nigdy *nic wielkiego w świecie nie zostało dokonane*<sup>15</sup>, nie przynoszą jednak satysfakcji konkretnym ludziom, gdyż formy ich spełnienia rozmijają się z reguły z początkowymi pragnieniami. H e g e l przyjmuje taki porządek rzeczy za oczywistość stwierdzając, że: *Dzieje powszechne nie są krainą szczęścia. Okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii, ponieważ są to okresy ugody, okresy wolne od przeciwnieństw*<sup>16</sup>. Nie może być inaczej w świecie, w którego najdalszym planie czuwa *duch absolutny i chytrością* swojego rozumu każe działać ludzkim

<sup>13</sup> Por. F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Warszawa 1949, s. 30; K. Bakradze: *Filozofia Hegla. System i metoda*. Warszawa 1956, s. 137—200; M. Owsianikow: *Filozofia Hegla*. Warszawa 1965, s. 298—320.

<sup>14</sup> G. Hegel: op. cit., s. 34.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 41.

namiętnościom na rzecz postawionego przez siebie ostatecznego celu. Po drodze do niego, wyznaczanej przez wybitne jednostki, których wyjątkowość wywodzi się z przypadkowej zgodności ich zamierzeń i motywacji z zamysłami ducha absolutnego, zdarza się, że trzeba *zdeptać (... ) niejedną niewinny kwiat i niejedną rzecz zburzyć*<sup>17</sup>. Dostrzegamy teraz wyraźniej, czym, jest ów kres, nieodwołalny stan, do którego prowadzi niełatwa droga historii. Jest nim właśnie jej znak. Ustają w nim bowiem ludzkie namiętności i cele, zamierają konflikty i potrzeby, następuje powszechna zgoda na aktualność. Tak więc bezruch dziejowy, czyli uwolnienie ludzi od świadomości postulatywnej, ma być cechą konstytutywną ideału państwa wyznaczonego wprzód przez przewidujący *rozum dziejowy*. Zarysowany model określić można jako formę powstałą wskutek wyczerpania się procesów entropijnych. Cechuje go brak nowych potencjałów motywacyjnych w świadomościach jednostkowych, a zarazem równy podział motywacji pomiędzy wszystkich członków społeczności. Obraz taki rozmija się całkowicie z intuicjami wyobraźni zasilanej niezawodnie oglądem rzeczywistości.

Historiozofia Hegla wskazuje kres dziejów, to znaczy śmierć motywacji człowieka. Rozstrzygnięcie takie dla wiedzy humanistycznej jest paradoksalne, a więc błędne. Błąd kryje się zapewne w zamiarze ujmowania konkretnego i niesamodzielnego bytowo obiektu ludzkiego w ramach metafizyki absolutu, który według określeń Hegla, jako byt posiadający *ośrodek w sobie samym* i będący *bytem u samego siebie* jest zapewne rodzajem spekulatywnego perpetuum mobile.

Doskonałość jednak, czyli zupełność i właściwość braku braków, uśmierza człowieczeństwo. Rośnie ono bowiem motywacyjnie właśnie dzięki odczuciu niedostatku, który skierowuje człowieka ku praktycznemu kontaktowi ze światem przyrodniczym, będącym zapleczem dla ludzkich potrzeb i celów. Ich bogactwo jest też funkcją zasobności świata, w nadziejach ludzkich niewyczerpalnych. Inaczej mówiąc, potencjały ludzkich motywacji bywają wahliwe, okresowo i lokalnie pomniejszają je procesy entropii, ale nigdy bezwzględnie. Człowiek, społeczności, ludzkość— wszystko to razem związane jest ze wszystkimi innymi podukładami globalnej struktury świata, różnymi więzami materialnej jedności. Dlatego tak długo, jak dynamiczna jest całość wszechświata nie może energetycznie znieruchomić jakikolwiek jej fragment. Kosmos bowiem, jak dotąd, wbrew miejscowej entropii, wydaje się być jedynym perpetuum mobile. Dopiero jego śmierć cieplna byłaby śmiercią entropijną również i dla człowieka. (Pomijam tu możliwe kataklizmy i samozagładę człowieka).

<sup>17</sup> Ibidem, s. 49.



W rozważaniach o perspektywach ludzkości nie można pominąć jej retrospektywnie egzystujących dotąd prowincji. Są nimi żyjące na peryferiach *historycznego* świata społeczności, których sposób życia nie zmienił się od czasów prehistorycznych. Żyją one niezmiennym sposobem do chwili obecnej na takim poziomie, na jakim ogół ludzkości bytował w odległej, pozbawionej przekazów pisemnych przeszłości. Społeczności te, zwane pierwotnymi, zniewolone są przez sztywne struktury swojego życia, które jedynie reprodukują. *Człowiek pierwotny* — jak pisze Jerzy Topolski — *czuje się częścią przyrody, uodporniony wobec płynących obok niego zdarzeń, nie zakłócających jego sposobu widzenia rzeczywistości jako trwałej, zrozumiałej i stale odtwarzającej się w tych samych formach. „Porządek ludzki” jest ujmowany jako projekcja „porządku przyrody”. Społeczność pierwotną traktować więc można, gdy chodzi przede wszystkim o wyjaśnienie jej działań, jako społeczność zniewoloną przez strukturę. Człowiek pierwotny działając nie wychodzi poza tę strukturę czy struktury, stosuje się do nich, ściślej zaś — do związanych z tymi strukturami zakazów czy nakazów. Układ sterujący działaniem człowieka stanowi więc w tym przypadku wiedza o ponadczasowej strukturze, a nie wiedza o realnym, zmieniającym się świecie.*<sup>18</sup>

Wszelkie pomysły państwa doskonałego, pozbawionego diachronii i powielającego tylko własną formą, znajdują się w ideowym sąsiedztwie ustrojów społeczeństw żyjących na poziomie pierwotnym, czyli w permanentnej stagnacji. Jak się okazuje, w realnym bycie *zastój*, to pojęcie określające stany bliskoznaczne: powtarzanie się, osłabienie ruchu, spadek energii, pozostawanie w przeszłości. A że realność zdaje się nie tolerować żadnego absolutnego odosobnienia, zarażając motywami przybylszy z zewnątrz także pozostałe się jeszcze wspólnoty pierwotne, absolutystyczne wizje filozoficzne nie przystają dobrze do jakiegokolwiek bytu społecznego.

## II. FROMM O CZŁOWIEKU

Rozpoznanie losu człowieka zaczyna Fromm od odniesienia go do źródeł, czyli do przyrody, w obrębie której człowiek się pojawił, a więc do sfery od niego pierwotniejszej. Píše o tym następująco: *Narodziny człowieka zarówno pod względem ontogenetycznym jak filogenetycznym — są w istocie zdarzeniem negatywnym (... ) Kiedy człowiek się rodzi — zarówno jako gatunek, jak i jako jednostka — zostaje wyrzucony z określonego stanu, tak określonego jako instynkty i wrzucony w stan*

<sup>18</sup> J. Topolski: *Świat bez historii*. Warszawa 1972, s. 21.

*nieokreślony, niepewny i otwarty*<sup>19</sup>. O tym *określonym stanie* mówi Fromm na przykładzie życia innych gatunków, że egzystencję ich cechuje harmonia z naturą. Zwierzęta są bowiem adekwatnie przystosowane do warunków, w jakich umieściła je natura. Z przytoczonego porównania wynika, że gatunek ludzki wprowadził w świat przyrody niezgodność (dysharmonię).

Czym jest zatem wskazana przez Fromma harmonia, wzajemna równowaga elementów przyrody, z którą kłóci się człowieczeństwo? Musi nią być każdy stan aktualnie istniejący, bez względu na jego cechy. Nie ma bowiem w przyrodzie jakiegoś wzorowego stanu równowagi, do którego osiągnięcia lub zachowania zmierzałyby wszystkie jej siły i procesy. Przyrodę w planie ogólnym cechują działania bezcelowościowe, a żaden z jej czynników nie jest w lepszej sytuacji w stosunku do pozostałych. Jest to bezwiednie *mixtum compositum*, w którym poszczególne formy pojawiają się dzięki unicestwieniu innych. W naturze nie ma stanów ekstremalnych, nieprzekraczalnych, bo wszystko, co się w niej zdarza, uzasadnia się samym faktem swego istnienia.

Eksponując żywiołową rzeczywistość przyrody jako normalny stan świata towarzyszący życiu ludzkiemu, przygotował Erich Fromm ostry kontrast dla rozpatrywania w nim losu człowieka. Odmienność gatunku ludzkiego zarysowuje się przy takim zaakcentowaniu w atmosferze przeniewierstwa w stosunku do natury, atmosferze wynikającej z nadwyżki cech człowieka w stosunku do przyrody. *Samoświadomość, rozum i wyobraźnia burzą harmonię charakteryzującą egzystencję zwierzęcą. Pojawienie się ich uczyniło człowieka wybrykiem wszechświata*<sup>20</sup>. Świat pozaludzkiej natury, obojętny na perswazję, jest podmiotową nicością dla istoty poszukującej dla siebie świadomego i rozumiejącego partnera komunikacji. Stosunek człowieka do przyrody polega więc na konstataowaniu w niej braku, czemu towarzyszy przeżywanie lęku z powodu odkrywania własnej odmienności i tym samym izolacji. Rzec można, że samotność napełniona lękiem jest — według Fromma — nieodłączną i ustanawiającą cechą człowieczeństwa

Przezwycięzenie tego odosobnienia i znalezienie jakiegoś nowego układu wspólnotowego jest zatem podstawową potrzebą człowieka. Jest to uniwersalna potrzeba gatunku. Nastawienie człowieka na szukanie kontaktu z innymi ludźmi wywodzi się z doświadczenia jakby własnej egzystencjalnej niesamowystarczalności. Jedyнным zaś sposobem na uchylenie tego losu jest stworzenie ludzkiego porządku w świecie — związku ludzi ze sobą, który będąc społecznym odpowiednikiem zwierzęcej

<sup>19</sup> E. Fromm: *Szkice z psychologii religii*. Warszawa 1966, s. 31—32.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 30.

harmonii w świecie, zastępowałyby ludziom zanegowany przyrodniczy układ odniesienia.

Człowiek potrzebuje innych, ale na sposób ludzki. Oznacza to dla Fromma, że tylko niektóre relacje między ludźmi odpowiadają potrzebom ich człowieczeństwa. Tymi właśnie relacjami są stosunki oparte na wzajemnym rezonansie emocjonalnym, w którym czynnikiem więzi jest miłość. Uczucie to pojmuje on bardzo szeroko, bo poza związkami jednostek, także jako łączność pojedynczego człowieka z całą ludzkością. Píše: *miłość jest zjednoczeniem uwarunkowanym zachowaniem integralności człowieka, jego indywidualności. Miłość jest aktywną siłą w człowieku, siłą, która przebija się przez mury oddzielające człowieka od jego bliźnich, siłą jednoczącą go z innymi; dzięki miłości człowiek przezwycięża uczucie izolacji i osamotnienia pozostając przy tym sobą, zachowując swoją integralność*<sup>21</sup>. Tak więc miłość jest koniecznym warunkiem więzi typu ludzkiego, humanistycznego, jedynych symetrycznych zależności w świecie. Kontakty pomiędzy ludźmi, w których nie ma miłości odwzorowują asymetryczne, żywiołowe więzi charakterystyczne dla świata natury, a w nich, zarówno strona dominująca, jak i zdominowana degradują swoją indywidualność i porzucają dalszy rozwój.

Nie jest też przypadkiem, że potwierdzenie dla swoich postulatów odnajduje Fromm w tekstach Marksa, gdyż własne idee uważa za etycznie spokrewnione z Marksowskimi. W kontekście rozważań F r o m m a, iż prawdziwie ludzkie stosunki opierają się na wzajemnym świadczeniu ekwiwalentnych wartości, zgodnie współbrzmii znany fragment z pism Marksa, który Fromm sam cytuje: *Pięknie wyraził tę myśl Marks: Przy założeniu, że człowiek jest człowiekiem i jego stosunek do świata jest ludzki, miłość możesz wymienić na miłość, zaufanie tylko na zaufanie itd. (... ) Jeżeli kochasz nie wzbudzając wzajemnej miłości, jeśli poprzez swój przejaw życia człowieka kochającego nie czynisz siebie człowiekiem kochanym, miłość twoja jest bezsilna, jest nieszczęściem*<sup>22</sup>.

Prawdziwa miłość — jak sądzi Fromm — jest funkcją dojrzałego, pełnego człowieka, który nauczył się sztuki jej realizowania. Istniejące społeczeństwa nie sprzyjają jednak rozwojowi tej potrzeby. Choć wciągają one jednostki w proces swego rozwoju, wywołują w ludziach często poczucie bezsensu ich własnej egzystencji. Tymczasem owo poczucie bezsensu, któremu często towarzyszy życiowa bierność, nie jest nieodłączną cechą życia ludzkiego, lecz jedynie zapowiedzią grożącego człowiekowi niebezpieczeństwa dehumanizacji. Sygnalizuje ono pojawienie się w kon-

<sup>21</sup> E. Fromm: *O sztuce miłości*. Warszawa 1971, s. 34.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 38—39. Cyt. fragm. tekstu K. Marksa pochodzi z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* wydanych np. w: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 1, Warszawa 1960, s. 614.

kretnym społeczeństwie tendencji do traktowania człowieka jako wartości instrumentalnej, a więc służącej jedynie jakimś innym celom. Dzieje się tak wtedy, gdy życie ludzkie podporządkowane jest złudom, inaczej mówiąc, gdy odwrócony jest homocentryczny, ludzki porządek rzeczy. Apatia, towarzysząca temu stanowi alienacji, jest symptomem uzasadnionej entropii ludzkiej inicjatywności w sytuacji, gdy motywem działania nie może być bezpośrednio dobro człowieka.

Proces każdego indywidualnego dorastania ma dwa aspekty. Pierwszym jest narastający efekt indywidualizacji i wzrostu poczucia własnej siły. Drugim jest wzmagająca się samotność. Każdy krok naprzód w rozwoju związany jest więc z koniecznością zapanowania nad własnymi obawami i strachem. Rozwój osobniczy oznacza przecież zawsze rezygnację ze stanu bezpiecznego i znanego na rzecz sytuacji, nad którą człowiek jeszcze nie panuje. Okoliczności rozwoju człowieka pełne są w koncepcji Fromma dramatyzmu, bo postęp w doskonaleniu własnego człowieczeństwa zależy od indywidualnych motywów, a te zazwyczaj są chwiejne. Rozwój nie ma zatem charakteru trwałej ciągłości, ale jest na każdym etapie wynikiem zwycięstwa w człowieku tendencji kreatywnej. W świadomości ludzkiej rozgrywa się tedy znamienna ambitendencja: bądź restrytuować minioną harmonię z -naturą, bądź kontynuować trud samokontroli, a tym samym zachować i pogłębić ryzykowny stan metaprzrodniczej samowiedzy i wolności. Konflikt, cechujący według Fromma ludzką świadomość, nie ma właściwie rozwiązania kompromisowego — a konsekwencją takiego stanowiska jest nieuchronna tragiczność.

Ludzie mają skłonność do cofania się przed zadaniami, jakie stawia przed nimi życie i chętnie ulegają rozmaitym zewnętrznym porządkom, na rzecz których rezygnują z wolności. Lęk przed życiem przybiera niekiedy postać hipertroficznego pragnienia ponownego bliskiego związku z matką. Fromm nadał tej fiksacji ogólniejsze i bardziej symboliczne znaczenie niż Z. Freud. Pisze on, że *dążenie kazirodczne czerpie swą siłę nie z seksualnego pociągu do matki, lecz z głęboko zakorzonego pragnienia, aby pozostać we wszechgraniczającym łonie lub powrócić do niego*<sup>23</sup>. Oznacza ono chęć pozostawania w jedności z tym wszystkim, co człowiek uważa za bezpieczne i bliskie, czyli z tym, co upozorowuje funkcje matki; może to być rodzina, klan, społeczność lokalna, religijna, narodowa, organizacyjna, itp. Wynika z tego, że ambiwalencja cechująca jednostkową ludzką świadomość ma najwyraźniej postać dylematu zamkniętego między kazirodztwem a odszczepieństwem. Emocjonalną siłę losu człowieku oddaje Fromm przez odniesienie go do uniwersalnego symbolu opowieści biblijnej o wypędzeniu z raju.

<sup>23</sup> Ibidem: *Szkice...*, op. cit., s. 47.

Los człowieka spełniać się ma tedy najwyraźniej w poszukiwaniu układu odniesienia. Człowiek jest jakby losowo ukierunkowany na odzyskiwanie w świecie harmonii, która zaspokoiłaby jego atawistyczną potrzebę jedności i zarazem najpełniej wyrażała jego istotę. Czy te tendencje mogą być jednocześnie spełnione, czy zatem człowiek może osiągnąć na trwałe zadowalający go stan psychicznej harmonii, a nie utracić dynamizmu? W miłości, jak uważa Fromm, człowiek rekonstruuje utraconą jedność z przyrodą na wyższym, dialektycznym etapie, w harmonii zapośredniczonej przez ludzką społeczność. *W doświadczeniu miłości — zauważa Fromm — ma miejsce paradoksalna sytuacja: dwoje ludzi staje się jednością, a zarazem pozostaje dwojgiem ludzi. W tym sensie miłość nigdy nie ogranicza się do jednego człowieka (... ) Jeśli mówię komuś, że go kocham, to znaczy, że kocham w nim całą ludzkość i wszystko, co żyje; to znaczy, że kocham w nim także samego siebie* <sup>24</sup>. Czy jest to psychologicznie możliwe, czy przeżywanie jedności z całym kosmosem, ze Wszystkim, nie odbiera człowiekowi zarazem aktywizmu i orientacji twórczej, jak dzieje się z wyznawcami religii Dalekiego Wschodu? Czy zachowanie orientacji progresywnej, która wywodzi się przeciw z przeżycia sprzeczności, braku i niepełności, da się pogodzić z doznawaniem jedności ze wszystkimi ludźmi i naturą całą, a więc z poczuciem dosytu? W odpowiedziach na te pytanie kryje się właśnie nasze zainteresowanie koncepcją Fromma w świetle postawionych na początku pytań.

Ograniczenie przez człowieka własnego układu identyfikacji do wąskiego tylko zbioru społecznego, w każdym, razie węższego od ludzkości, prowadzi — zdaniem Fromma — do społecznych nieszczęść i patologii. Zaznacza to dobitnie, posługując się kategorią *kazirodztwo* do nazywania wszelkich stanów spetryfikowanej, a więc nie rozwijającej się identyfikacji. Kategoria ta prowokuje sąd, iż regres i zastój za zakazane dla człowieka. Jednostka natomiast, która przekracza to *tabu*, pomniejsza swoją wartość. Stereotypowe układy identyfikacyjne degradują człowieka przez to, że rutynizują jego postępowanie i tłumią spontaniczność. W takich związkach człowiek spychany jest też do postawy wyłącznie odbiorczej, a więc nacechowanej koniecznością zdawania się we wszystkich ważnych sprawach na zewnętrzne dlań autorytety. Zgodzić się trzeba z Frommem, że ograniczenie zakresu społecznego doświadczenia przytłumia motywację człowieka, działa więc na rzecz wzrostu ich entropii. Z drugiej jednak strony, konformizm społeczny (instynkt stadny) gwarantuje natychmiastową realizację dokuczającej człowiekowi potrzeby bezpieczeństwa. Człowiek bowiem, który dopasował się do for-

<sup>24</sup> Ibidem, s. 39.

muł wąskiej i stabilnej struktury społecznej nie jest dla niej nośnikiem konkurencyjnych, a więc rozkładających ją wzorów, za co ona obdarza go własną tożsamością. Jest to ewidentna zamiana całego bogactwa kreatywnego istnienia na miskę soczewicy — bezpieczeństwa i stabilizacji.

Refleksja nad istotą faszyzmu zaowocowała głośną tezą, że człowiek współczesny, uwolniony od ograniczeń, jakim podlegał w tradycyjnych układach społecznych, nie umie pozytywnie spożytkować zyskanej wolności<sup>25</sup>. *Wolność od* jest bowiem dopiero wstępnym etapem autonomii. Brak przeszkód w świecie zewnętrznym dla wyrażania własnej woli i realizacji celów otwiera przed człowiekiem — zdaniem Fromma — szanse *wolności do*, czyli rozwoju zdolności, określania celów, kreowania wartości, podejmowania decyzji, słowem do władania samym sobą. Okazuje się jednak, że dość często warunki związane z *wolnością do* paraliżują ludzką aktywność, gdyż spostrzegane są przez asekuranckie jednostki w formie obaw przed izolacją, odpowiedzialnością i brakiem gwarancji i bezpieczeństwa, cechami towarzyszącymi zazwyczaj autonomii.

Zdolność zaś do harmonijnego rozwoju uważał Fromm za tożsamą ze zdolnością człowieka do *wolności do*. Tylko produktywna i twórcza postawa wobec świata i siebie, w jakiej przejawia się wolność pozytywna (*wolność do*) pozwala człowiekowi znaleźć najbardziej ludzką formę zaspokajania swoich potrzeb. Fromm wyróżnia pięć podstawowych, uniwersalnych ludzkich potrzeb, którym towarzyszą ich inwersje o charakterze kontrtendencji w człowieku. Potrzeby kreatywne i ich oboczne odpowiedniki wykluczają się nawzajem, co oznacza, że jedna forma życia ludzkiego *jest rozwiązaniem dobrym i adekwatnym, druga zaś — złym i destrukcyjnym*. Dla wyprowadzenia dalszych wniosków zwróćmy uwagę na synoptyczne zestawienie opozycyjnych potrzeb człowieka, podane przez Fromma<sup>26</sup>.

- |   |                                  |
|---|----------------------------------|
| 1. Ustosunkowanie się przez miłość                  | — narcyzm                        |
| 2. Transcendencja przez twórczość                   | — tendencje niszczy-<br>cielskie |
| 3. Zakorzenie przez braterstwo                      | — kazirodstwo                    |
| 4. Poczucie tożsamości przez rozwój indywidualności | — konformizm stadny              |
| 5. Budowanie układu odniesienia i czci przez rozum  | — irracjonalizm                  |

Formy realizacji potrzeb wyszczególnionych po stronie lewej są warunkami zrealizowania przez jednostkę wolności i zarazem pełni swych

<sup>25</sup> E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 1970, s. 20.

<sup>26</sup> Idem: *Szkice...*, op. cit., s. 37—69. Patrz też Idem: *The Sane Society*. Fawcett World Library 1967, s. 29—66; Idem: *Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Ulster 1981, s. 36—70.

potencjałów. Potrzeby te są komplementarne, co inaczej można określić, że sumują się swoimi zakresami. Stanowią one łącznie jakby syntetyczną definicję wolności — dla Fromma — cechę podmiotowości dojrzałej i świadomej swej ludzkiej konstytucji, a więc zdrowej. Związane z omówionymi sposoby realizacji potrzeb obocznych (wyliczone po stronie prawej) to błędna alternatywa egzystowania człowieka.

Dychotomiczna teoria potrzeb Fromma, uwydatnia dwojaki rodzaj procesów, jakie mogą wyznaczać postępowanie człowieka. Pierwsze z nich mają charakter świadomych motywacji, czyli selektywnych wyborów mających na celu osiągnięcie stanów rzeczy najwyżej przez człowieka preferowanych. Są one przejawem rozwojowych tendencji człowieka wypływających z zachowań suwerennych. Wszelki postęp oznacza w nich przewyciężenie samego siebie, przebudowywanie osiągniętych już struktur, a u jego podstaw leży odważenie się człowieka na wysiłek i ryzyko w imię postawionego sobie ideału. Drugi typ procesów oparty jest na relacjach deterministycznych, inicjowanych przez tkwiące w człowieku popędy i bodźce działające z zewnątrz, na które, pod wpływem np. silnego pożądania lub strachu, reaguje człowiek żywiołowo, czyli bez poprzedzania działania selektywnym, rozumnym wyborem.

Fromm zakłada, że człowiek osiąga pełną satysfakcję z życia, niejako spełnia własną *definicję* tylko wówczas, gdy jego cele życiowe zbiegają się z realizacją potrzeb progresywnych. Pomijając dyskusyjną sprawę treści tych potrzeb, postulowany przez siebie kierunek życiowy utożsamia Fromm z aktem, świadomej sobie wolności i zarazem miłości. Zbyt duże jest tu bogactwo wymagań, aby, w moim przekonaniu, mogły się one łącznie spełniać. Wolność bowiem, według określeń Fromma, *polega na spontanicznej aktywności całej zintegrowanej osobowości*. Pojęcie spontaniczności wyprowadza Fromm ze źródłosłowu łacińskiego, ze słowa *sponte*, dosłownie z *własnej woli*. W aktywności spontanicznej dochodzi, jego zdaniem, do zintegrowania całej osobowości człowieka i *wyeliminowania rozłamu między rozumem a naturą*.

Niezbyt jest to zrozumiałe, jako że reakcje z natury płynące są mało rozmyślnie i stąd bywają żywiołowe, rozum zaś uprzedza postępowanie namysłem i jest źródłem opanowania i własnowolności człowieka, bądź spontaniczności w znaczeniu etymologicznym tego wyrażenia, użytym przez Fromma. Rozum jest tedy czynnikiem autosterowności człowieka, a cecha ta eliminuje reakcje niekontrolowane, pozostające poza wpływem refleksyjnej samowiedzy. Wzmacnianie się zatem w człowieku strony rozumowej, dokonywać się musi kosztem ograniczenia żywiołowego składnika naturalnego, bądź odwrotnie. Ponadto miłość, jeżeli nawet może być równie silna do całej ludzkości (co nawet w przypadkach wyjątkowych wydaje się wątpliwe i trudno weryfikowalne), jak bywa gwałtowna

do pojedynczych osób, oznacza zawsze stan autoteliczny, czyli nastawiony na samopowtarzalność i ciągle trwanie. Jest to więc właściwość życia, która wyklucza się raczej z rozumem krytycznym i niespokojną dynamiką twórczego rozwoju.

Zarysowuje się więc wniosek, że Frommowskie regulatywne (normujące) wskazanie harmonijnego wzlotu rozwojowego dla jednostki i społeczeństwa zbudowane jest ze sprzecznego zbioru, a więc w tej wersji jest nieosiągalne. Z jednej strony mamy w tym projekcie takie cechy jak: rozumność, wolność w obu znaczeniach, samorzędność — a więc przymioty związane z pewnym przymusem wewnętrznym i dyscyplinującą, selektywną wolą. Z drugiej natomiast strony miłość, w sensie empatycznego poczucia jednobrzmiącej tożsamości z całą ludzkością i kosmosem — czyli cechy samorzutne, wynikające z nie dających się kontrolować odruchów woli. Otóż nie można być zarazem krytycznym i samorzutnie aprobującym, zdyscyplinowanym i spontanicznie podporządkowanym, refleksyjnym i odruchowym. W związku z tym ideał Fromma rozdzielić trzeba na dwie rozłączne możliwości istnienia, które z osobna przyjęte nie będą już mogły stanowić ostatecznego rozwiązania problemu ludzkiej egzystencji, nie spełnią więc zamiarów myśliciela.

Biegun refleksyjny człowieka odzwierciedla wszystkie jego niedostatki i przeżywane sprzeczności, jest on samowiedzą o dramatycznym ludzkim losie, w aspekcie przypadków pojedynczego życia na tle społecznych doświadczeń. Nie ma on wiele wspólnego z harmonijną błogością, tak intensywnie poszukiwaną, jak twierdzi Fromm, przez ludzi. Wyraża codzienny natłok postulatów, niepewność i ryzyko związane z zamierzeniami oraz trud sprawnej samokontroli. Od tych wszelkich nacisków może człowiek uciec w rozmaite relacje heteronomiczne, ale jeżeli zachowa krytycyzm, pozostanie w obrębie tego samego bieguna.. Jest to obszar wysokich potencjałów motywacyjnych człowieka.

Drugi biegun strategii życiowej jest wolny od traumatycznych konfliktów, ale zarazem pozbawiony jest wielokierunkowych dopingów motywacyjnych. Zamysł realizowania się w samowystarczalnej miłości do ludzi, bez dostrzegania dzielących ich nierówności i w poczuciu integralności całego Kosmosu, to model życia kontemplatywny, chciałoby się rzec sterylny w swej prostocie motywacyjnej. Można do niego odnieść te same argumenty krytyczne, które tyczą heglowskiego państwa idealnego. Może to być zarazem styl życia społecznie pożyteczny, lecz w działaniach i celach jest on wyłącznie reproduktywny. Życie tak ukierunkowane cyrkuluje wokół tych samych celów i satysfakcji, toteż trudno chyba przypisać mu jakiś rozwój. W tym właśnie zawiera się paradoks koncepcji Fromma. Miłość o intencji ogólnoludzkiej, która miała być



środkiem przekraczania i rozszerzania wąskich identyfikacji społecznych, jeżeli uwolni się ją od sprzeczności i niepokojów osadzonych w realnym życiu społecznym, pozbawiona zostaje też zdolności rodzenia nowych celów i zadań. Żyjąc w społeczeństwie nie można poprzestawać bowiem na afirmatywnej miłości, trzeba ustosunkować się choćby do tych, którzy nie praktykując jej zgoła, przejawiają jedynie indywidualny lub klasowy egoizm. Frommowska miłość, oderwana od rzeczywistych procesów społecznych, przez to właśnie, że sama ma być panaceum na wszelkie ich zawiłości, staje się li tylko schematyczną skłonnością, rodzajem właśnie kazirodczej fiksacji z uwagi na swą nieproduktywną formę.

Czy zatem Frommowska miłość i rozum radykalnie się wykluczają? Myślę, że nie, o ile nie traktuje się ich jako komplementarnych składników jakiejś, pozornej przecież zawsze, społecznej *harmonii*, która miałaby rekompensować tęsknotę człowieka za mityczną, beztroską jednością w rajskim ogrodzie przyrody. Jakkolwiek pojęty bowiem raj jest środowiskiem antropologicznym (w rozumieniu pre- lub post-) i określić go można jako amorficzny rozkład wszystkich możliwych walorów, w tym również motywacji, albo dlatego, że jeszcze nie zaistniały, albo dlatego, że już się wyczerpały, w rozumieniu jakiejś złowróżbnej hipotezy. Naiwny i bierny optymizm zawsze uśmierca nadzieję człowieka, od którego nawet ewangeliczny Bóg wymaga dbania o własne sprawy.

Czas na końcową refleksję w oparciu o zarysowane dotychczas przesłanki. Zauważyłem wcześniej, że gatunkowi ludzkiemu (generalnie) nie grozi wyczerpanie treści jego życia duchowego, zagwarantowane trwałością istnienia i bogactwem świata zewnętrznego, którego jest on szczególnym korelatem. Jednakże w historii potencjały duchowe narodów i jednostek są zmienne, a więc i stymulowana przez nie historiotwórcza ludzka aktywność oraz rola dziejowa. Spróbujmy na podstawie uwzględnionego materiały filozoficznego określić niektóre aktualne warunki tej zmienności.

H e g e l uważał, że społeczeństwa nie były w tworzeniu historii samodzielne, bo podlegały ukrytemu wpływowi *rozumu dziejowego*, który potrafił narzucać im kierunki rozwoju. Choć ludzie zdawali się dążyć do własnego pożytku, w istocie urzeczywistniali wolę *chytrego rozumu*, którego manipulatorski wpływ miał ustać dopiero z chwilą spełnienia się jego zamiarów. Nic dziwnego więc, że dzieje powszechnie były pobożewiskiem, *na którym składano w ofierze szczęście ludów, mądrość państw i cnoty jednostek*<sup>27</sup>. Historiozofia Hegla to bardzo brzemienny symbol

<sup>27</sup> G. H e g e l: op. cit., s. 32.

i pożyteczna spekulacja, która zinterpretowana materialistycznie przyczyniła się do odkrycia mechanizmów zniewolnienia człowieka. Odtąd *uciśnione stworzenia* porzuciwszy raz złudzenia co do swojej sytuacji, świadomie działać zaczęły na rzecz zniesienia warunków, w których bez złudzeń żyć się nie dało. Dlatego krytyka religii, a wraz z nią wszelkiego fatalizmu dziejowego, była podstawowym aktem emancypacji człowieka, gdyż po zdemaskowaniu suwerena absolutnego, łatwiej człowiek uwierzył w swoje prawo do demistyfikowania wszelkich rzeczywistych stosunków społecznych<sup>28</sup>. Otóż, w oparciu o poglądy Marksa, można chyba stwierdzić, że istnieje czynnik, którego rola w historii bezpowrotnie ustaje. Są nimi te motywy ludzkiego działania, które miały swe źródło w naiwnym i biernym poddawaniu się obcym (z uwagi na interes działających) naciskom i perswazjom. Oznacza to, że od pewnego momentu w dziejach powszechnych zachodzi permanentny proces wzrostu entropii tych aktywizujących masy pobudek, które rodziły się z powodu ludzkiej nieświadomości i łatwowierności, czyli nieograniczonego kredytu zaufania dla wszelkich władców i instytucji oraz przyjmowanych od nich na wiarę zapewnień, że ciężki trud i korzyści rozkładają się równo na wszystkie grupy społeczne, a jeżeli nie, to że dzieje się to w imię uzasadnionych hipotaz. Historia przestaje być tworzona przez ludzi w narzuconych im rolach manekinów i statystów.

Dostateczną ilustracją tego procesu jest wzrost świadomości proletariatu, a w następstwie wybitna rola dziejowa klasy robotniczej. Obiektywnym źródłem tych zmian jest rozwój gospodarczy świata i związany z nim gwałtowny rozwój wielorakich wzajemnych powiązań między państwami. Stosunki te otwierają z konieczności człowieka na wieloaspektowy świat przedstawicieli własnego gatunku oraz globalizują jednostkowe punkty widzenia. Rozwój wyrывa człowieka z kręgu wąskiej prywatności i narzuca mu świadomość związku jego interesów z interesami innych, często bardzo odmiennych kulturowo i odległych przestrzennie ludzi. Wiedza o współzależności wszystkich, nawet niewielkich, składników społecznego świata staje się podstawową zasadą istnienia ludzi. Toteż swoją pozytywnie korelatywną aktywność uzależnia teraz człowiek od zgody co do generalnych celów i form funkcjonowania społeczeństwa. W przypadku przeciwnym dość często przedsiębiorczość człowieka ma charakter tylko reproduktywny.

We współczesnych społeczeństwach ustanawianie i aprobowanie ogólniejszych planów i celów odbywać się może najlepiej w warunkach swobodnej dyskusji poglądów, postulatów i przekonań. Związane jest to z taką sprawnością katalizującą procesy rozwojowe, jak możliwość wy-

<sup>28</sup> K. Marks: *Przyczynek...*, op. cit., s. 19—21 i in.

korzystania całego potencjału autorskiego społeczeństwa. Aktywizacja zaś całej mocy społecznego zbioru sprzyja przenoszeniu się potencjałów motywacyjnych oraz podnoszeniu się ogólnie jego poziomu. Demokracja zdaje się być podstawowym czynnikiem antyentropijnym w sferze motywacji.

Warto zauważyć jeszcze, że wzrost świadomości partykularnych interesów poszczególnych grup w układzie społecznym, gdy przeciwstawiają je one sobie w formie zabsolutyzowanych motywów, doprowadzić może do procesów entropijnych, choć już w bezpośrednio fizycznym sensie. Chaos informacyjny ludzkiego świata powstający wówczas, gdy wzrastają trudności we wzajemnej wymianie informacji między jego podukładami, a stąd w obopólnym przewidywaniu opinii i decyzji, przejść może w proces entropii biologicznego wyniszczenia z powodu niemożliwości porozumienia. Trzeba chyba zatem orzec, że stała wymiana wartości kulturalnych i informacji, która rozładowuje emotytywnie spolaryzowane motywy, sprzyja ludzkiemu przetrwaniu. Dysjunktywnie zaś postawione racje są po prostu źle określone.

Szczególną rolę w oddziaływaniu na świadomość społeczeństwa pełnią jednostki wybitne, te najbardziej twórcze, produktywne, przedsiębiorcze, aktywne, wykształcone. One bowiem są nośnikami najwyższych potencjałów motywacyjnych, które w postaci np. wzorów, opinii czy wymiernych efektów działania promieniują na innych. Jednostki te porównać można do piramid motywacyjnych, po których w dół spływa energia. Są to zazwyczaj ludzie rozmaitych zawodów, których łączy ze sobą dyspozycja do pracy maksymalnej, której unikalnym typem jest praca twórcza. Spróbujmy ją zdefiniować: to taka aktywność, która wszechstronnie i intensywnie angażuje zdolności człowieka, afirmuje społecznie jego wartość i konstytutywnie wzbogaca jego świadomość, a przy tym, będąc źródłem silnych pozytywnych emocji, wykonywana jest spontanicznie w poczuciu autonomii. Rolę takich jednostek w społeczeństwie trudno przecenić. Są one witaminami wszelkich procesów i trendów rozwojowych, rzutują na morale i potencjały duchowe innych ludzi, o ile oczywiście projektowane przez nich wpływy, wartości i wzory są w otwartym społecznym obiegu.

Nie jest przypadkiem, że centralną kategorią w koncepcjach Hegla i Fromma jest wolność. Każdy z tych myślicieli rozumie to pojęcie inaczej, ale u obu związane jest ono z najwyższymi preferencjami człowieka. Pojęcie wolności nabiera więc w tych ujęciach znaczenia jakby etycznego, gdyż wolnym staje się człowiek w efekcie trafnych wyborów dróg postępowania, czy szerzej swojego rozwoju. Jest więc wolność cechą pokrewną naczelnym wartościom etycznym. Pokrewieństwo to ma charakter związku przyczynowego, gdyż zachowanie wolne jest zazwyczaj

następstwem wyboru wartości autotelicznych. Wpływa ono z najgłębszych sfer duchowych człowieka, angażując niejako całą jego psychikę. Wolność wiąże się nierozzerwalnie z postawą twórczą i etyczną wobec świata i jest centralnym imperatywem aktywności człowieka.

Powszechny wzrost poziomu oświaty, która promuje człowieka do działań przemyślanych i autonomicznych, wywołuje społeczne zapotrzebowanie na konkretne plany rozwojowe oraz niekoniunkturalne ustalenia prawne. W perspektywie odległego planu czasowego najłatwiej jest bowiem podejmować strategiczne decyzje życiowe, które wsparte stabilną motywacją i nadzieją, stać się mogą samorealizującą się hipotezą postulowanych na razie form społecznych.