

Jadwiga Błahut-Prusik

Zagadnienie wolności, wyobcowania i samorealizacji jednostki w warunkach współczesnego kapitalizmu = Issue of Freedom, Alienation, and the Human Being's Realization in the Conditions of the Contemporary Capitalism

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 9, 57-73

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jadwiga Błahut-Prusik

Instytut Filozofii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Institute of Philosophy
University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

ZAGADNIENIE WOLNOŚCI, WYOBKOWANIA I SAMOREALIZACJI JEDNOSTKI W WARUNKACH WSPÓŁCZESNEGO KAPITALIZMU

Issue of Freedom, Alienation and the Human Being's Realization in the Conditions of the Contemporary Capitalism

Słowa kluczowe: alienacja, konformizm, konsumpcjonizm, praca, religia, samorealizacja.

Key words: alienation, conformity, consumption, process of the human being's realization, religion, work.

Streszczenie

Artykuł ukazuje humanistyczny aspekt sprzeczności procesu samorealizacji jednostki w warunkach współczesnego kapitalizmu. Tło artykułu stanowią charakterystyczne dla filozofii Ericha Fromma kategorie: „wolności pozytywnej” i „wolności negatywnej”. Tezą wiodącą artykułu jest pogląd, że główną siłą napędową procesu przemian cywilizacyjnych stanowi potrzeba transcendencji – wykraczania poza sytuację obecną. Potrzeba transcendencji jako fundament procesu dziejowego może być realizowana bądź za pomocą więzi produktywnej, która stanowi prawidłową formę samorealizacji, bądź przez niszczenie związków integrujących jednostkę ze światem. A więc postęp cywilizacji w dużej mierze zależy od tego, jaką człowiek przyjmie posta-

Abstract

The article portrays a humanistic aspect of the contradictions in the process of our realization in the conditions of the contemporary capitalism. The background of the article is determined by the categories of „positive freedom” and „negative freedom” which are characteristic of Erich Fromm's philosophy. The underlying principle of the article is the view that the main driving force in the process of transformation of the civilization is a need of transcend nature that is going beyond a current situation. The need of transcendence can be accomplished either positively by loving and creating or negatively, through hatred and destruction. Thus the

wę wobec siebie i rzeczywistości zewnętrznej. Jego aktywność może prowadzić do postępu (wolności pozytywnej), czyli kształtować postawy wzbogacające nie tylko osobowość pojedynczych jednostek, ale i całą cywilizację, z drugiej strony może przybierać przeciwny kierunek – regresu (wolności negatywnej), rodzić postawy hamujące postęp. Artykuł dowodzi, że urzeczywistnianie wolności pozytywnej, jako proces nigdy niezałożony, okazuje się zadaniem zawsze aktualnym, a ponadto w warunkach współczesnych niezwykle trudnym w realizacji, wymagającym nie lada wysiłku i gruntownych przewartościowań kulturowych. Zarówno industrializm, jak i proces odchodzenia od niego, stawia człowieka współczesnego wobec szeregu sprzeczności, zagrożeń i konfliktów utrudniających bądź też kierujących proces samorealizacji na niewłaściwy tor. Artykuł ukazuje paradoksy złe współcześnie rozumianej wolności, te czynniki, które ograniczają potrzeby twórczości i indywidualnego rozwoju.

progress of the civilization to a large degree depends on the human being's relation to himself and exterior reality. His attitude can be a progress (positive freedom) that is, it can enrich not only an individual's personality but also the whole civilization. On the other hand, it can be a regress (negative freedom), it can restrain the progress. The article portrays how extremely difficult the implementation of positive freedom, especially in the contemporary conditions is and that current activity requires a huge effort and thorough cultural transformations. Both the industrialism and the process of its dying out make the human being stand in the fact of a number of contradictions, threats and conflicts. The article portrays the paradoxes of wrongly comprehended contemporary freedom and these factors which constrain the need of creation and individual development.

Współczesne historiozoficzne analizy wyraźnie akcentują podmiotowy charakter aktywności ludzkiej w procesie przemian cywilizacji. Proces nieustannej ekspansji, dominacji nad przyrodą określa pozycję człowieka w świecie. Istota procesu dziejowego ujawnia się w transcendencji, nieustannym przełamywaniu „sytuacji zastanych”. Jakkolwiek sama idea emancypacji człowieka zawsze towarzyszyła ludzkiej wędrówce przez dzieje jako forma protestu, próba wyzwania się od tego wszystkiego, co uznaje on za ograniczenia swojego bytu, to jednak okazuje się, że od początku epoki nowoczesnej¹ proces ten ulega przyspieszeniu. Tym samym nigdy tak silnie jak współcześnie nie narzuca się potrzeba jego teoretycznej interpretacji.

Ludzkie dążenie „ku nowemu” – na co wskazuje Erich Fromm – może przybierać zarówno kierunek postępu („wolności pozytywnej”), jak i regresu („wolności negatywnej”)². Potrzeba transcendencji – rozumiana jako wykra-

¹ Nowoczesność traktowana jest jako ten okres, który przerwał ciągłość tradycji projektu modernistycznego; zerwał z pewną „zaprojektowaną” wizją dziejowości, której jądro stanowiło pojęcie postępu, wiara w ludzki rozum. Nowoczesność narodziła się wraz z zaistnieniem kapitalizmu. Natomiast ponowoczesność (która pojawiła się w latach 70. XX w.) to „wyostrzona” forma nowoczesności, okres, w którym właściwości nowoczesności przybrały skrajną postać. Patrz. np. A. SZAHAJ, *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Bydgoszcz 2001, s. 13–19.

² Mówiąc o wolności, będziemy rozpatrywać ją podmiotowo, jako fakt świadomości związanej z myślą, a jeszcze dalej idąc, z rozumem ludzkim; jako częściową lub całkowitą niezależność od obiektywnych determinacji, stanowiących warunek postępowania. Por. E. FROMM, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1978.

czanie poza „to, co jest” jako fundament procesu dziejowego – może być realizowana bądź za pomocą więzi produktywnej, która stanowi prawidłową formę samorealizacji, bądź przez niszczenie związków integrujących jednostkę ze światem. A zatem nie zawsze wyraża się w twórczym akcie, często człowiek popada w tzw. związki symbiotyczne i właściwie traci swoją wolność. Następuje specyficzna przemiana stanu „wolności do” w „wolność od” – czyli jej zaprzeczenie. Postęp cywilizacji w dużej mierze zależy od tego, jaką człowiek przyjmie postawę wobec siebie i rzeczywistości zewnętrznej. Podczas gdy „wolność od” rodzi postawy hamujące postęp, „wolność do” wzbogaca zarówno osobowość jednostek, jak i całą cywilizację. Pozytywna realizacja wolności wskazuje człowiekowi przestrzeń jego potencjalności, sprawia, że nieustannie rozszerzając swą orientację w świecie, uświadamiając sobie pełnię swych możliwości, sprzyja postępowi cywilizacji. Realizuje się zarówno w indywidualnym, jak i społecznym wymiarze.

Wolność sama w sobie stanowi obiektywną kategorię wpisaną w istotę bytu ludzkiego w dwóch wymiarach: filogenetycznym i ontogenetycznym³. Zarówno wrodzona aktywność dziecka w procesie indywidualizacji sprawia, że zwiększa się poczucie własnej niepowtarzalności i wolności, jak również specyficzne przełamanie instynktowych determinantów spowodowało, że człowiek uzyskał względną niezależność od zwierzęcej natury. Wraz z uzyskaniem świadomości własnej niezależności wzrastało się poczucie wolności istoty ludzkiej. Uzyskując świadomość, człowiek zdał sobie sprawę z własnej bezradności wobec świata. Fakt ten budzi w nim poczucie lęku, izolacji i zagubienia, a więc potęgujące się uczucie bezsilności i znikomości człowieka jako jednostki. Świadomy byt człowieka stanowi – by użyć słów B. Pascala – wyraz jego nędzy i wielkości zarazem.

W momencie uzyskania świadomości istota ludzka została wyrzucona z sytuacji określanej przez instynkty do sytuacji, która jest niezdeterminowana, otwarta i niepewna. Ponieważ pierwotna więź z naturą została bezpowrotnie utracona, zadaniem, jakie stanęło teraz przed nią, jest stworzenie nowych warunków, które zapewnią jej względne bezpieczeństwo. Zdaniem Fromma, sytuacja ta czyni człowieka wiecznym tułaczem, wędrowcem, który ciągle idąc naprzód, nieustannie poszukuje sensu swej egzystencji. Jednocześnie jednak rozdzwięk pomiędzy instynktownym aspektem ludzkiego bytu a jego samoświadomością warunkuje ewolucję natury człowieka. Naruszoną równowagę jednostka stara się przywrócić poprzez konstruowanie mentalnego obrazu świata, służącemu jej jako układ odniesienia; na tym właśnie, zdaniem Fromma, polega samorealizacja – twórczy wysiłek zmierzający do pojednania się ze światem i innymi ludźmi. Fromm był jednak świadomy

³ Zarówno antropologiczne, jak i historiozoficzne rozważania E. Fromma oscylują wokół zjawiska alienacji, które Fromm traktuje jako ściśle związane z narodzinami gatunku ludzkiego w ujęciu filogenetycznym, jak również ontogenetycznym. Każdy człowiek jest wyalienowany – z jednej strony ze względu na utratę pierwotnej więzi z naturą, z drugiej, samo oddzielenie dziecka od matki jest traumatyzującą formą alienacji.

istnienia specyficznej sprzeczności w dążeniu do realizacji możliwości tkwiących w człowieku przy jednoczesnej ograniczoności ich urzeczywistnienia. „Aby powołać do życia emocjonalne i intelektualne potencjalności człowieka, aby otworzyć drogę narodzeniu jego JA – potrzebna jest aktywność produktywna. Jednym z tragicznych aspektów sytuacji człowieka jest to, że rozwój jego JA nigdy się nie kończy; nawet w najlepszych warunkach tylko część ludzkich możliwości zostaje zrealizowana. Człowiek zawsze umiera, zanim zdąży się w pełni narodzić”⁴.

W takim stanie rzeczy Fromm upatrywał przyczyny typowo ludzkiego poszukiwania wiary, filozofii, systemu przekonań, religii. Wszystkie one stanowią swego rodzaju narzędzia – w zależności od ich przeznaczenia – wspomagające lub osłabiające twórczą więź człowieka ze światem. Mówiąc o religii, Fromm posługuje się bardzo szeroką definicją: „Religia jest sformalizowaną i wyrafinowaną formą odpowiedzi na pytanie zadane przez istnienie ludzkie, a ponieważ może być podzielana w świadomości i w rytuale wraz z innymi ludźmi, nawet najniższa z religii daje poczucie sensu i bezpieczeństwa przez sam fakt wspólnoty z innymi”⁵. Tak szeroka interpretacja pozwala uznać za postać religii każdy światopogląd: „każdy system myśli i działań, podzielany przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci”⁶. W takiej perspektywie religia staje się zjawiskiem ponadczasowym, wręcz wpisanym w ludzką egzystencję. Kwestia, na ile tak „wszechstronna” definicja jest uzasadniona, pozostaje wysoce dyskusyjna i nie stanowi przedmiotu naszych rozważań, istotne natomiast, w jaki sposób człowiek wykorzystuje przypisaną mu skłonność.

Urzeczywistnianie wolności pozytywnej, jako proces nigdy niezakończony, okazuje się zadaniem zawsze aktualnym, a ponadto w warunkach współczesnych niezwykle trudnym, wymagającym nie lada wysiłku i gruntownych przewartościowań kulturowych. Zarówno industrializm, jak i proces odchodzenia od niego stawia człowieka współczesnego wobec szeregu barier, zagrożeń i konfliktów utrudniających bądź też kierujących proces samorealizacji na niewłaściwy tor.

Tego rodzaju rozczarowanie zdobycami epoki industrialnej znalazło swój teoretyczny wyraz w głosach krytyki zjawisk określanых mianem „kultury Zachodu”. Wtedy też pojawiło się pojęcie kryzysu, którego orędownikami byli m.in. przedstawiciele szkoły frankfurckiej⁷. Nie należy jednak zapominać, że w tradycji myśli krytycznej mieszczą się również tacy klasycy, jak np.: J. J. Rousseau, A. Schopenhauer, J. Burckhardt, F. Nietzsche, K. Marks,

⁴ E. FROMM, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, wyd. III, Warszawa – Wrocław 1999, s. 80.

⁵ E. FROMM, *Psychoanaliza i buddyzm Dzen*, [w:] *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 229.

⁶ E. FROMM, *Psychoanaliza a religia*, [w:] *Szkice z psychologii...*, s. 134.

⁷ Por. np. H. MARCUSE, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki, Warszawa 1991 oraz J. HABERMAS, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, opr. Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.

W. Dilthey, O. Spengler czy Jose Ortega y Gasset. Wszyscy oni odrzucili bądź poddali w wątpliwość optymizm oświeceniowej myśli, wyrażający się w nadziei na sukcesywne powiększanie wolności przy jednoczesnym rozszerzaniu kontroli nad tym, co w stosunku do człowieka zewnętrzne. To frankfurczycy m.in. „wskrzesili” teorie młodego Marksa; dzięki nim nabrały one nowego znaczenia i aktualności. K. Marks jako jeden z pierwszych wskazywał, na ile kapitalistyczne stosunki przyczyniają się do zakłócenia samorealizacji człowieka, jak pod ich wpływem załamaniu ulega podstawa jego człowieczeństwa⁸.

Choć w wymiarze teoretycznym współczesny kapitalizm niewiele różni się od swej dziewiętnastowiecznej formy, to w praktyce przeszedł znaczne zmiany. Wraz z upadkiem bipolarnego świata uległ także znacznemu rozszerzeniu, stając się globalnie podstawową formą ustrojową. We współczesnym kapitalizmie społeczeństwo coraz częściej ma wpływ na zarządzanie i kontrolę przedsiębiorstw, uprawnione jest do tworzenia stowarzyszeń lub związków chroniących prawa pracownicze, m.in. z tego też powodu kapitalizm nie budzi już tak wielu kontrowersji. Ale czy powszechne uznanie zasad wolnego rynku oznacza jednocześnie zanik zjawisk wynikających ze sprzeczności, jakie niesie ze sobą ten tak powszechny dzisiaj ustrój?

Chociaż podstawowa sprzeczność, na bazie której Marks rozwinął teoretyczną interpretację ekonomicznej alienacji, czyli rozczłonkowanie społeczeństwa na dwie przeciwstawne klasy: burżuazję i proletariat, współcześnie nie przejawia się z dziewiętnastowieczną ostrością, okazuje się, że poszczególne formy sprzeczności – w zmienionej, a często spotęgowanej postaci – wciąż są obecne.

W dziewiętnastowiecznym kapitalizmie Marks krytykował przede wszystkim charakter pracy znamiennej dla ery industrialnej, czyli pracę nastawioną wyłącznie na zysk, przybierającą coraz bardziej powtarzalny i bezmyślny charakter. Nie uznawał jej za aktywność sensowną samą w sobie, ponieważ do jej wykonywania człowieka motywowała nie płynąca z niej satysfakcja, lecz zysk, coraz większa wydajność. Wymogi epoki przemysłowej powodowały, że wszyscy wykonywali zadania wyznaczone przez struktury organizacji pracy w określonym tempie i w określony sposób. Praca blokująca potrzebę kontroli, zdolność twórczości, ciekawość i niezależność myślenia w istocie stanowiła negację życia. W rezultacie robotnik reagował apatią lub destrukcyjnością, regresją psychiczną. Wyalienowane i niesatysfakcjonujące czynności wywoływały bądź reakcję absolutnego lenistwa, bierności, bądź głęboko zakorzenioną, choć często nieuświadomianą wrogość do pracy⁹.

We współczesnym kapitalizmie ery postindustrialnej punkt ciężkości zostaje przesunięty ze sfery produkcji do konsumpcji. Na szereg sprzeczności

⁸ Szerzej na temat zjawiska alienacji patrz K. MARKS, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, Warszawa 1958.

⁹ E. FROMM, *Zdrowe społeczeństwo*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995, s. 133, 187.

bardziej narażony jest konsument niż robotnik. Zasadniczej zmianie uległ system pracy przemysłowej. W społeczeństwie postindustrialnym człowiek-robot stał się zbędny, ponieważ w systematycznie powtarzanych czynnościach zastąpiła go sama maszyna. Praca powoli zmienia swój charakter, staje się coraz bardziej zindywidualizowana, twórcza. Od pracownika oczekuje się różnorodnych umiejętności, podejmowania szybkich decyzji, wyobraźni. A zatem wydawać by się mogło, że w takiej formie praca w coraz większym stopniu realizuje Marksowskie postulaty.

Istnieje jednak druga strona procesu. Praca, która dla Marksa stanowiła ostateczne źródło zasady samorealizacji, wyrażającej się w wysiłku zmierzającym do ciągłego rozwoju sił i uzdolnień człowieka, do rozkwitu jego indywidualności i osobowości, do pełnego zaspokajania potrzeb i pragnień, coraz bardziej spychana jest na margines egzystencji. Po pierwsze, współcześnie praca coraz częściej przestaje być celem samym w sobie, stając się środkiem do zaspokajania konsumpcji. Po drugie, w społeczeństwie postindustrialnym świat pracy zaczął kurczyć się i wycofywać, redukując więzy krępujące robotników. Praca przemysłowa poniosła porażkę, człowiek coraz częściej poszukuje swej tożsamości nie w pracy, lecz w działaniach poza nią, w tzw. produkcjach kulturowych, w rzeczywistości czasu wolnego. Ponadto – na co zwraca uwagę Daniel Bell – „źródłem stratyfikacji i kryterium pożądanego zachowania społecznego przestała być praca, a stał się styl życia”¹⁰.

Dean MacCannell wskazuje, że w nowoczesnej erze praca coraz częściej zostaje przekształcana w produkcję kulturową – wystawę, którą oglądają turyści i zwiedzający podczas wolnego czasu. W miejsce krytykowanego przez Marksa podziału pojawia się sytuacja, w której jedni robotnicy stanowią część warstwy oglądanej w ramach kulturalnej przyjemności przez innych robotników. Zdaniem D. MacCannella, fakt przesunięcia roli pracy z pozycji najważniejszej społecznej wartości, kotwiczącej jednostkę w społeczeństwie, do miejsca przystanku na trasie turystycznej wycieczki stanowi centralny punkt transformacji społeczeństwa przemysłowego w nowoczesne. Współcześnie praca nie tyle jest przyczyną konfliktu klas, ile powoduje wewnętrzny konflikt człowieka, którego egzystencja uległa fundamentalnemu rozbiciu. Jednym z trudniejszych wyzwań stojących przed człowiekiem nowoczesnym jest wypracowanie syntezy własnej pracy z kulturą¹¹.

W nieco szerszej perspektywie zagadnienie zderzenia dwóch porządków: techniczno-ekonomicznego i kulturowego analizuje D. Bell. Przekonuje on, że problemy, z którymi w procesie samorealizacji zmagają się ludzie, a które stworzyła era industrialna, powstawały w wyniku sprzeczności wynikających z antagonistycznych zasad, celów i rytmów zmian wyznaczających struktury techniczno-ekonomiczne i kulturowe. Podczas gdy naczelną zasadą pierwszego porządku jest wydajność oparta na funkcjonalnej racjonalności, a celem

¹⁰ D. BELL, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 24.

¹¹ D. MACCANNELL, *Turysta*, przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Warszawa 2002, s. 56, 57.

użyteczność, które to dostarczają wyraźnych reguł innowacji, przemieszczeń i zastępowania, w kulturze mamy do czynienia z ciągłym powrotem do podstawowych pytań egzystencjalnych, na które względnie stała odpowiedź (tradycja) gwarantuje spójny sens egzystencji, stabilność struktury społecznej i jednocześnie rozwój, realizację „całego” człowieka. W przeciwieństwie do struktury techniczno-ekonomicznej obszar kultury jest zdominowany przez irracjonalizm i antyintelektualizm. Zderzenie tych dwóch porządków w obrębie jednej struktury społecznej skutkuje próbą przenoszenia czy też stosowania zasad właściwych jednemu z nich przez drugi. W tym przypadku oddziaływanie ma charakter jednokierunkowy, wyraża się w fakcie przenikania do kultury celów właściwych porządkowi techniczno-ekonomicznemu, w czym Bell upatruje źródeł wielu konfliktów znajdujących ideologiczny wyraz w tezach o alienacji, depersonalizacji, reifikacji itp.¹²

Warto zapytać o źródło tego procesu. Wydaje się, że wynika on z powszechnego w cywilizacji industrialnej przekonania, że postęp techniczno-ekonomiczny tożsamy jest z postępowaniem w każdej sferze ludzkiego życia. Jednak przeniesienie techniczno-ekonomicznej kalkulacji na grunt szeroko rozumianej kultury nie zaowocowało równie wielkim triumfem. J. Weizenbaum pisał: „jeśli triumf rewolucji mielibyśmy mierzyć kategoriami społecznej zmiany na lepsze, to nie byłoby żadnej komputerowej rewolucji”¹³.

Krytycy społeczeństwa nowoczesnego swą krytykę opierają zazwyczaj na założeniu nieautentyczności życia codziennego. Według Fromma, społeczeństwo kapitalistyczne jest chore z powodu braku wielkich ideałów humanistycznych¹⁴. Ideały te zostały przesunięte do sfery techniczno-ekonomicznej. Współczesna cywilizacja okazuje się być cywilizacją środków bez celów, bogatą w środki w o wiele większym stopniu niż inne epoki, lecz niewłaściwie ich używającą. Głównym powodem jest brak nadrzędnego ideału; ideału, który stanowiłby swego rodzaju drogowskaz, określałby i wyjaśniał cele oraz przeznaczenie ich zastosowania. Dawne idee, modele, wzory, normy przestały być funkcjonalne. Współczesna epoka pełna jest wielorakich możliwości, człowiek wyzwolił się od wielu zewnętrznych ograniczeń, nigdy wcześniej z taką łatwo-

¹² D. BELL, op. cit., s. 14–15, 45–48, 72, 202, oraz idem, *Theories of Social Change*, New York. Na podstawie wysuniętej tezy Bell podejmuje również próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące natury człowieka: czy jest niezmienna, czy zmienia się w rezultacie przemian sposobu produkcji bądź innych historycznych okoliczności? – patrz idem *Technology, Nature and Society*, [w:] *The Frontiers of Knowledge*, Garden City 1975. Konflikt pomiędzy społeczeństwem rynkowym a ładem społecznym zauważa m.in. A. WOLFE, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley 1989, s. 78–104.

¹³ J. WEIZENBAUM, *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*, San Francisco 1976, cyt. za N. POSTMAN, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995, s. 139.

¹⁴ Zaznaczmy, że E. Fromm krytykę swą odnosił do społeczeństw przemysłowych, niemniej jednak wiele z jego tez nie utraciło aktualności. Z jednej strony z tego względu, że era przemysłowa, mimo iż wypierana, jest nadal obecna; z drugiej, nadejście epoki postindustrialnej nie wyeliminowało wielu problemów swej „poprzedniczki”.

ścią nie pokonywał trudności, niebezpieczeństw, niedostatków, jednocześnie jednak wciąż nie zna swego przeznaczenia, niczym ślepiec podąża w labiryncie rzeczywistości, nie dostrzega żadnych drogowskazów, które wytyczałyby mu drogę, a jeśli dostrzega, to zazwyczaj okazują się one fałszywe. Nie posuwa się naprzód, zmierza donikąd. Paradoksalnie nie nadaża za rozwojem, którego sam jest twórcą.

We wczesnym okresie rozwoju kapitalizmu – jak wskazuje D. Bell – nieokiełznany impet ekonomiczny powstrzymywała purytańska wstrzeźliwość i protestancka etyka. W rzeczywistości wszystkie tradycyjne religie dążyły do tłumienia i kontroli ludzkich zachowań, a w szczególności zachłanności. System kapitalistyczny utracił jednak swą transcendentalną etykę, pozostał tylko hedonizm¹⁵. Hedonizm (koncepcja życia jako pasma przyjemności) stał się kulturowym, a może i moralnym uzasadnieniem kapitalizmu. Brak jakiegokolwiek etyki – pewnej ogólnej wizji sugerującej celowość, jednolitość i spójność świata – jest w znacznym stopniu odpowiedzialny za widoczne dziś w nastrojach społecznych poczucie dezorientacji i zaniepokojenia¹⁶. Źródłem tego są nie tylko rozbieżności norm kultury i norm struktury społecznej, lecz również wewnętrzne sprzeczności wynikające z przejmowania przez kulturę cech właściwych porządkowi techniczno-ekonomicznemu. Ilustrację takiego stanu rzeczy mogą stanowić dominujący w technopolu tzw. kapłani-specjaliści, których N. Postman charakteryzuje następująco: „niektórych z naszych kapłanów-specjalistów nazywamy psychiatrami, innych psychologami, jeszcze innych socjologami albo statystykami. Bóg, któremu służą, nie mówi o słuszności, dobru, miłosierdziu ani łasce. Ich bóg mówi o wydajności, precyzji, obiektywności. I dlatego pojęcia takie jak grzech i zło znikają z technopolu. Pochodzą ze wszechświata moralnego, którego teologia specjalizacji nie bierze pod uwagę. Kapłani technopolu nazywają więc grzech »dewiacją społeczną«, a to jest pojęcie statystyczne, zło zaś »psychopatologią«, co z kolei jest pojęciem medycznym. Grzech i zło znikają, bo nie można ich zmierzyć ani zobiektywizować, a zatem specjaliści nie mogą się nim posłużyć”¹⁷.

Załamanie się tradycyjnego systemu wartości było – w znacznej mierze – produktem funkcjonowania wolnego rynku, który przyczynił się do rozdziału pomiędzy produkcją a konsumpcją. „Z rozszczepienia między tymi dwiema rolami – producenta i konsumenta – zrodziła się podwójna osobowość człowieka. Tę samą osobę, którą (jako producenta) rodzina, szkoła i przełożeni uczyli odraczać gratyfikację, być zdyscyplinowanym, kontrolować się, podporządkowywać, być posłusznym i pracować w zespole, równocześnie uczono

¹⁵ Kwestię destrukcyjnego wpływu braku więzi transcendentalnej na system społeczny podejmuje I. KRISTOL, *When Virtue Loses all her Loveliness' – Some Reflections on Capitalism and „The Free Society”*, „Public Interest” 1970, nr 21 (przedruk w „Capitalism Today”, pod red. D. BELL, I. KRISTOL, New York 1971).

¹⁶ D. BELL, *Kulturowe sprzeczności...*, s. 56, 91, 107.

¹⁷ N. POSTMAN, op. cit., s. 100.

(jako konsumenta), aby zabiegał o natychmiastową gratyfikację, uczono raczej hedonizmu niż wyrachowania, unikania dyscypliny, dążenia do zaspokajania indywidualnej przyjemności – słowem uczono być kompletnie inną osobą¹⁸. Przyczyn takiego stanu rzeczy możemy doszukiwać się w charakterystycznej dla epoki industrialnej masowej produkcji i wysokiej konsumpcji, która – jako zakorzeniona w strukturze duchowej człowieka masowego – otworzyła przed nim niespotykaną dotąd swobodę życiowych możliwości, co więcej, nadała im stały i naturalny charakter. Zanik tradycyjnych zasad, zakorzenionych zazwyczaj w religii, spowodował odrzucenie granic rozwoju kapitalizmu. Imperatywem etycznym, normą stał się nakaz potęgowania możliwości technicznych – zmiana. Paradoksalnie, niczym nieograniczona wolność gubi swój pierwotny cel; nie pełni już roli czynnika aktywizującego produktywnie ustosunkowanie się człowieka do rzeczywistości, staje się zagrożeniem. Jak pisze Z. Bauman, „ludzie ponowoczesni stracili dozę swego bezpieczeństwa w zamian za przyrost szansy czy nadziei szczęśliwości. Zgryzoty typowo nowoczesne wynikały z takiego bezpieczeństwa, z jakim dawało się tylko pogodzić zakres wolności zbyt szczupły na to, by pozwolić na życie podporządkowane dążeniu do szczęścia. Zgryzoty iście ponowoczesne wypływają z pogoni za przyjemnością na tyle nieskrępowanej, że nie da się jej pogodzić z minimum bezpieczeństwa, jakiej wolna jednostka skłonna jest pożądać”¹⁹.

Wciąż postępujący wzrost produkcji i konsumpcji praktycznie wymyka się spod jakiegokolwiek kontroli, prowadzi do zanegowania tradycji humanistycznej, nie sprzyjając rozwojowi orientacji produktywnej. Człowiek popadł w zależność od własnych wytworów, tracąc nad nimi panowanie. Osiągnął mistrzostwo w opanowywaniu przyrody, lecz nie panuje nad własnym rozwojem społecznym. Ponieważ cele, które sobie wyznacza, mają techniczno-ekonomiczny charakter, nie służą mu w procesie samorealizacji, twórczego i aktywnego życia, nastawione empirycznie, materialistycznie i hedonistycznie leżą poza nim.

„Człowiek przestał szukać najwyższego celu życia w sobie i zmienił siebie w narzędzie służące ekonomicznej maszynie, którą zbudował własnymi rękami. Troszczy się on raczej o wydajność i sukces niż o swe szczęście i rozwój swojej duszy”²⁰. Współczesny człowiek żyje w poczuciu złudnej wolności, przestał być celem samym w sobie, stając się trybem w olbrzymim technologiczno-ekonomicznym systemie. To nie on, lecz ów system czyniący z niego dodatek wybiera mu zarówno cele, które realizuje, wytwory, które tworzy, jak i problemy, z którymi się zmagają. W istocie to nie on działa, to na niego działają siły zewnętrzne, one ukierunkowują jego działania. Fakt ten powoduje, że nie doświadcza siebie jako podmiotu, ma do czynienia tylko z rezul-

¹⁸ A. TOFFLER, *Trzecia fala*, wyd. III, przekł. E. Woydyłło, Warszawa 1997, s. 87–88.

¹⁹ Z. BAUMAN, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 9.

²⁰ E. FROMM, *Psychoanaliza a religia*, [w:] *Szkice z psychologii...*, s. 191.

tatem swych działań, który może zwrócić się przeciwko niemu. Rządzą nim anonimowe siły społeczne w coraz większym stopniu poddające go próbom unifikacji, zniewolenia, dezindywidualizacji. Współczesnemu człowiekowi, wplątanemu w szereg społeczno-ekonomicznych zależności, trudno podążać ścieżką wolności pozytywnej, identycznej z pełną realizacją jego możliwości i zdolności do życia produktywnego i spontanicznego. Sprzeczności, na które jest narażony, powodują, że ma trudności z realizacją aktywności określanej mianem twórczego bycia czynnym, czyli aktywności będącej manifestacją jego sił i zdolności. Wręcz przeciwnie, coraz wcześniej jego wolność przybiera formę negatywną; człowiek stał się narzędziem służącym celom zewnętrznym, obcym jemu, co więcej, stan ten podkopuje jego JA, osłabia go i napawa lękiem, wtrącając w nową niewolę.

Fromm wskazuje, że uczucie izolacji i bezsilności powoduje, iż jednostka popada w pułapkę mechanizmów psychicznych, zwanych mechanizmami ucieczki, które kierują ją ku wolności negatywnej, mają charakter wewnętrznego przymusu, oznaczają rezygnację z indywidualności i nienaruszalności JA. Są rozwiązaniami, które uśmierniają uporczywe lęki i ułatwiają życie powstrzymując uczucie paniki, ale nie rozwiązują podstawowego problemu. Sprowadzają życie jedynie do automatycznych albo przymusowych czynności²¹. Do mechanizmów tych Fromm zalicza: destruktywność, autorytaryzm i mechaniczny konformizm.

Nowoczesna cywilizacja zachodnia zastąpiła tradycyjne, humanistyczne ideały specyficzną „religią”; religią opartą na dążeniu do materialnego bogactwa i wierze w „zbawienną” moc postępu ekonomicznego. W ślad za tym osobowe autorytety przybrały anonimowy, niewidzialny, wyalienowany charakter. Zdaniem Fromma, w społeczeństwie technologicznym autorytetem tym stał się zysk, konieczność gospodarcza, rynek, zdrowy rozsądek, opinia publiczna. Fromm zwraca uwagę na zagrożenia, jakie to ze sobą niesie. Dopóki istniał autorytet jawny, istniał konflikt i bunt, dzięki czemu rozwijała się osobowość, a zwłaszcza poczucie JA. W przypadku autorytetu niewidzialnego nawet nie uświadamiamy sobie, że podporządkowujemy się, tracąc poczucie siebie, stajemy się „kims”, częścią „tego”²².

Mechanizm, za którego pośrednictwem działa anonimowy autorytet, to konformizm nakazujący jednostce być przystosowaną, nie różnić się „odstawać”. Uciekając przed izolacją i samotnością, jednostka rezygnuje z własnej osobowości, przyjmuje natomiast rodzaj osobowości oferowany przez kulturę. Konformizm wymusza ciągłą gotowość na zmianę wedle oferowanego z zewnątrz wzorca. Człowiek pozostaje pod nieustanną presją potwierdzania swej identyczności nie ze sobą i swoimi przekonaniem, ale z opinią innych na swój temat. Konformizm sprawia, że podobieństwo czy identyczność cenione jest wyżej niż własna oryginalność. Indywidualność

²¹ E. FROMM, *Ucieczka od wolności*, s. 141.

²² E. FROMM, *Zdrowe społeczeństwo*, s. 158–159.

człowieka – to, co jest w nim szczególne i wyjątkowe – stanowi bezwartościowe obciążenie. Indywidualizm oznacza krytykę i jeszcze większą izolację²³.

Konformizm ściśle wiąże się z faktem pojawienia się tego, co J. Ortega y Gasset określał mianem „mas”. Masy to zbiór ludzi nie wyróżniających się niczym od innych, nie przypisujących sobie jakiś szczególnych wartości i nie odczuwających wobec tego jakiegokolwiek straty, wręcz przeciwnie, znajdujących zadowolenie w takim stanie rzeczy. Masy stanowią jedynie powtórzenie typu biologicznego²⁴. Człowiek masowy to istota pozbawiona życiowego celu, mimo wielu możliwości pasywna twórczo, bezwolnie dryfująca po oceanie swej egzystencji. Podąża z prądem, ale go nie tworzy.

Na pewnym etapie rozwoju kultura zachodnia, zamiast iść w kierunku stworzenia podstaw do pełnego doświadczenia indywidualności, rozwinęła tzw. tożsamość stadną, opierającą się na poczuciu bezosobowej przynależności. Dewiza człowieka tej epoki, tzn. epoki industrialnej brzmiała – „jestem taki, jakim mnie chcecie”. Uniformizm i konformizm ukrywane były pod złudnym odczuciem indywidualności.

Masy na pierwszy plan wysunęły się wraz z powstaniem społeczeństwa industrialnego. Era przemysłowa to bezwzględna dominacja mas, masowej produkcji, masowej konsumpcji, masowych środków przekazu. Jednakże coraz częściej daje się zaobserwować, że w społeczeństwie postindustrialnym tendencja ta zanika. Podobnie jak kiedyś mass media ugruntowywały masowość człowieka przemysłowego, tak współcześnie również one – tylko że w nieco zmienionej i spotęgowanej postaci – przyczyniają się do jego odmasowienia. Era postindustrialna zapoczątkowała proces odmasowienia: produkcji – rynek masowy przekształcił się w zmieniające się miniryunki, zasadniczo odszedł od standaryzacji; konsumpcji, która coraz częściej ma charakter konfiguracywny, dostosowany do różnorodnych potrzeb; środków przekazu, a co za tym idzie całej kultury. „Odmasowienie środków przekazu prowadzi do odmasowienia umysłów ludzkich. W czasach drugiej fali prasa, radio i telewizja, ustawicznie zasypując nas standardowymi wyobrażeniami, stworzyły – jak określili to krytycy – »umysłowość masową«. Obecnie miejsce mas ludzkich, odbierających te same przekazy wiadomości, zajmują mniejsze, niemassowe grupy, które odbierają i wzajemnie wymieniają między sobą własne wyobrażenia, poglądy i idee. Całe społeczeństwo przedstawia się na różnorodność, która jest dominującą cechą trzeciej fali, a nowe środki komunikacji odzwierciedlają ten proces, równocześnie go przyspieszając”²⁵. Proces ten silnie związany jest z powstaniem społeczeństwa informacyjnego i wieloma zjawiskami, które temu towarzyszą. Pod wpływem zwiększonej liczby informacji oraz jej różnorodności ludzkie poglądy, zachowania, wyobrażenia, style życia coraz bardziej się różnicują, ponadto są częściej weryfikowane, częściej

²³ Szerzej zob. ibidem, s. 158–169, oraz E. FROMM, *Ucieczka od wolności*, s. 179–197.

²⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 2002, s. 10–12.

²⁵ A. TOFFLER, *Trzecia fala*, s. 260–261.

się zmieniają. Ogólna zgodność poglądów chwieje się. Z jednej strony sytuacja ta stwarza większe możliwości własnej realizacji, indywidualnego rozwoju, z drugiej jednak powstaje problem dezorientacji, osamotnienia, izolacji człowieka w świecie.

Przesunięcie ideałów humanistycznych ze sfery kultury do sfery techniczno-ekonomicznej znalazło swój wyraz również w stosunkach międzyludzkich. Najbardziej uchwytnie i fundamentalne cechy współczesnego kapitalizmu: proces kwantyfikacji i abstrahowania, właściwe porządkowi techniczno-ekonomicznemu, przenikają do innych sfer ludzkiego życia. Abstrakcyjny i ilościowy charakter stosunków produkcji przeniósł się z dziedziny ekonomicznej do sfery postaw człowieka w stosunku do rzeczy, innych ludzi, siebie samego. Dobitny tego obraz stanowi – analizowana przez Fromma – tzw. orientacja rynkowa, czyli traktowanie wszystkich i wszystkiego jako towaru. Podobnie jak towarowi, tak i człowiekowi coraz częściej przypisuje się wartość wymienną. O ludzkiej istocie, jej wewnętrznym bogactwie, indywidualności, a także wiedzy, zdolnościach zwykło się mówić w abstrakcyjnej formule funkcji gospodarczej. Zjawisko to pojawiło się w epoce przemysłowej, a przejście do ery postindustrialnej nie przyniosło jego zaniku.

Również Ortega y Gasset w gospodarce towarowo-pieniężnej upatrywał depersonalizującego i dehumanizującego wpływu na stosunki międzyludzkie. Jego zdaniem ekonomiczne funkcjonowanie rynku opiera się na rywalizacji wielu jednostek, które pragną sprzedać swoje towary, swoją pracę, osobowość na rynku towarowym. Ta konieczność ekonomicznego współzawodnictwa doprowadziła do coraz bardziej rywalizacyjnych postaw. Impulsem do działania staje się chęć przewyższenia rywala. W tym wyścigu do sukcesu załamują się społeczne i moralne reguły ludzkiej solidarności²⁶.

Ludzie zarówno siebie, jak i innych traktują jak artykuł handlowy. Sytuację tę można odnieść do Marksowskiej teorii fetyszyzmu towarowego: stosunki między ludźmi występują na zewnątrz jako stosunki między rzeczami, w konsekwencji człowiek postrzega innych, a nawet siebie jako rzecz-towar. „Rynek zrodził trywialny materializm oraz przeświadczenie, że ekonomia i motywacja ekonomiczna stanowią podstawowe siły w życiu człowieka. Upowszechnił się pogląd, że życie stanowi ciąg kolejnych transakcji umownych, a więzy międzyludzkie w społeczeństwie polegają na »kontraktach małżeńskich« lub różnych »umowach społecznych«. W ten sposób marketyzacja ukształtowała myśli i wartości oraz sposób postępowania miliardów ludzi oraz nadała ton cywilizacji drugiej fali»²⁷.

Fromm dowodzi, iż wraz z pojawieniem się „orientacji merkantylnej” powstał nowy „rynek osobowości”. Sukces zależy w dużym stopniu od tego, w jaki sposób dana osoba sprzedaje się na rynku, siłą rzeczy więc traktuje siebie – w swoim własnym odczuciu – jako towar, produkt opatrzony znakiem

²⁶ Por. J. ORTEGA Y GASSET, op. cit., s. 98–99.

²⁷ A. TOFFLER, *Trzecia fala*, s. 436.

jakości. Cały proces życia doświadczany jest jako inwestycja kapitału – moje życie i moja osoba to kapitał, w który inwestuję. Dana osobowość istnieje, ponieważ jest na nią zapotrzebowanie, jest wartościowa, jeśli odnosi sukces, jeśli nie, staje się zbędna. Jej ocena zewnętrzna, jak i samoocena zależy od warunków pozostających poza jej kontrolą, ujmowana jest w kategoriach wartości ekonomicznej lub wymiennej. Uczucie to zależy od „wzięcia” na rynku czy też opinii, jaką inni mają o jej „atrakcyjności”. Człowiek–towar pełen nadziei obnosi się ze swą etykietką, stara się wyróżnić spośród „asortymentu” i zasłużyć na otrzymanie marki z najwyższą ceną. Jeśli jednak zostanie pominięty, podczas gdy innych kupuje się jak okazję, zostaje skazany na poczucie niższości i bezwartościowości²⁸.

K. Horney we współczesnej kulturze doszukuje się typowych trudności, odzwierciedlanych w formie konfliktów w życiu każdego człowieka, które w przypadku nagromadzenia mogą doprowadzić do nerwic. Jej zdaniem dzieje się tak pod wpływem wzmożonego indywidualnego współzawodnictwa, konsekwencją którego jest wrogie napięcie między ludźmi. Ze współzawodnictwem wiąże się także obawa przed porażką, która – pociągając za sobą frustrację potrzeb – prowadzi do zagrożenia ekonomicznego, utraty prestiżu, frustracji emocjonalnych, czyli osłabia poczucie własnej wartości. Wszystkie wymienione czynniki rodzą poczucie izolacji stającej się prawdziwym nieszczęściem, wówczas gdy idzie w parze z lękiem i niepewnością w samoocenie. Przedstawiona sytuacja stanowi podatny grunt do rozwoju nerwicy, która niesie ze sobą szereg sprzeczności, takich jak: sprzeczność między dążeniem do współzawodnictwa a nakazem miłości bliźniego i pokory, między naszymi potrzebami a trudnościami w ich zaspokajaniu, między pozorną wolnością a rzeczywistym jej ograniczeniem²⁹.

Jednak najbardziej powszechnym wyrazem przekierowania ludzkich celów ze sfery duchowej do materialnej jest konsumpcjonizm. Społeczeństwo konsumpcyjne powstało z jednej strony w wyniku ogólnego rozpowszechnienia dostępności dóbr, z drugiej – odejścia od tradycyjnych wartości, które ograniczały ludzkie potrzeby.

Konsumpcjonizm zapoczątkowany w epoce industrialnej potęguje się, wciąż zmierzamy w kierunku zwiększania konsumpcji. George Ritzer dyskutuje tę kwestię, zwracając uwagę na pojawienie się szeregu nowych sposobów zaspokajania konsumpcji, które przyczyniają się nie tylko do jej wzrostu, lecz również przemiany jej charakteru. Nowe środki konsumpcji, takie jak: sklepy internetowe, katalogi sprzedaży wysyłkowej, sklepy dyskontowe, centra handlowe oraz obiekty, które niegdyś niewiele miały wspólnego z konsumpcją, a dziś są z nią powiązane, tj. obiekty sportowe, edukacyjne, statki wy-

²⁸ Szerzej zob. E. FROMM, *Niech się stanie człowiek...*, s. 61–73, idem, *Psychoanaliza a religia*, [w:] *Szkice z psychologii...*, s. 192.

²⁹ K. HORNEY, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, wyd. IV zm., przeł. H. Grzegółowska, Poznań 1997, s. 227–232.

cieczkowe, placówki medyczne, szpitale, muzea są tak zaprojektowane, by maksymalizować konsumpcję. Współcześnie na potęgający się konsumpcjonizm wpływa wiele czynników. Przede wszystkim przybyło konsumentów, są nimi zarówno dorośli, jak i dzieci, młodzież, starcy – wszyscy konsumują na niespotykaną dotąd skalę. Wzrosła również presja, mamy do czynienia z coraz bardziej wyszukаныmi i skutecznymi sposobami sterowania konsumentami, skłaniania, by chcieli i potrzebowali tego, co jest produkowane i sprzedawane. Nową tendencją okazuje się symulowanie symulacji, czyli przekształcanie zjawisk prawdziwych w imitacje, które są bardziej widowiskowe, a zatem bardziej atrakcyjne. Pojawiło się również wiele środków ułatwiających konsumpcję, niezwykle ważny tego przykład stanowi karta kredytowa bądź internet. Współczesny konsumpcjonizm nasila się, ponieważ przestały istnieć bariery przestrzenne i czasowe w zaspokajaniu potrzeb, ponadto większość potrzeb związanych z konsumpcją może być zaspokajana w jednym miejscu – często miejscem tym jest dom. Konsumpcja ma coraz mniej wspólnego z nabywaniem towarów i usług, a coraz częściej staje się elementem przemysłu rozrywkowego. Wydaje się, że nowe środki konsumpcji zaspokajają potrzebę kontaktu z innymi, z przyrodą, a nawet potrzebę świętowania. Granica między środkami konsumpcji a innymi aspektami życia społecznego często bywa przekraczana, w rezultacie magiczny świat konsumpcji z pozoru nie posiada granic ani ograniczeń³⁰.

Wiele potrzeb w systemie kapitalistycznym zarówno epoki industrialnej, jak i postindustrialnej zniewala jednostkę, m.in. kreując tzw. potrzeby fałszywe, czyli takie, „które są narzucone jednostce w procesie jej represjonowania przez partykularne interesy społeczne: potrzeby, które utrwalają znoj, agresywność, cierpienie i niesprawiedliwość”³¹. W warunkach współczesnego kapitalizmu konsumpcja często traci wszelkie powiązanie z rzeczywistymi potrzebami człowieka. W społeczeństwie masowej konsumpcji człowiek przestał być podmiotem swoich pragnień, jego potrzeby tworzy przemysł. Szybko zmieniające się preferencje wynikają z błyskawicznych przemian technologicznych. Potrzebę konsumpcji stymuluje reklama oraz inne metody psychologicznego nacisku, które narzucają zarówno sposoby zaspokajania potrzeb, jak i samo ich istnienie. Człowiek często nie zaspokaja swoich rzeczywistych potrzeb lecz pseudopotrzeby, sztucznie stymulowane imaginacje, wyalienowane z jego rzeczywistej jaźni. Co więcej, ze względu na to, że manipulacja odbywa się bez użycia przemocy, człowiek – przekonany o swojej wolności wyboru – często nie uświadamia sobie, iż podlega różnego rodzaju naciskom. Identyfikuje się z narzuconymi potrzebami, traktując je jako własne.

Jak wskazuje Fromm, wyalienowany stosunek do zaspokajania potrzeb wynika nie tylko ze sposobu używania rzeczy nabytych, ale także z osobistego do nich stosunku. W wielu przypadkach nie udajemy nawet, że ich używa-

³⁰ G. RITZER, *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. L. Stawowy, Warszawa 2001, s. 63-80.

³¹ H. MARCUSE, *Człowiek jednowymiarowy*, s. 21.

my. Głównym celem konsumpcji staje się nabywanie. Nabywamy coś po to, żeby to mieć. Zadawala nas bezużyteczne posiadanie. Akt kupowania i konsumowania stał się celem kompulsywnym, irracjonalnym, ponieważ nie stanowi już środka do celu – do szczęścia. Jest celem samym w sobie, luźno powiązany z pożytkiem czy z przyjemnością płynącą z rzeczy kupowanych i konsumowanych³².

Konsumpcja stanowi najważniejszą formę posiadania. Modus posiadania to najbardziej naturalny sposób urzeczywistniania egzystencji czy też wręcz jedyny akceptowany sposób życia epoki przemysłowej. Postawa „mieć” stanowiła i w niektórych społeczeństwach wciąż stanowi najbardziej rozpowszechnioną formę patologii społecznej. Społeczeństwa przemysłowe owładnięte są pragnieniem nabywania, własności, obsesją posiadania. Całą swą energię i troski koncentrują na chęci dysponowania dobrami materialnymi. Zakres wolności często utożsamiany jest ze stopniem możliwości zaspokajania potrzeb konsumpcyjnych.

Również Z. Bauman zwraca uwagę na przekształcanie życia autentycznego czy indywidualnej doskonałości w potrzebę posiadania i konsumowania dóbr oferowanych przez rynek. To przeistoczenie dotyczy jednak pozorów wartości użytkowej towarów, dostarcza jedynie chwilowego ukojenia pragnień i usypia trwałą frustrację niezaspokojonych potrzeb. To rynek stanowi źródło rozdźwięku pomiędzy potrzebami człowieka a indywidualnymi pragnieniami. Warunkiem jego istnienia jest poczucie braku szczęśliwości, spełnienia, które sam generuje. W ten sposób napędza zachowania konsumenckie konieczne dla własnego dalszego istnienia³³. W takich warunkach klient wcale nie jest podmiotem, tylko przedmiotem zabiegów rynku. Nie są realizowane jego prawdziwe potrzeby, tylko wola innych, tych, którzy przemysłem zarządzają. Często jednak wolność wyboru konsumenta jest iluzoryczna, jest wyborem między ograniczoną liczbą podobnych do siebie produktów.

W przeciwieństwie do posiadania funkcjonalnego czy egzystencjalnego, zakorzenionego w samym istnieniu człowieka, odnoszącego się do ciała, pożywienia, schronienia itp., modus posiadania wykreowany przez współczesny kapitalizm sprowadza się do namiętnego i nieograniczonego prawa nabywania i zatrzymywania tego, co zdobyte. Dążenie do zaspokajania potrzeb konsumpcji, będące efektem wpływu warunków społecznych, staje się sensem życia. *Homo consumens* doznaje złudnego szczęścia, podczas gdy cierpi na poczucie nudy i bierności. Modus posiadania nie wymaga bowiem żadnego dalszego wysiłku nakierowanego na utrzymanie własności bądź jej twórcze przekształcanie. Zdaniem Fromma bierność jest jedną z najbardziej charakterystycznych i patologicznych zarazem cech człowieka we współczesnym społeczeństwie przemysłowym. „Człowiek chce być karmiony, sam jednak nie

³² E. FROMM, *Zdrowe społeczeństwo*, s. 138–142.

³³ Z. BAUMAN, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa 1998, s. 245–246.

porusza się, nie przejawia inicjatywy, nie trawi dostarczanego mu pożywienia. Nie jest twórczy w stosunku do tego, co odziedzyczył – gromadzi jedynie lub konsumuje³⁴. Realizacja egzystencjalnego modelu posiadania, bierność stanowi formę popadania człowieka w niebyt. Marceliański *Homo viator* przystaje w miejscu, przestaje „być”. Sytuacja ta jednak ulega stopniowej przemianie. W społeczeństwie postindustrialnym etyka rynkowa, szeregująca ludzi według ich stanu posiadania, ustępuje etyce prosumenta – przesuwającej punkt ciężkości z tego, co człowiek ma, na to, co potrafi, co robi. Bardziej wartościowa staje się inicjatywa, niezależność, kooperatywność, wszechstronność, czyli szeroko pojęta twórczość.

Ponadto – jak wskazuje MacCannell – w społeczeństwie nowoczesnym wartość zwykłych dóbr materialnych coraz częściej związana jest z tym, w jakim stopniu mogą stać się częścią naszego doświadczenia nowoczesności. Względne zaspokojenie potrzeb materialnych otwiera drogę nowym dążeniom. Przedmioty materialne są cenne o tyle, o ile dysponują zdolnością dostarczania doświadczenia. Jako przykład podaje m.in.: telewizor, aparat fotograficzny, magnetofon, samochód, gitarę czy relaksujący narkotyk. Wszystkie one stanowią środek do celu, którym jest gromadzenie doświadczeń. Ludzie dziś raczej kolekcjonują przeżycia niż dobra bądź też przeżycia stają się podstawowym dobrem, towarem. Dlatego też oprócz ekonomii produkcji przemysłowej, mamy do czynienia z postępującą ekonomią produkcji kulturowej. Produkcje kulturowe są czynnikami, które w znacznym stopniu określają zasięg i kierunek działania cywilizacji³⁵. Wzmacniane reklamą poszczególne produkty przekonują konsumenta, że ich zakup zapewni mu „przeżycia nigdy dotąd nieprzeżyte i doznania nigdy jeszcze niedoznane. Każde nowe wrażenie ma być nie tylko »niecodzienne«, ale »silniejsze« i »głębsze« od dotychczasowych [...]. Jawnie lub ukradkiem sugerują reklamy coś w rodzaju ponowoczesnej odmiany transcendencji: że, mianowicie, ilościowy wzrost wrażeń zaowocuje w jakiejś chwili zmianą jakościową, że doprowadzi nie tylko do stosunkowo [...] ciekawszych i przyjemniejszych, ale przeżyć zgoła nowych, do niczego niepodobnych, z niczym, co już znane, nieporównywalnych: do czegoś »całkiem innego niż wszystko inne«³⁶. Ponadto przeżycia jako towar, w przeciwieństwie do dóbr materialnych, posiadają jedną jakościowo nową właściwość – okazują się czymś trwałym, czymś, czego nie można się pozbyć jak niewygodnej kanapy.

Rodzi się tu jednak kwestia autentyczności naszych przeżyć w epoce wypełnionej stymulacją. Stymulacja osłabia poczucie rzeczywistości. „Wraz z załamaniem się opozycji między rzeczywistością a symulowaniem, istotą rzeczy a ich reprezentacją, zacierają się w jakimś stopniu i rozwadniają różnice między normą a anomalią, tym, co zgodne z oczekiwaniami, a tym, co niespodziane, zjawiskiem dziwnym a dziwacznym, oswojonym a żywiło-

³⁴ E. FROMM, *Rewolucja nadziei*, przeł. H. Adamska, Poznań 1996, s. 64.

³⁵ Szerzej zob. D. MACCANNELL, op. cit., s. 36–53.

³⁶ Z. BAUMAN, *Ponowoczesność...*, s. 312.

wym: między tym, co znane i nieznanie – między swojskim a obcym³⁷. Zacieranie granic między rzeczywistością a fikcją, przemieszczanie się granic autentyczności i mistyfikacji z pewnością spowoduje wiele problemów, nowe psychologiczne, jak i filozoficzne pytania. „Jeżeli ludzie przestaną rozróżniać rzeczywistość od jej stymulacji i jeżeli życie jednostki można będzie komercyjnie programować, pojawiają się z pewnością problemy psychoekonomiczne o niewyobrażalnej złożoności. Problemy te poddadzą w wątpliwość nasze najbardziej podstawowe przekonania nie tylko na temat demokracji czy ekonomii, ale także na temat racjonalizmu i zdrowia umysłowego”³⁸.

Nasuwa się pytanie: czy dokonujące się współcześnie przemiany muszą oznaczać kryzys, zmierzch lub poczucie dekadencji? Nie sposób odpowiedzieć na to jednoznacznie, ponieważ właściwie trudno uchwycić płynną granicę między jeszcze zmianą a już kryzysem. Wynika to z faktu, iż samo pojęcie kryzysu cywilizacji ma wysoce wartościujący, oceniający charakter, częściej odwołuje się do wartości, tradycji niż do wiedzy. Oceniając teraźniejsze, społeczne zjawiska, odwołujemy się zazwyczaj do przeszłości, a taka ocena zawsze pozostaje względna.

Niemniej jednak powyższa analiza niezbitcie dowodzi, że warunki, w których rozwija się ponowoczesna cywilizacja, nie ułatwiają człowiekowi wypracowania spójnego punktu odniesienia, który kierowałby go prostą drogą ku spełnieniu. Po pierwsze z tego powodu, iż nie oferuje – jak poprzednie epoki – gotowych wzorów do przyjęcia, na jednostce spoczywa pełna odpowiedzialność za kierunek, w którym podąży. Po drugie, wielość dostępnych możliwości stawia ją w obliczu trudności wyboru odpowiedniej drogi; sytuacja staje się problematyczna szczególnie w perspektywie nieistnienia żadnych stałych punktów orientacyjnych, ułatwiających podjęcie decyzji. Ponadto zjawiska mające miejsce we współczesnej nam cywilizacji są na tyle nowe, że nie ze wszystkimi z nich człowiek oswoił się na tyle, by móc je w pełni kontrolować, dyskusyjna jest również kwestia, czy kiedykolwiek to nastąpi.

Faktem jest, że – jak wskazywał J. Ortega y Gasset – sama cywilizacja w miarę swojego rozwoju staje się coraz bardziej skomplikowana, a towarzyszące jej problemy coraz trudniejsze. „Rozwinięta cywilizacja to nic innego jak nagromadzenie się trudnych i zawiłych problemów. Dlatego też im większy jest jej postęp, w tym większym znajduje się ona niebezpieczeństwie. Życie jest coraz lepsze, ale nie ulega wątpliwości, że jest ono też coraz bardziej skomplikowane”³⁹. Zróżnicowanie jest źródłem swobody, która otwiera przed człowiekiem mnóstwo nowych możliwości, lecz nie ukazuje prostej drogi ich twórczego wykorzystywania, przeciwnie – zostaje okupiona szeregiem sprzeczności, konfliktów będących przyczyną wyobcowania jednostki i atomizacji społeczeństwa.

³⁷ Ibidem, s. 50.

³⁸ A. TOFFLER, *Szok przyszłości*, wyd. II, przeł. W. OSIATYŃSKI, E. RYSZKA, E. WOYDYŁŁO-OSIATYŃSKA, Poznań 1998, s. 234.

³⁹ J. ORTEGA Y GASSET, op. cit., s. 95.