

Edward Fiała

Od libido do idola : wokół "Rewizji psychoanalizy" Ericha Fromma

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (65), 115-129

2000

Artykuł został 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.

Roztrząsania i rozbior

Od libido do idola Wokół Rewizji psychoanalizy Ericha Fromma

W rozwoju psychoanalizy, której początki sięgają przełomowego dzieła Zygmunta Freuda *Die Traumdeutung. Über den Traum* z roku 1900, można obserwować bogatą dynamikę zjawisk, sporów i nurtów. W kolejnych dekadach zaznaczył się podział na psychoanalizę ortodoksyjną, czyli Freudowski styl uprawiania psychologii, i koncepcje dysydentów, jak np. Karola Gustawa Junga (psychologia analityczna) czy Alfreda Adlera (psychologia indywidualna). Stanowisko Fromma określa się jako analityczną psychologię społeczną.

Różnice między dysydentami a Freudem widać już w samym pojęciu *nieświadomości*. Dla Freuda nieświadomość jest przede wszystkim dominującą funkcją aparatu psychicznego jednostki pierwotnie samowystarczalne. To sfera ukryta przed okiem świadomości, ale potężna, irracjonalna, która składa się z energii libido, treści wypartych i treści tłumionych. W tzw. drugiej topice psychiki z roku 1932 Freud wyróżnił tu jeszcze trzy struktury, czyli *Id*, *Superego* i *Ego*, którym przypisał różny stopień świadomości – wyłączając *Id* jako żywioł całkowicie nieświadomy.

Nie wchodząc w szczegóły i pomijając koncepcje Junga, a także Adlera – wypada nam skupić się na definicji nieświadomości w ujęciu Fromma. Otóż mówi on o tzw. nieświadomości społecznej, która bezpośrednio relacjonuje jednostkę z kontekstem międzyludzkim. Jednocześnie amerykański psycholog odwołuje się do pism Freuda jako źródłowej inspiracji dla swojej perspektywy badawczej, co umiejętnie wydobywa Robert Saciuk, który *Rewizję psychoanalizy*¹ przełożył na język polski i zaopatrzył na końcu w informatywną notatkę o autorze, w której trafnie podkreśla Freudowski rodowód myśli Fromma, a mówiąc bardziej konkretnie – jego zakotwiczenie w twórczej inspiracji pracy ojca psychoanalizy, pt. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, w której czytamy:

^{1/} E. Fromm *Rewizja psychoanalizy*, przeł. R. Saciuk, Warszawa-Wrocław 1998.

Roztrząsania i rozbiory

W psychologicznym życiu jednostki nieodmiennie zawarty jest ktoś inny, zawarty jako model, jako obiekt, jako pomocnik, jako przeciwnik; a zatem psychologia indywidualna jest od samego początku – w tym rozszerzonym, ale całkowicie uzasadnionym sensie – równocześnie psychologią społeczną.²

Jest to intuicja nowa wobec głównego nurtu ortodoksyjnego freudyzmu, który ujmuje człowieka jako istotę „pierwotnie samowystarczalną i dopiero wtórnie odczuwającą potrzebę innych ludzi dla zaspokojenia swoich potrzeb instynktowych”³. Jak zatem myśl tę mógł wypowiedzieć sam twórca psychoanalizy, który konsekwentnie rozwinął swoją koncepcję psychologii indywidualnej, a nie – społecznej? Wydaje się, iż rzecz dotyka stylu wypowiedzi Freuda i zmiennego pulsu jego twórczych pomysłów, w których nietrudno znaleźć „rozryw między intencjami i deklaracjami autora, wyrażonymi *expressis verbis*, a faktyczną zawartością jego pism”⁴. I tak – jak sądzę – należałoby traktować cytowaną tezę Freuda, która nie zyskuje rozwinięcia w klasycznej psychoanalizie, ale staje się zaczynem analitycznej psychologii społecznej Fromma.

Jednak sam fakt szukania źródłowej inspiracji u Freuda pokazuje, że Fromm postrzega siebie odmiennie niż inni dysydenci. On chce być raczej kontynuatorem Freuda niż jego krytykiem, jakkolwiek nie szczędzi uwag krytycznych tym reje-strom teorii autora *Wstępu do psychoanalizy*, które akcentują libidinalną i mechaniczną wizję człowieka. Niemniej o psychoanalitycznej identyfikacji Fromma świadczy przede wszystkim zasadniczy korpus teorii Freuda, który badacz przyjmuje jako swoje dziedzictwo i definiuje w siedmiu punktach:

1. Człowiek jest w przeważającym stopniu determinowany przez popędy, które są zasadniczo irracjonalne – popędy wchodzą w konflikt z rozumem, z moralnymi standardami oraz ze standardami społeczeństwa.

2. Większości z tych popędów nie uświadamia on sobie. Swoje zachowanie tłumaczy przed sobą jako rezultat motywów racjonalnych (racjonalizacja), kiedy w istocie przez

^{2/} Robert Saciuk tłumaczy ten istotny dla myśli Freuda *passus* z przekładu angielskiego jego pism, a nie oryginału. Otóż w oryginale niemieckim zdanie to brzmi jak następujące: „Im Seelenleben des Einzelnen kommt ganz regelmäßig der Andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht und die Individualpsychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie in diesem erweiterten aber durchaus berechtigten Sinne” (S. Freud *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, w: tegoż *Gesammelte Werke*, t. 13, Frankfurt a/M 1976, s. 73. Chodzi nam szczególnie o słowo „Vorbild”, które zostało w przekładzie polskim – zapewne pod wpływem tekstu angielskiego – oddane jako „model”. A przecież „Vorbild” znaczy *de facto* bardziej w z ó r niż mało określony semantycznie m o d e l. Rzecz o tyle istotna, że pojęcie w z o r u zawiera w sobie o wiele silniejszy wydźwięk aksjologiczny, niż m o d e l, co nie może tu być czymś obojętnym.

^{3/} E. Fromm *Ucieczka od wolności*, przeł. A. i O. Ziemiłscy, Warszawa 1998, s. 268.

^{4/} Por. moją książkę pt. *Modele freudowskiej metody badania dzieła literackiego*, Lublin 1991, zwłaszcza s. 16-18.

Fiała Od libido do idola

cały czas działa, czuje i myśli zgodnie z nieświadomymi siłami, motywującymi jego zachowanie.

3. Jakakolwiek próba uświadamiania go o istnieniu i działaniu tych popędów napotyka energiczną obronę – mianowicie opór przyjmujący różne formy.

4. Pomijając jego konstytucjonalne wyposażenie, rozwój człowieka jest w dużym stopniu determinowany okolicznościami z jego dzieciństwa.

5. Nieświadome motywacje człowieka można rozpoznać, wyprowadzając je ze snów (tj. z ich interpretacji), z symptomów oraz nieintencjonalnych, drobnych zachowań.

6. Konflikty pomiędzy, z jednej strony, świadomym widzeniem świata przez człowieka, a z drugiej, nieświadomymi siłami motywacyjnymi – jeżeli te przekraczają pewien próg – mogą powodować zaburzenia psychiczne, tj. nerwice, neurotyczne cechy charakteru lub, ogólnie biorąc, rozprzestrzenianie się apatii, niepokoju, depresyjności itd.

7. Jeżeli nieświadome siły stają się świadome, pojawia się efekt najbardziej osobliwy – symptom zanika, następuje wzrost energii, a osoba zaczyna mocniej przeżywać wolność i radość.⁵

Te podstawowe odkrycia psychoanalizy klasycznej, zwanej także freudyzmem ortodoksyjnym, mają od lat trudny żywot, będąc przedmiotem ataków psychiatrów, psychologów i humanistów. „Najbardziej znane postaci w gronie tych buntowników – pisze Fromm – to Alfred Adler i Carl Gustaw Jung”⁶, których krytyczne sugestie w pewnej mierze uwzględnił Freud, ale oni nie mogli zgodzić się z jego podstawowym stanowiskiem. Adler nie był w stanie zrezygnować ze swojego powierzonego optymizmu, natomiast Jung, który reprezentował tradycję romantyczną – wcale nie próbował, jak Freud, ogarnąć i r r a c j o n a l n e g o i n i e ś w i a d o m e g o – świadomym rozumem!

Trzecią grupę dysydentów, do której Fromm zalicza samego siebie, nazwano „neofreudystami”, „kulturalistami” lub „rewizjonistami”. Głównymi reprezentantami tej grupy byli jeszcze H. S. Sullivan i K. Horney. W ten sposób doszliśmy do uświadomienia sobie pozycji badawczej autora *Rewizji psychoanalizy*. Pozostaje on więc zakorzeniony w tradycji psychoanalizy klasycznej jako tzw. neofreudysta, który w przeciwieństwie do freudystów – akcentuje dane kulturowe i społeczne:

Ale oczywiście nacisk ten był – spieszmy lojalnie dodać badacz – rozwinięciem społecznej orientacji myśli Freuda, która zawsze postrzegała człowieka w kontekście społecznym i przyznawała społeczeństwu podstawową rolę w procesie tłumienia.

Czy „zawsze”, pozostaje ewentualnym tematem do dyskusji, ale – co ważne – na tym tle Fromm prezentuje własny punkt widzenia wobec innych „rewizjonistów”:

Sullivan kładł mniejszy akcent na seksualność, a większy na unikanie niepokoju i poczucia niebezpieczeństwa. Horney akcentowała rolę niepokoju, lęków i nieadekwatności Ja idealnego. Zaproponowała również fundamentalne zmiany we Freudowskim ujęciu

^{5/} E. Fromm *Rewizja...*, s. 19.

^{6/} Tamże, s. 22.

Roztrząsania i rozbiory

psychologii kobiety. I w końcu – mówi o sobie autor *Ucieczki od wolności* – piszący te słowa, niezmiernie krytyczny wobec teorii libido, zaproponował własną teorię, w której centralną pozycję zajęły potrzeby zakorzenione w samych warunkach ludzkiej egzystencji.

I dalej:

Podkreślał rolę społeczeństwa, nie jako „kultury”, ale jako specyficznej struktury społecznej, ukształtowanej w zależności od sposobu produkcji oraz sił wytwórczych i akcentował znaczenie problematyki aksjologicznej i etycznej dla zrozumienia człowieka.⁷

W tym kontekście należałoby również sytuować Fromma koncepcję nieświadomości społecznej, która – inaczej niż np. zbiorowa nieświadomość Junga – wyrasta z klasycznego freudyizmu.

Zasięg rewizji psychoanalizy w ujęciu autora *O sztuce miłości* jest imponujący. Powiada on, że:

dialektyczna rewizja klasycznej Freudowskiej psychoanalizy powinna być kontynuowana w sześciu obszarach (płaszczyznach) – w teorii popędów, teorii nieświadomego, teorii społeczeństwa, teorii seksualności, teorii ciała i w psychoanalitycznej terapii.⁸

Szukając „wspólnych elementów” dla tych sześciu obszarów, Fromm, obok aspektu metodologicznego, wydobywa także a s p e k t a n t r o p o l o g i c z n y, który nas najbardziej interesuje. Naczelna teza badacza powtarza i rozwija sygnalizowane już intuicje:

Zamiast wyizolowanego i tylko wtórnie mającego charakter społeczny „człowieka-maszyny” wprowadzamy model człowieka, który jest przede wszystkim istotą społeczną i który i s t n i e j e tylko o tyle, o ile pozostaje w związkach z innymi, oraz którego uczucia i dążenia są zakorzenione w warunkach jego egzystencji.⁹

Przeciwstawiając się więc zbyt ekspansywnej teorii libido w klasycznej psychoanalizie, Fromm odkrywa nowy wektor egzystencji człowieka, który stanowi o jego naturze:

I s t o t ę c z ł o w i e k a – stwierdza on – s t a n o w i d y c h o t o m i a, która tkwi tylko w istocie ludzkiej. Polega ona na przeciwieństwie między b y c i e m w n a t u r z e wraz z podporządkowaniem się wszystkim jej prawom i jednoczesnym p r z e k r a c z a - n i e m n a t u r y, ponieważ człowiek, i tylko on, jest świadom siebie samego i swojego istnienia. Rzeczywiście, jest to jedyny przypadek w naturze, kiedy życie staje się świadome siebie samego.¹⁰

W serii przywołanych cytatów mogliśmy już zauważyć subtelne, aczkolwiek konsekwentne przesunięcie akcentu ze sfery l i b i d o, czyli energii biologicznych

^{7/} Tamże, s. 23.

^{8/} Tamże, s. 24.

^{9/} Tamże, s. 25.

^{10/} Tamże, s. 28.

Fiała Od libido do idola

i seksualnych, na sferę nieświadomych motywacji wywodzących się spoza bezpośredniej inspiracji *Id*. Rzecz ujawniła się także w siedmiopunktowej definicji osiągnięć psychoanalizy, w której Fromm używa terminu „popęd” tylko w pierwszych trzech punktach, podczas gdy w następnych – „popęd” ustępuje miejsca „nieświadomym motywacjom” i „nieuświadomianym” lub „nieświadomym siłom”.

Jest to istotna zmiana optyki, która, z jednej strony, oddaje sprawiedliwość ewolucji myśli samego Freuda – psychologia nieświadomości prowadziła go przecież do psychologii *ego*, co notabene w recepcji polskiej nie uzyskało jeszcze pełnego uznania, a z drugiej – rozwija i poszerza genialną tezę o istnieniu nieświadomości na pozalibidalne rejestry życia psychicznego. Fromm przewyżcza „libidalną gravitację” Freuda na rzecz interakcji społecznej, która ulega niestępano często „nieświadomym siłom”.

Co więcej, autor *Rewizji psychoanalizy* proponuje nową antropologię, w której istotą człowieka nie jest bezwiedne ciążenie ku nieświadomemu *Id*, czyli – chcąc nie chcąc – b y c i e w n a t u r z e, ale twórcza dychotomia, skłaniająca go jednocześnie do p r z e k r a c z a n i a n a t u r y. I na tym zdaje się polegać sedno dialektycznej rewizji freudyizmu, które jego twórca wyraził kiedyś w formule: T a m g d z i e j e s t I d, b ę d z i e E g o. Freud widział w tym motto dla metody wyzwalającej człowieka od irracjonalnych sił – nieświadome czyniąc świadomym. Metodę „wyzwalającego uświadamiania” podejmuje Fromm, ale na głębszym, egzystencjalnym poziomie, na którym przekraczanie natury okazuje się spontanicznym imperatywem ludzkiego istnienia! Bo samo istnienie świadomości *homo sapiens* wyznacza przekraczanie jego natury, a więc *libido*, *Id* – ku relacjom międzyludzkim i społecznym.

„Człowiek j a k o człowiek – stwierdza badacz – został wyrzucony z natury, a mimo to nadal jej podlega”. Jak przekracza on swoją naturę? Autor wskazuje na d u c h o w y wymiar człowieka:

Ogólnie mówiąc, są to „duchowe”, przekraczające ramy zwykłego biologicznego przeżycia, sposoby ucieczki od doświadczania nicości i chaosu, polegające na obraniu sobie przedmiotu czci i oddania; nie służące przeżyciu fizycznemu, lecz psychicznemu.

Jest to znamieny kierunek poszukiwań, który kulminuje w postaci wymownej definicji duchowości:

Duchowość to uczuciowe dążenia, plany, terminologia, idee dotyczące zachowań zmierzających do rozwiązania bolesnych strukturalnych sprzeczności wrodzonych ludzkiej sytuacji, przy pełnym udziale ludzkiej świadomości, w transcendencji.¹¹

Źródłem tych „bolesnych strukturalnych sprzeczności wrodzonych ludzkiej sytuacji” jest oczywiście ontologiczna dychotomia człowieka, która stanowi ustawiczne pole walki świadomości ku indywidualnemu celowi życia. W ten sposób

¹¹ Tamże, s. 29.

Roztrząsania i rozbiory

Fromm odwraca tradycyjnie biologiczny wektor dążeń jednostki ku perspektywie teologicznej i aksjologicznej, która zawiera w sobie także sens życia. Tym samym pojęcie popędu zyskuje zupełnie inne znaczenie.

W prezentowanym przeze mnie – stwierdza autor – zarysie teoretycznym najpotężniejsze ludzkie popędy nie są popędami służącymi ludzkiemu przeżyciu (w normalnej sytuacji, kiedy nic życiu nie zagraża), ale popędami, poprzez które człowiek próbuje znaleźć rozwiązanie dychotomii swojej egzystencji – mianowicie, znaleźć cel życia, jakim jest skierowanie energii w jednym kierunku, przekroczenie ramy własnej biologicznej, stojącej jedynie na straży przeżycia, egzystencji i nadać sens swojemu życiu.

Humanistyczny punkt widzenia Fromma zostaje poparty danymi klinicznymi i historycznymi, które dowodzą, że „dążenie do zaspokojenia li tylko potrzeb biologicznych powoduje w człowieku brak zadowolenia i czyni go skłonny do wielu psychicznych zaburzeń”¹². Zdumiewa jednak w tym personalistycznym kontekście termin „popęd”, który posiada wyraźnie libidalne konotacje. Czyżby problem przekładu? Na stronie 132 Robert Saciuk tłumaczy angielski termin *passionate strivings* jako popędy – czy trafnie? Jest to oczywiście delikatne zagadnienie fachowej terminologii, ale skoro rzecz wywołuje zakłócenia w rozumieniu wywodu – warto pokusić się o bliższą analizę słowa *striving*, które bynajmniej nie wskazuje bezpośrednio na sferę biologicznego *Id*. Tym bardziej że do tej analizy już zmusza inny fragment wypowiedzi tłumacza – także w notatce o Autorze:

W czasie badań nad grupami społecznymi Fromm dostrzegł ograniczoną wartość teorii libido, co doprowadziło go do odejścia od teorii instynktów Freuda, a przedmiotem swoich badań uczynił popędy. Właśnie one stały się głównym obszarem zainteresowań Fromma, gdyż stanowią, według niego, istotny czynnik motywujący myśli, uczucia i zachowania ludzi jako jednostek społecznych.¹³

Pierwsze zdanie cytatu, w którym przeciwstawia się pojęcia instynktu i popędu, brzmi jak tautologia. Kolejne zdanie wzmacnia tylko zamęt terminologiczny. Może zatem należałoby – jeśli i tu został w oryginale użyty ten sam termin – tłumaczyć *striving* jako d a ż e n i e, zmierzanie do celu itp.? Problem nie jest bagatelny, ponieważ dotyka fundamentów myśli Fromma, który dokonuje również rewizji koncepcji miłości Freuda, związanej z pojęciami l i b i d o i E r o s a. Zamiast słynnej opozycji między Erosem i Thanatosem wprowadza Fromm kategorie b i o f i l i i (miłość życia) i n e k r o f i l i i (miłość śmierci, rozkładu itp.) – jako dwie zasadnicze siły motywujące zachowania człowieka¹⁴. Mówi więc o „zasadniczych siłach motywujących”, a nie instynktach czy popędach. Nadto pojęcie biofilii jest o wiele szersze od pojęcia Erosa, który wyzwala kontekst libido.

^{12/} Tamże, s. 31.

^{13/} Tamże, s. 131.

^{14/} Por. tamże, s. 32.

Fiala Od libido do idola

Zresztą „cień libido” fatalnie zaważył na recepcji Freuda, ograniczając drastycznie jego pojęcie nieświadomości, które reinterpreteruje Fromm w kierunku refleksji s a m o p o z n a w c z e j!

Zrozumienie bowiem własnej nieświadomości i niemożność pogodzenia jej ze świadomym obrazem siebie samego – pisze on – jest właśnie tym odkryciem, które nadaje psychoanalizie znaczenie radykalnego przedsięwzięcia zmierzającego w kierunku nowych form odkrywania siebie i nowej formy szczerości.

Lecz – ubolewa badacz:

...niestety, modne stało się stosowanie pojęcia tłumienia wyłącznie do zjawisk seksualnych i do przekonania, że jeśli nie występuje tłumienie pragnień seksualnych, nieświadome staje się świadomym.

Jaki jest zatem prawdziwy obraz nieświadomego „ja”, które tłumimy i chętnie wypieramy do naszej nieświadomości? Wnikliwa autoanaliza psychologa uświadamia ograniczoną rolę l i b i d o, które tak długo było przeceniane – nie tyle zresztą przez „dojrzałego Freuda” na etapie psychologii *ego*, ile raczej przez freudystów, co prowadziło nawet do zarzutu „panseksualizmu” twórcy psychoanalizy. Z drugiej jednak strony, wgląd w siebie Fromma jako człowieka wprowadza go nie tylko w rejestry psychologiczne, ale i – ethosu egzystencjalnego:

Bez względu na wartość teorii libido – powiada on – Freud stworzył instrument do poznania siebie, który wykraczał daleko poza sferę seksualną, w kierunku obszaru nieświadomego. Ja, jako osoba, jestem chciwy, wylęknięty, narcystyczny, sadystyczny, masochistyczny, destruktywny, nieuczciwy i tak dalej, i tak dalej. Ale moja świadomość wszystkich tych cech została stłumiona.

Toteż sprowadzanie tej naturalnej – powiedzmy – „niegodziwości ontycznej” do „stłumionych seksualnych i erotycznych dążeń” okazać się może jeszcze jednym – może najbardziej wygodnym i chytrym – mechanizmem obronnym. Zwłaszcza „jeżeli uważam, że seksualność [...] jest dobra i nie powinna być ani tłumiona, ani wypierana”¹⁵.

W ten sposób Fromm demaskuje i odrzuca długą tradycję „libidalnego” redukcjonizmu myśli Freuda, interpretując jego odkrycie nieświadomości o wiele szerzej – na tle nie tylko psychologicznej, ale także aksjologicznej i etycznej kondycji ludzkiej. Jest to szczególnie obiecująca wizja antropologiczna, która rozwija coś, co było tylko w zarodku klasycznej psychoanalizy. Można by zatem mówić o nowej twórczej syntezie intuicji Freuda, które były tradycyjnie interpretowane w kierunku nieświadomych stłumień seksualności.

Zmiana optyki jest, doprawdy, rewolucyjna – człowiek z bytu seksualnego odzyskuje swoją egzystencjalną godność i rozpoznaje się w sytuacji dramatycznej wolności, która nie istnieje bez wyborów między dobrem i złem. Z istoty libidalnej sta-

^{15/} Tamże, s. 36.

Roztrząsania i rozbiory

je się również istotą aksjologiczną i teleologiczną! Następuje humanistyczna ekstrapolacja instrumentarium pojęciowego psychoanalizy: nieświadomość, tłumienie czy opór już nie tylko obsługują sferę l i b i d o, ale także przebogate rejestry indywidualnego zła!

Ja, jako osoba – powtórzmy za Frommem – jestem chciwy, wylękniony, narcystyczny, sadystyczny, masochistyczny, destruktywny, nieuczciwy i tak dalej i tak dalej. Ale moja świadomość wszystkich tych cech została stłumiona.

Nazwaliśmy tę skrywaną stronę natury ludzkiej – „niegodziwością ontyczną”. Można także inaczej, jak np. kruchość moralna... Tak czy owak, wgląd w siebie proponowany przez Fromma implikuje wyraźną antropologię, która nie postrzega człowieka optymistycznie i odsłania w nim złożone pokłady trwalej – mówiąc oględnie – niedoskonałości. Wydaje się jednak, że tę ontyczną niedoskonałość możemy bliżej zdefiniować, ponieważ takie pojęcia, jak: „chciwy”, „wylękniony”, „sadystyczny”, „masochistyczny”, „destruktywny” i „nieuczciwy” konotują świat etyki i ontologii. Odpowiadają więc na pytanie: Jaki jestem?

A odpowiedź ta jest dziwnie zbieżna z antropologią judeochrześcijańską, która w swojej diagnozie człowieka mówi także o jego kruchości, tak ontologicznej („wylękniony”), jak i moralnej („chciwy”, „nieuczciwy”, „destruktywny”), łącząc ją z pierwotnym zranieniem natury ludzkiej. Stan ten sprawia, że człowiek, choć chce czynić dobro, odkrywa w sobie ontyczną niezdolność do samodzielnej jego realizacji w obliczu przemożnych skłonności do zła. Stąd może bardziej należałoby tu mówić o tragizmie ontycznym niż „niegodziwości ontycznej” człowieka, jakkolwiek rzecz ma oba wymiary i została najgłębiej – jak sądzę – ukazana w liście św. Pawła do Rzymian:

Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. [Rz 7, 18-19]

Doprawdy zdumiewa, że ten fundamentalny wgląd w istotę natury ludzkiej jest tak rzadko uświadamiany i notorycznie spływany, żeby nie powiedzieć – fałszowany – rozmaitymi postaciami moralizmu o proveniencji nie tylko laickiej.

Ale moja świadomość wszystkich tych cech – powiada Fromm – została stłumiona, a my możemy to twierdzenie śmiało ekstrapolować na szerokie kręgi świadomości społecznej. Badacz jednak nie rozwija tego wątku, ponieważ jest wierny swojemu założeniu, że „dialektyczna rewizja psychoanalizy winna badać sprzeczności pomiędzy wcześniejszą a późniejszą teorią Freuda i poszukiwać nowych rozwiązań, do których rzeczywiście Freud mógł dojść sam, gdyby żył dłużej”¹⁶.

W tej perspektywie warto skupić się na punktach dojścia rozważań Fromma. Otóż, reformując teorię n i e ś w i a d o m e g o i s t ł u m i o n e g o, dochodzi on

¹⁶/ Tamże, s. 35.

Fiała Od libido do idola

do zagadnienia „fiksacji na idolach”, które wydaje się nam szczególnie interesujące.

Idol – definiuje psychoanalityk – to postać, na którą jednostka przeniosła swoją siłę i moc. Im bardziej wzrasta moc idola, tym bardziej człowiek zostaje odarty z własnej indywidualności. Ale tylko bycie w pobliżu idola pozwala mu na bycie z sobą samym. Idol, wytwór jego rąk i wyobraźni, staje nad i ponad nim i czyni go własnym więźniem. Idolatria, w rozumieniu proroków Starego Testamentu, jest zasadniczo tym samym, co „alienacja”.¹⁷

Idol funkcjonuje w n i e ś w i a d o m o ś c i s p o ł e c z n e j. Fromm rozważa idola w aspekcie psychologicznym, religijnym i społecznym. Podążając rutynowym tropem psychoanalityków, badacz wywodzi idola z sytuacji dzieciństwa człowieka:

Przeciętna osoba, niezależnie od swoich wczesnych związków z matką i ojcem, nosi w sobie głęboką tęsknotę do wiary we wszechmocną, wszechmądrą i wszechopiekunczą postać. Ale w postawie tej występuje coś więcej niż sama „wiara”. Istnieje również silna aktywna więź z owym „magicznym pomocnikiem”. Często określana jest ona mianem „nabożnego lęku” lub „miłości”, chociaż czasami nie nosi żadnej konkretnej nazwy. W swojej bierności, nasyceniu nadzieją i zaufaniem postawa ta przypomina przywiązanie dziecka do matki lub ojca.¹⁸

W związku z tym Fromm rozróżnia idole typu matczynego i ojcowskiego. Matka w roli idola byłaby uosobieniem bezwarunkowej miłości, a ojciec przyjmowałby w tej funkcji rolę patriarchy, którego miłość i opieka zależne są od posłuszeństwa wobec jego rozkazów. Stąd już tylko krok do kwestii Boga, którego psycholog najpierw interpretuje w kontekście Starego Testamentu. Mówi im, że bogowie pogańscy mieli dostarczać człowiekowi siły i wsparcia, a „praktyki religijne polegały zasadniczo na obłaskawianiu i zadowalaniu czczonych idoli”.

Ale nawet sam Bóg Biblii, choć ujmowany jako antyidol, jednak w praktyce był często przeżywany idolatrycznie:

...Bóg żydowski i Bóg chrześcijański byli przeżywani przez większość wyznawców jako idole, jako ucieleśnienie mocy, której pomoc i wsparcie można uzyskać poprzez modlitwy, odprawianie rytuałów itd.¹⁹

Działo się tak, choć „przez całą historię tych religii prowadzono walkę z idola-tryzowaniem Boga...”.

Problem idola to nie tylko jednak sprawa przeszłości czy religii:

^{17/} Tamże, s. 44.

^{18/} Tamże, s. 43.

^{19/} Tamże, s. 44.

Roztrząsania i rozbiory

Naród, klasa, rasa, państwo, ekonomia – oto nowi idole naszych czasów. Gdyby nie występowała potrzeba idoli – dowodzi „kulturalista” Fromm – nie potrafilibyśmy zrozumieć nasyceń silnymi emocjami takich społecznych zjawisk, jak racjonalizm, rasizm, imperializm czy „kult jednostki”.

I w tym kontekście dokonuje on rozróżnienia na idole publiczne i prywatne:

Ale potrzeba idoli istnieje nie tylko w sferze publicznej. Jeżeli przebijemy się przez powierzchwny zjawisk, a nawet i bez tego, można stwierdzić, że wielu ludzi ma również prywatnych „idoli”: swoje rodziny (czasami, jak w Japonii, uprawiające kult przodków), nauczyciela, szefa, aktora filmowego, drużynę piłkarską, lekarza i wiele innych postaci.

Co więcej:

I bez względu na to, czy idola można zobaczyć (choćby rzadko), czy też jest on tylko wytworem fantazji, osoba z nim związana nigdy nie czuje się osamotniona, nigdy nie czuje się pozbawiona opieki.²⁰

Słowem – w s z e c h o b e c n o ś ć i d o l a! Można by nawet mówić o *sui generis* „ideologii”²¹, to znaczy nauce „poświęconej badaniu wszelkich idoli oraz ich różnorodności w dziejach ludzkości”.

Powstaje w związku z tym pytanie, czy każdy człowiek podlega jakiemś idolowi. Nie znajdujemy w *Rewizji psychoanalizy* odpowiedzi wprost na to pytanie, ale z wywodu autora wynika, że wszyscy ludzie wykazują ukrytą potrzebę posiadania idola, która aktywizuje się w sprzyjających warunkach. Psychoanalitik łączy ujawnienie się „idolatrijnej namiętności” ze zjawiskiem tak powszechnym, jak „p r z e n i e s i e n i e”. Wiadomo, że Freud odkrył „przeniesienie” w pracy terapeutycznej z pacjentami. Zauważył on, że powstają między nim a pacjentem silne afektywne więzi, których nie wyjaśnia sama sytuacja psychoterapii. Nie lubił, kiedy różni pacjenci całymi godzinami „gapili się na niego”. Wkrótce jednak się zorientował, że wielu pacjentów ma nie tylko ogromnie wyidealizowany i nieprawdziwy jego obraz, ale i nawiązują z nim głębokie więzi emocjonalne, które często bardzo trudno zerwać, jak np. w przypadku zakochania. Taka spontaniczna zależność, a nawet poddanie się pacjenta terapii przypominało relację dziecka do rodziców. Pojawiało się więc niebezpieczeństwo infantylizacji pacjenta przez „Wielkiego Nieznajomego”. Jednak Freud szybko odkrył, że pacjent p r z e n o s i na niego wcześniejsze relacje ze swoją matką lub ojcem – i utrzymywanie go w stanie zależności afektywnej nie służy terapii. Należy mu bowiem uświadomić nieadekwatność jego postawy i obudzić w nim osobę dorosłą; czyli być życzliwym, aczkolwiek obiektywnym lustrem dla reakcji i zachowań pacjenta – bez osobistego zaangażowania. Następcy Freuda poszli w tym kierunku i zrezygnowali także z po-

^{20/} Tamże, s. 45.

^{21/} Myślę, że termin „ideologia”, którego używa tłumacz z cudzysłowie, zupełnie tu nie pasuje – przynajmniej w języku polskim.

Fiała Od libido do idola

zycji pacjenta na sofie w gabinecie psychoanalityka na rzecz dialogu twarzą w twarz. W ten sposób pacjent stawał się coraz bardziej partnerem poznawczym psychoanalityka.

Na kanwie związku idola z „przeniesieniem” Fromm stawia kapitalne pytanie:

Niezwykle istotnym problemem jest sposób interpretacji przeniesienia – czy ujmować je jako powtórzenie przeżyć dziecięcych, czy też raczej jako wszechobecne pragnienie idola?²²

Wiemy, że wektor interpretacji Freuda i freudystów podążał nieodmiennie ku „przeżyciom dziecięcym”. Stąd także słynna formuła, która głosiła, że „dziecko jest ojcem dorosłego”, co potęguje deterministyczny wydzźwięk klasycznej psychoanalizy. Otóż Fromm przełamuje tę tradycję, przekracza jakby Rubikon „infantylnego” redukcjonizmu i otwiera nową perspektywę rozumienia człowieka we współczesnej psychologii głębi. Badacz powołuje się na liczne dane kliniczne, które wskazują na brak jednoznacznej więzi między „przeniesieniem” a wcześniejszą fiksacją do matki lub ojca. To odkrycie prowadzi do częściowego zakwestionowania utrwalonego aksjomatu szkoły Freudowskiej:

Muszę tutaj podkreślić – stwierdza ostrożnie, ale z mocą autor – iż nie zamierzam sugerować nieobecności związku pomiędzy wcześniejszymi a późniejszymi przeżyciami. W rzeczywistości taki związek w wielu przypadkach można łatwo dostrzec. Jednak wystarczająco dużo wyjątków pozwala wysunąć sugestię, że związek taki nie musi być konieczny, a przeto wcześniej przytoczone założenie klasycznej psychoanalizy stanowi pewne uproszczenie.²³

Jest to więc istotna szczelina, która otwiera nowe możliwości interpretacyjne „przeniesienia” będącego – jak się zdaje – *spiritus movens* fiksacji na idolach. Alternatywę dla „przeżyć dziecięcych” stanowi interakcja społeczna, która staje się źródłem idoli tak publicznych, jak i prywatnych. Słowem, następuje znamienne przesunięcie akcentu z jednostkowej biografii psychicznej, w której centrum tkwiło wczesne dzieciństwo, na relacje międzyludzkie i wartości społeczne. Jeszcze inaczej – jednostka pierwotnie samowystarczalna i grawitująca do swego dzieciństwa przemienia się w jednostkę interakcyjną, której „przeniesienia” mają zakorzenienie nie tylko w fiksacjach z okresu dziecięcego, ale i zewnętrznym świecie społecznym!

W ten sposób – po egzystencjalnym poszerzeniu definicji *n i e ś w i a d o m e g o* – następuje bardzo znacząca ekstrapolacja pojęcia „przeniesienia”, które notabene także zdobywa piętno antropologiczne. Powołując się na głośną rozprawę Freuda, pt: *Przyszłość pewnego złudzenia* (1927), Fromm potwierdza doniosłość odkrycia „fenomenu przeniesienia”, który pokazuje, że ludzie z reguły czują się jak dzieci i dlatego tęsknią do silnej postaci, „której mogliby ufać i której mogliby się

^{22/} E. Fromm *Rewizja psychoanalizy...*, s. 49.

^{23/} Tamże, s. 49.

Roztrząsania i rozbiory

podporządkować”. Ale jednocześnie badacz zmienia ostateczną matrycę interpretacji tego zjawiska – z grawitacji ku dzieciństwu na specyfikę natury ludzkiej:

Jedyną różnicę między prezentowanym tutaj poglądem – powiada – a teorią klasyczną stanowi pogląd, że tęsknota ta niekoniecznie musi być – i nigdy nie jest wyłącznie – powtórzeniem dziecięcych przeżyć, ale jest raczej częścią „ludzkiej kondycji”.²⁴

Poszerzając zatem tak pojęcie *n i e ś w i a d o m e g o*, jak i *p r z e n i e s i e n i a*, przewyższa Fromm dogmaty wczesnej psychoanalizy i dość powszechny cień redukcjonizmu interpretacyjnego u freudystów, nie mówiąc już o swobodnej aplikacji tych idei przez rozmaitych humanistów. Badacz idzie jednak krok dalej, kiedy podejmuje kwestię powszechności idola, bo „zawsze znajdują się wyjątkowe jednostki, które wydają się wolne od tego typu tęsknoty za idolem”. W związku z tym stawia pytanie: „jakie warunki sprzyjają nieujawnianiu się potrzeby idoli”²⁵.

Oba jednak sformułowania sugerują, iż stwierdzona wcześniej uniwersalna potrzeba idola może się w wyjątkowych okolicznościach nie ujawnić, co w niczym przecież nie podważa jej realnego istnienia! Wywód autora obfituje w interesujące spostrzeżenia i refleksje wokół wielkich „antydolatorów”, którzy „z pewnością istnieli i [...] wywierali wpływ na bieg historii”. Jest to, oczywiście, tylko historyczna hipoteza, ale poparta takimi postaciami, jak: Budda, Izaak, Sokrates, Jezus, Mistrz Eckhart, Paracelsus, Boehme, Spinoza, Goethe, Marks, Schweitzer i „wielu innych”.

Wyjątki potwierdzają regułę, ale warto jeszcze przywołać wewnętrzny portret tych indywidualności, który kreśli Fromm:

Wszyscy oni byli „oświeceni”, potrafili postrzegać świat takim, jaki jest, i nie bali się, wiedzieli, że człowiek może być wolny, jeżeli będzie w pełni ludzki.

I dalej:

Niektórzy wyrażali swoją wiarę w kategoriach teistycznych, inni nie. Ale dla tych pierwszych Bóg nigdy nie był idolem [...]. Oni widzieli prawdę i prawda uczyniła ich wolnymi.²⁶

I chociaż nie wszystkie z tych imion i nazwisk mają ten sam ciężar gatunkowy, to przecież problem został jasno postawiony. Chodzi o pełną wolność i niezależność indywidualną, która jest czymś rzadkim i którą autor wiąże z osobistym „oświeceniem”. Ale nawet wymienione wybitne postaci nie wydają się całkowicie wolne od potrzeby idolatrii, jakkolwiek u takich osób – twierdzi Fromm – „potrzeba idolatrii oraz ich potencjalna moc do nawiązywania «przeniesionych» więzi są nieznaczne”.

^{24/} Tamże, s. 51.

^{25/} Tamże, s. 52.

^{26/} Tamże.

Fiala Od libido do idola

Można zatem przyjąć, że każdy człowiek pozostaje – w mniejszym lub w i ę k - s z y m stopniu – w k r ę g u i d o l a ! Jest w nim głęboka potrzeba idolatrii, która z reguły się ujawnia, chyba że mamy do czynienia z jednostką wyjątkową, dla której życie to „nieustanny proces powiększania królestwa wolności i brak idolatrii”²⁷. Problem idola czy idolatrii wskazywałby więc na fundamentalny rejestr „ludzkiej kondycji”.

W interpretacji tego zjawiska autor *Ucieczki od wolności* przypisuje – obok konstytucji jednostki i jej przeżyć z dzieciństwa – decydującą rolę warunkom społecznym, co stanowi istotne *novum* na tle klasycznej teorii. W związku z tym wprowadza on w miejsce kategorii *libido* i *Ego*, które nie potrafią wyjaśnić „współcześnie wiele ludzkich przeżyć” – pojęcie „filtru społecznego”. „Filtr” ten, na który składają się język, logika oraz normy kulturowe, prowadzi do nowej i kluczowej dla Fromma kategorii w postaci wspomnianej już n i e ś w i a d o m o ś c i s p o ł e c z n e j²⁸:

Jest [filtr – E. F.] specyficzny dla każdej kultury i determinuje „nieświadomość społeczną”, która z kolei w sposób rygorystyczny chroniona jest przed uświadomieniem, ponieważ tłumienie pewnych impulsów czy idei odgrywa bardzo realną rolę w funkcjonowaniu społeczeństwa. Cały aparat kulturowy służy zatem temu, by zachować nieświadomości społeczną w nietkniętym stanie. Tłumienie indywidualne, powodowane szczególnie przeżyciami jednostki, wydaje się mieć w porównaniu z nim charakter marginalny [...].²⁹

Następuje więc uderzająca zmiana akcentu z indywidualnego aparatu psychicznego (*Id*, *Superego* i *Ego*) na realność presji społecznych. Człowiek klasycznej psychoanalizy funkcjonuje w cieniu osobistego *libido*, natomiast człowiek w świetle rewizji psychoanalizy Fromma – istnieje w perspektywie *idola* jako elementu nieświadomości społecznej. *Idol* i jego – zwykle nieświadome – wyznawanie, czyli *idolatria*, to konsekwencja *przeniesienia*, ale wcale nie musi się ona koniecznie wiązać z fiksacją na ojcu lub matce. Znowu dochodzi tu do głosu szersza rzeczywistość społeczna, która uaktywnia wszelkie możliwe idole publiczne i prywatne. Przywoływane już zjawisko „kultu jednostki” pokazuje znakomicie najbardziej oczywiste idole polityczne, jak np. Hitlera czy Stalina. Na antypodach tych „ohydnych demagogów”, którzy jednak pociągnęli za sobą miliony ludzi, jest mnóstwo idoli prywatnych, np. szef, nauczyciel, aktor filmowy czy partner życiowy, jak również możliwe są idole będące „wytworem fantazji”.

^{27/} Tamże, s. 53.

^{28/} Fromm podkreśla odmiennosć tego pojęcia od Jungowskiej *nieświadomości zbiorowej*, pisząc: „Nie trzeba tu oczywiście dodawać, że użyty termin *nieświadomość społeczna* nie ma nic wspólnego z *nieświadomością zbiorową* Junga; pierwszy dotyczy struktury społecznej, drugi – archaicznych dążeń wspólnych dla wszystkich ludzi” (s. 55-56).

^{29/} Tamże, s. 55.

Roztrząsania i rozbiory

Słowem – potencjalnie wszystko, co stwarza subiektywny azyl bezpieczeństwa i samorealizacji.

Wspomniani wielcy „antydolatorzy” zdają się tylko potwierdzać powszechność idolatrii, ponieważ – stwierdza badacz – ani „kapitalistyczne”, ani „komunistyczne” wysoce uprzemysłowane społeczeństwa nie prowadzą do zaniku idolatrycznych uczuć. Wręcz odwrotnie, one je wzmagają³⁰.

Fromm próbuje nawet opisać warunki społeczne, które by chroniły ludzi od „idolatrycznych postaw”. Ale czy nie brzmi to jak jeszcze jedna utopia?

Nietrudno te warunki opisać. Wśród najważniejszych należy wymienić brak wyzysku (i płynącą stąd nieobecność potrzeby zamącania umysłu ideologiami usprawiedliwiającymi ten stan rzeczy), stworzenie każdemu człowiekowi życia wolnego od jawnych i ukrytych sił i manipulacji działających od wczesnego dzieciństwa oraz pobudzanie rozwoju wszystkich zdolności człowieka.

I dalej:

Bogactwo i wysoki stopień konsumpcji nie mają nic wspólnego z wolnością i niezależnością.³¹

Jakże znamienne słowa! Czyżby więc człowiek był skazany na idola i idolatrię we współczesnym społeczeństwie, które nie jest w stanie wyrzec się ani wyzysku, ani ideologii, ani manipulacji? A czy kiedyś mogło się tego wszystkiego skutecznie wyrzec? Ponadto rozłączność konsumpcji i wolności wydaje się szczególnie znacząca. W ten sposób Fromm dotyka głębokiej rzeczywistości ducha indywidualnego, który bezwiednie ulegając presjom nieświadomości społecznej, sam siebie – „dobrowolnie” – oddaje pod władzę „ukrytych sił” idolatrycznych.

Nieświadomość społeczna owocuje więc ostatecznie f a ł s z y w ą ś w i a d o m o ś c i ą, którą badacz określa jako fakt, „iż pojmujemy siebie, innych oraz różne sytuacje w zniekształcony (fałszywy) «sposób» i że jesteśmy nieświadomi tego, czym one są w rzeczywistości albo, mówiąc dokładniej, czym w rzeczywistości nie są”³².

Tak otrzymujemy obraz człowieka współczesnego, który jest człowiekiem zdeorientowanym, wydanym na łaskę swoich wewnętrznych potrzeb i wpływów społecznych...

Na tym tle dochodzi Fromm do odmiennej, niż klasyczna, wizji p r a w d y.

Nieświadomość – powiada – jest tożsama z nieuświadomianiem sobie prawdy; uświadomianie nieświadomego oznacza odkrywanie prawdy, w związku z tym mówi on o dynamicznym pojęciu prawdy, przy którym prawda jest „procesem pozbywania się iluzji, rozpoznawaniem, czym dany obiekt n i e j e s t. Prawda nie jest ostatecznym stwierdzeniem czegoś, lecz krokiem w kierunku odkłamania.

^{30/} Tamże, s. 53.

^{31/} Tamże.

^{32/} Tamże, s. 57.

Fiała Od libido do idola

Czyli:

Uświadamianie nieświadomego staje się zasadniczym elementem poszukiwania prawdy, wykształcenia, procesem pozbywania się ułudy.³³

Podsumowując, możemy stwierdzić, że dialektyczna rewizja psychoanalizy w ujęciu Fromma stanowi krytyczne i twórcze przewartościowanie klasycznej teorii Freuda w kierunku interakcji międzyludzkiej i społecznej. Jest to przewartościowanie, które prowadzi do ważnych konsekwencji antropologicznych. A ujmując rzecz dokładniej, można podkreślić, że Fromm:

1. podejmuje i pogłębia podstawowe intuicje badawcze ojca psychologii głębi, które wyraziły się w odkryciu nieświadomego i przeniesienia.

2. rozwija perspektywę interpersonalną, która przekracza libidalny redukcjonizm w rozumieniu człowieka.

3. stwierdza, że jednostka przewycięża swoje przeżycia dziecięce i fiksa cję na matce i ojcu, relacjonując się także do Innego jako „wzoru, obiektu, pomocnika i przeciwnika”.

4. proponuje koncepcję antropologiczną, w której człowiek jest w naturze a jednocześnie przekracza naturę, czyli *libido*, *Id* – inspirowany swoją duchowością, i szuka sobie „przedmiotu czci i oddania, nie służącego przeżyciu fizycznemu, lecz psychicznemu”.

5. wprowadza obok tradycyjnych terminów *libido* i *Ego* – kategorię nieświadomości społecznej, która generuje fałszywą świadomość.

6. odkrywa, że jednostka przez własne potrzeby i fałszywą świadomość społeczną jest uwikłana w rzeczywistość idola i idolatrii (aksjologiczny aspekt osobistego przeniesienia).

7. wysuwa dynamiczną definicję prawdy jako procesu uświadamiania nieświadomego, czyli pozbywania się iluzji, tak w odniesieniu do rzeczywistości zewnętrznej, jak i wewnętrznego obrazu samego siebie (kruchosc ontyczna i moralna człowieka).

Puentując przeprowadzone rozważania, możemy zatem stwierdzić, że istotę reformy psychoanalizy w ujęciu Fromma stanowi twórcze przekroczenie słynnej logiki „romansu rodzinnego” ku nowej – i o wiele płodniejszej humanistycznie – perspektywie „romansu z idolem”!

Edward FIAŁA

^{33/} Tamże, s. 58.