

ERICH FROMM O WOLNOŚCI

Dlaczego jednak należy dokonywać takiego zestawienia lekturowego przy omawianiu kategorii wolności? Co mają ze sobą wspólnego – to znaczy: w sensie istotnym, zasadniczym – wolność ludzka i miłość; naturalnie, poza tym oczywistym skądinąd faktem, że należą na ogół – przynajmniej w codziennych przekonaniach i deklaracjach ludzi – do najbardziej pożądanых wartości życia ludzkiego.

A jednak – i to właśnie w rozumieniu Ericha Fromma – obie kategorie podstawowe życia ludzkiego ściśle się ze sobą łączą: zrozumienie ostatecznych sedna i podstaw wolności ludzkiej ma się bowiem uzyskiwać poprzez zrozumienie sedna i podstaw miłości, jako zjawiska swoiście ludzkiego. Motyw główny książki *Ucieczka od wolności*, w której Frommowska kategoria wolności została rozwinięta w sposób najbardziej wszechstronny, daje się bowiem ująć zwięźle w sposób następujący: „Człowiek, zdobywając coraz więcej wolności w sensie wyzwalania się z pierwotnej tożsamości z naturą i wyodrębniając się jako jednostka, staje wobec konieczności wyboru: albo zespoli się ze światem w spontanicznym akcie miłości i twórczej pracy, albo będzie szukał bezpieczeństwa

w takiej więzi ze światem, która oznacza utratę wolności i dezintegrację osobowości własnej”¹

Podstawę takiej interpretacji obu centralnych kategorii świata wartości ludzkich stanowi zaś krytyczne rozwinięcie przez Fromma Freudowskiej koncepcji psychoanalitycznej, co się dotyczy pojmowania natury człowieka. Pewne elementy tej krytyki przedstawię w trakcie dalszych rozważań.

Wyjdźmy jednak na początek od Frommowskiej charakterystyki zjawiska wolności ludzkiej. Otóż Fromm traktuje wolność ludzką jako pewne zjawisko historyczne. W różnych epokach dziejowych i kulturowych przy-

brało to zjawisko różne postaci, jakkolwiek daje się zarazem zauważyć jej wyraźnie określona tendencja rozwojowa. Fromma interesuje przede wszystkim rozumienie i realizacja wolności ludzkiej w dobie współczesnej – szczególnie w kontekście XX-wiecznych totalitaryzmów, na czele z hitlerowskim nazizmem i stalinizmem. Jego najgłębszą potrzebą w tym kontekście historycznym staje się zrozumienie tego zdumiewającego zjawiska, iż tak ogromne poszerzenie wolności jednostki ludzkiej, jakie daje się zrealizować w

**Erich Fromm
(1900–1980)
to głośny w swoim czasie
i znany do dzisiaj filozof
i psycholog. Do najbardziej
znanych jego książek
należą m.in.: *Ucieczka od
wolności (Escape from
Freedom)*, opublikowana
w 1941 r., oraz *O sztuce mi-
łości (The Art of Loving)*,
opublikowana w 1956 r.**

świecie współczesnym, niejako nieuchronnie splata się z tendencją dokładnie przeciwną: ucieczką od owej – omal nieograniczonej – wolności, opartą wręcz na – jak gdyby najgłębszej – potrzebie bycia zniewolonym przez kogoś. W tym właśnie fakcie Fromm dopatruje się i wręcz niejako widzi sedno totalitaryzmów współczesnych.

We Frommowskim ujęciu zagadnienia wolności ludzkiej występuje jednak pewna niepokojąca cecha teoretyczna i metodologiczna. Jest nią daleko idące zawężenie historyczne ram materiałowych, w oparciu o które precyzowana jest przez Fromma kategoria wolności. W gruncie rzeczy, jest to ograniczenie prawie wyłącznie do współczesności, na dodatek tylko XX-wiecznej, i to głównie tylko z pierwszej połowy XX wieku, jak też z terenu kulturowego pewnych społeczeństw zachodnich. Wprawdzie Fromm uwzględnia też dodatkowo okres nowożytny, ale tylko i wyłącznie pod wskazanym właśnie wąskim kątem historycznym, tj. o ile pomaga mu to rozwinąć jego własną koncepcję pojmowania wolności, ześrodkowaną na owym radykalnym fakcie wyrzekania się wolności przez ludzi akceptujących entuzjastycznie totalitaryzm, ale przecież w pewnych tylko społeczeństwach i w pewnym szczególnym momencie historycznym. Na takim gruncie trudno jest ukuć w pełni uniwersalną kategorię wolności, możliwą do akceptacji w szerszym aspekcie historycznym i społecznym.

Nasuwa się bowiem pytanie, brzmiające na pozór bardzo dziwnie: Czyżby nie było w ogóle wolności ludzkiej w epoce starożytnej i średniowiecznej? Czyżby sam termin „wolność” nie miał przez ponad dwa tysiące lat kultury europejskiej, tj. do początków nowożytności, żadnego istotnego,

a przynajmniej wyraźnego określenia, godnego zwrócenia nań uwagi? O pierwszej ze wskazanych epok, tj. o starożytności, praktycznie filozof nie pisze, a o drugiej, tj. o średniowieczu – pisze jedynie z perspektywy Odrodzenia, jako źródła nowożytnej i współczesnej koncepcji wolności².

Kształtowanie się pierwotne pojęcia wolności ludzkiej zostało potraktowane przez Fromma w sposób skrajnie ahistoryczny: tj. w sposób spekulatywnie – psychologiczny³. Posługując się obrazowo analogią biologiczną, można by powiedzieć, iż – wedle Fromma – kategoria wolności kształtuje się w ludzkim myśleniu i działaniu jedynie w toku indywidualnej „ontogenezy”, a nie historycznej „filogenezy”.

Wyrazem skrajnym ześrodkowania uwagi przez Fromma przy precyzowaniu kategorii wolności ludzkiej na wąsko ujętych zagadnieniach współczesnych jest m.in. ten fakt, iż cały odrębny rozdział *Ucieczki od wolności* poświęca się specjalnie „psychologii hitlerizmu”⁴. Byłoby to w pełni zrozumiałe z punktu widzenia dążenia do opisu dramatyczności zjawisk historycznych XX wieku, ale nie w płaszczyźnie rozważań i uogólnień teoretycznych i filozoficznych w zakresie tak centralnych pojęć całej w ogóle historii i kultury ludzkiej, jakim jest kategoria wolności.

Czym wobec tego jest wolność w ujęciu proponowanym przez Fromma?

Otóż w jego przekonaniu wstępem do wolności właściwej, cechującej dopiero człowieka współczesnego, miało być nowożytne „obalanie dominacji zewnętrznej” w różnych jej postaciach – Fromm twierdzi wręcz, że „(...) rdzeń nowożytnej historii Europy i Ameryki stanowią próby zerwania politycznych, ekonomicznych i duchowych pęt krępujących ludzi.”⁵

W ramach tak wąskiej perspektywy badawczej okazało się, iż wiek XX rozwiął związane z tym faktem naiwne wierzenia, że taka wolność zewnętrzna jest nie tylko konieczna, ale że zarazem w pełni wystarcza do zagwarantowania wolności jednostki, jako pełnej i właściwej postaci wolności ludzkiej w ogóle. W tej sytuacji, szaleństwa totalitaryzmu, szczególnie hitlerowsko-nazistowskiego, popełniane nie tylko – i nie tyle nawet – przez samych przywódców, ile przede wszystkim przez ich podwładnych, których „miliony [...] z tym samym zapalem wyrzekły się wolności, z jakim ich ojcowie o nią walczyli”⁶, nasunęły Frommowi myśl, że sedno wolności ludzkiej musi tkwić w samej psychologiczno-społecznej naturze człowieka.

Działając w tak historycznie zawężonej perspektywie realnej, Fromm, dla wyjaśnienia natury wolności ludzkiej w ogóle, przywołał na pomoc psychoanalityczną koncepcję Freuda, znacznie jednak zmodyfikowaną. Fromm przechodzi mianowicie od wąsko-psychologicznej i mocno zbiologizowanej psychoanalitycznej koncepcji Freuda do koncepcji szerszej, noszącej charakter socjologiczno-kulturowy, tj. do psychologii społecznej:

„W przeciwieństwie do punktu widzenia Freuda analiza przedstawiona w niniejszej książce [tj. w *Ucieczce od wolności* – DS] opiera się na założeniu, że kluczowym problemem psychologii jest specyficzny rodzaj powiązania jednostki ze światem, a nie zaspokojenie czy też niezaspokojenie tej czy innej instynktowej potrzeby samej w sobie; z kolei opieramy się na założeniu, że związki człowieka ze społeczeństwem nie są statyczne. Nie jest bowiem tak, jak gdybyśmy z jednej strony mieli jednostkę obdarzoną przez naturę określonymi popędami, a z drugiej — społeczeństwo jako coś odrębnego, zaspo-

kajającego albo frustrującego owe wrodzone skłonności jednostki. I choć istnieją pewne potrzeby właściwe każdemu człowiekowi, takie jak głód, pragnienie czy pociąg płciowy, to jednak dążenia, które stanowią o odmienności ludzkich charakterów, takie jak miłość i nienawiść, żądza władzy i potrzeba podporządkowania się, upajanie się rozkoszą zmysłową i strach przed nią – wszystko to jest wytworem procesu społecznego. Najpiękniejsze i najohydniejsze inklinacje człowieka nie są elementami niezmiennymi i raz na zawsze danej biologicznie natury ludzkiej, lecz wynikiem procesu społecznego, który stwarza człowieka. Innymi słowy, społeczeństwo pełni nie tylko funkcję represyjną – chociaż pełni ją także – lecz również i twórczą. Natura człowieka, jego pasje i lęki są dziełem kultury; w ostatecznym rachunku sam człowiek jest najwyższym wytworem i osiągnięciem ciągłego ludzkiego wysiłku, którego zapis nazywamy historią. [...] Przedstawiony w niniejszej książce punkt widzenia tym różni się od poglądów Freuda, że stanowczo przeciwstawia się interpretacji historii jako sił psychicznych, które same w sobie nie byłyby uwarunkowane społecznie. Równie stanowczo przeciwstawia się teoriom, które lekceważą rolę czynnika ludzkiego jako jednego z dynamicznych elementów w procesie społecznym. Krytycyzm ten zwraca się nie tylko przeciw tym teoriom socjologicznym, które wyraźnie chcą wyeliminować z socjologii problematykę psychologiczną (Emil Durkheim i jego szkoła), ale także przeciw teoriom mniej lub bardziej zabarwionym psychologią behawiorystyczną. Wszystkie te teorie zakładają, że natura ludzka nie jest sama w sobie dynamiczna i że zmiany psychologiczne należy rozumieć jedynie jako rozwój nowych „nawyków” w wyniku adaptacji do nowych wzorów kulturowych. Teorie te, chociaż uwzględniają

czynnik psychologiczny, redukują go zarazem do roli odbicia wzorów kulturowych. Tylko psychologia dynamiczna, której fundamenty zostały położone przez Freuda, może posunąć się dalej, poza czczy werbalizm. Jakkolwiek nie istnieje niezmienna natura ludzka, nie można uważać tej natury za coś nieskończenie rozciągliwego i zdolnego przystosować się do każdych warunków bez rozwinięcia własnej psychologicznej dynamiki. Chociaż natura ludzka jest wytworem ewolucji historycznej, tkwią w niej pewne wrodzone mechanizmy i prawidłowości, których odkrywanie stanowi zadanie psychologii.”⁷

Czym zatem jest wolność ludzka, pojmowana w swej najpełniejszej postaci jako wolność jednostki? – patrząc na to z perspektywy Frommowskiej psychologii społecznej. Otóż jak się okazuje, wolność ludzka jest wytworem dynamicznie pojmowanej natury ludzkiej, determinowanej w swym rozwoju przez dwa typy czynników równie koniecznych, bo z niej nieusuwalnych. Jedne mają charakter cielesny i tkwią korzeniami w fizjologicznej strukturze człowieka, inne jednak mają charakter wybitnie duchowy i wyrażają wymiary najsubtelniejsze natury ludzkiej: „Spośród różnych czynników natury ludzkiej nie tylko fizjologicznie uwarunkowane potrzeby [tj. głód, pragnienie, potrzeba snu itp. – DS] mają charakter imperatywny. Jest jeszcze inny czynnik równie wszechwładny, choć nie zakorzeniony w procesach cielesnych, lecz w tym, co stanowi samą istotę ludzkiego sposobu i praktyki życia: potrzeba związania ze światem zewnętrznym, pragnienie uniknięcia samotności. Poczucie kompletnego osamotnienia i izolacji prowadzi do psychicznej dezintegracji dokładnie tak samo, jak zagłodzenie prowadzi do śmierci. Owo powiązanie z innymi nie jest

identyczne z kontaktem fizycznym. Jednostka może pozostawać przez wiele lat sama w sensie fizycznym, a jednak może czuć się związana z ideami i wartościami, a przynajmniej wzorami społecznymi, które dają jej poczucie wspólnoty i „przynależności”. Z drugiej strony, może żyć pośród ludzi, a mimo to doznawać uczucia kompletnej izolacji; w wyniku czego – o ile przekroczy to pewną granicę – dochodzi się do obłędu w postaci zaburzeń schizofrenicznych. Ten brak związania z wartościami, symbolami i wzorami możemy nazwać samotnością moralną, stwierdzając zarazem, że owa moralna samotność jest równie nieznosna jak osamotnienie fizyczne; albo, mówiąc inaczej, że fizyczna samotność staje się nie do zniesienia tylko wtedy, jeżeli wynika z niej samotność moralna. Duchowe związanie się ze światem może przybierać wiele form; mnich w swej celi, który wierzy w Boga, i więzień polityczny trzymany w odosobnieniu, który czuje się zjednoczony ze swymi towarzyszami broni, nie są moralnie samotni. Nie jest nim też angielski dżentelmen, który w najbardziej egzotycznym otoczeniu nosi smoking, ani drobnomieszczanin, który – chociaż gruntownie odizolowany od swoich bliźnich – czuje się zjednoczony ze swoim narodem lub jego symboliką. Rodzaj związania ze światem bywa czasem szlachetny, a czasem trywialny; jednak poczucie związania z najnędniejszym choćby wzorem jest nieporównywalnie lepsze od pozostawiania w samotności. Religia i nacjonalizm, tak jak obyczaje i jakiekolwiek wierzenia, choćby niedorzeczne i poniżające byleby sprzęgały jednostkę z innymi, są ucieczką przed tym, czego człowiek boi się najbardziej, przed izolacją.”⁸

Frommowskie rozumienie potrzeby rezonansu uczuciowego z innymi ludźmi nie kryje jednak w sobie bynajmniej niczego

tajemniczego. Fromm wskazuje wprost, gdzie – jego zdaniem – należy szukać wyjaśnienia owej potrzeby: „Po pierwsze, ludzie nie mogą żyć bez swego rodzaju kooperacji z innymi. W każdej ze znanych nam kultur człowiek, jeśli chce żyć, musi współpracować z innymi, czy to w obronie własnej przed wrogami lub niebezpieczeństwami przyrody, czy też aby pracować i produkować.”⁹ Ten Frommowski argument wydaje się jednak mocno przesadzony. Bowiem przykład Robinsona Crusoe, któremu dopiero od pewnego czasu towarzyszył Piętaszek, nie dowodzi tego, iż bez Piętaszka Robinson nie tylko wpadłby prawdopodobnie w obłęd, lecz po prostu by zginął.

Można się natomiast w zasadzie zgodzić, tej potrzeby pomocy drugich szczególnie ostro doświadcza każdy człowiek w dzieciństwie. Jest bowiem z pewnością tak, iż wobec faktycznej niesamodzielności w zakresie decydujących funkcji życiowych komunikowanie się z innymi jest dla dziecka sprawą życia i śmierci. Nie ulega przy tym wątpliwości, że możliwość pozostania bez opieki bywa bezwzględnie najpoważniejszym zagrożeniem całej egzystencji dziecka.

Fromm widział jednak także głębiej źródła mocnej potrzeby stowarzyszania się z innymi: „Jest jednak jeszcze inny czynnik, który powoduje, że potrzeba „przynależenia” staje się tak zniewalająca: istnienie subiektywnej świadomości, owej zdolności myślenia, dzięki której człowiek jest świadom samego siebie jako jednostki wyodrębnionej i różnej od przyrody i innych ludzi. Chociaż różny bywa stopień tej świadomości [...], jej obecność stawia człowieka wobec problemu będącego specyficznym ludzkim problemem: dzięki świadomości samego siebie jako czegoś

odrębnego od przyrody i innych ludzi, dzięki świadomości – choćby bardzo mglistej – śmierci, choroby, starzenia się, człowiek nieuchronnie musi odczuwać swą znikomość i małość w porównaniu z wszechświatem i tymi wszystkimi, którzy nie są „nim”. Gdyby nigdzie nie przynależał, gdyby życie jego nie miało żadnego znaczenia ani celu, czułby się jak pyłec, unicestwiający własną znikomością. Nie byłby zdolny związać się z żadnym systemem, który by nadał znaczenie i cel jego życiu; byłby pełen wątpliwości, które prawdopodobnie sparaliżowałyby jego zdolność działania – czyli życia.”¹⁰

Ujmując sumarycznie to, co dotyczy ogólnego pojmowania problemów psychologii społecznej, Fromm dąży do wykazania, iż natura ludzka, z jednej strony, nie jest czymś sztywnym, lecz podlega zmianie. Nie jest zatem np. biologicznie daną wrodzoną i niezmienną sumą wszelkich popędów, ani też nie jest bezdusznym odbiciem wzorów kulturowych, do których gładko się adaptuje. Fromm postrzega naturę ludzką jako wytwór ludzkiej ewolucji. Jednakże, z drugiej strony, naturą ludzką rządzą także określone mechanizmy i prawa. Pewne czynniki są w niej trwałe i niezmiennie – Fromm zalicza do nich, jak to już wspominałem: „konieczność zaspokojenia fizjologicznie uwarunkowanych popędów i potrzebę unikania izolacji i moralnego osamotnienia”.

W związku z tym, filozof stara się wykazać, że jednostka zmuszona jest do przyjęcia sposobu życia wynikłego z systemu produkcji i dystrybucji właściwych danemu społeczeństwu, co pociąga za sobą bardzo ważne konsekwencje. W tej bowiem sytuacji: „W procesie dynamicznego przystosowania do kultury narastają potężne dążności i pragnienia, które stają się

motywami działań i uczuć człowieka. Bez względu na to, czy jednostka jest czy nie jest świadoma tych dążeń, są one potężne i z chwilą, kiedy się rozwinęły, wymagają zaspokojenia. Ich potęga skutecznie wpływa na kształtowanie się procesów społecznych.”¹¹

Fromm pokazuje potem bardzo szczegółowo, jak czynniki ekonomiczne, psychologiczne i ideologiczne oddziałują na siebie wzajemnie i jaki ogólny wniosek można z tego oddziaływania wysnuć, szczególnie w toku analizy reformacji i faszyzmu. To właśnie owe rozważania szczegółowe skłaniają ostatecznie myśliciela do skupienia się w analizie kategorii wolności ludzkiej wokół wskazanego już głównego motywu, że człowiek, zdobywając coraz więcej wolności w sensie wyzwalania się z pierwotnej tożsamości z naturą i wyodrębniając się jako jednostka, staje wobec konieczności wyboru: albo zespoli się ze światem w spontanicznym akcie miłości i twórczej pracy, albo będzie szukał bezpieczeństwa w takiej więzi ze światem, która oznacza utratę wolności i dezintegrację osobowości własnej.

Czymże zatem jest miłość ludzka, skoro ma ona decydować w sposób ostateczny o treści i charakterze tak ważnej dla człowieka kategorii egzystencjalnej, jak wolność? W celu udzielenia odpowiedzi na to zasadnicze pytanie sięgnijmy do drugiej ze wskazanych na wstępie książek Fromma – tj. do książki noszącej wielce frapujący tytuł: *O sztuce miłości*. Sedno Frommowskiego rozumienia miłości wyłożone zostało w części II, noszącej tytuł *Teoria miłości*, a przede wszystkim w punkcie 1, zatytułowanym: *Miłość jako rozwiązanie problemu ludzkiego istnienia*¹². Jest to ujęcie niezwykle ogóle, jak to zobaczymy, wręcz zatracające o ogólnikowość.

Na początek, trzeba jednak rozróżnić odmiany podstawowe miłości ludzkiej: „Pragnienie zjednoczenia się z drugim człowiekiem jest najpotężniejszym dążeniem ludzi. Jest ono najbardziej podstawową namiętnością, jest siłą cementującą cały rodzaj ludzki, klan, rodzinę, społeczeństwo. Klęska na tym polu oznacza obłąd lub zagładę – zagładę samego siebie lub zagładę innych. Bez miłości ludzkość nie mogłaby istnieć ani jednego dnia. A jednak jeżeli nazywamy zjednoczenie się ludzi „miłością”, natychmiast znajdujemy się w poważnym kłopotcie. Zjednoczenie można osiągać różnymi drogami – to, co różne, nie jest ani trochę mniej ważne od tego, co jest wspólne dla różnych form miłości.”¹³

Miłość ludzka może być bowiem dobra, lub zła – tzn. może być „dokładnie przemyślanym rozwiązaniem problemu istnienia”, albo też którąś z „niedoskonałych formach miłości, które można określić jako zjednoczenie symbiotyczne”. Co się najpierw tyczy tego ostatniego, to: „Zjednoczenie symbiotyczne znajduje swój biologiczny model w stosunku zachodzącym pomiędzy ciężarną kobietą a jej płodem. Stanowią dwie istoty, a jednak są jednym. Żyją razem (*sym-biosis*), potrzebują się nawzajem. Płód jest częścią matki, otrzymuje od niej wszystko, czego potrzebuje; matka jest jak gdyby jego światem: żywi go, ochrania, ale również jej własne życie bije żywszym tętnem. W psychicznym zjednoczeniu symbiotycznym dwa ciała są od siebie niezależne, jednakże na płaszczyźnie psychologicznej również istnieje taki właśnie rodzaj więzi.”¹⁴

Zjednoczenie symbiotyczne ma przy tym dwie dopełniające się postaci: „Bierna forma zjednoczenia symbiotycznego polega na podporządkowaniu się albo, używając terminu klinicznego, na maso-

chizmie. Masochista ucieka przed nie dającym się znieść uczuciem izolacji i wyobcowania, czyniąc z siebie nierozdzieloną część składową drugiego człowieka, który rozkazuje mu, kieruje nim, ochrania, który jest jego życiem, jego – by tak rzec – tlenem. Wyolbrzymia on siłę, której się oddaje, czy to będzie człowiek, czy Bóg; oni są dla niego wszystkim, on zaś jest niczym, istnieje o tyle, o ile stanowi ich część. Jako ta część staje się częścią wielkości, potęgi, pewności. Masochista nie musi podejmować żadnych decyzji, nie musi brać na siebie żadnego ryzyka; nigdy nie jest sam – ale nie jest również niezależny, nie ma integralności, jeszcze się w pełni nie narodził. W religijnym kontekście przedmiot uwielbienia określa się jako bożyszcze; w kontekście świeckim podstawowy mechanizm stosunku w miłości masochistycznej, mechanizm bałwochwalstwa, jest identyczny. Stosunek masochistyczny może się łączyć z fizycznym pożądaniem; w tym wypadku jest on podporządkowaniem się nie tylko umysłu, lecz i ciała. Można w sposób masochistyczny podporządkować się losowi, chorobie, rytmicznej muzyce, stanowi orgiastycznemu pod wpływem narkotyku czy w transie hipnotycznym. We wszystkich tych wypadkach człowiek wyrzeka się swojej integralności, staje się narzędziem kogoś lub czegoś, co istnieje poza nim; nie musi rozwiązywać problemu bytowania przez produktywną działalność.

Czynną formą symbiotycznego zjednoczenia jest panowanie albo – używając terminu psychologicznego odpowiadającego masochizmowi – sadyzm. Sadysta chce uciec od swojej samotności i uczucia uwięzienia czyniąc z drugiego człowieka nieodłączną część samego siebie. Wchło-

nąwszy w siebie drugiego człowieka, który go uwielbia, wyolbrzymia sam siebie i podnosi własną wartość.

Sadysta jest w równej mierze zależny od podporządkowanej sobie osoby jak ta od niego; żadna z tych osób nie może żyć bez drugiej. Różnica polega jedynie na tym, że sadysta rozkazuje, wyzyskuje, zadaje cierpienia, upokarza, a masochista pozwala sobą komenderować, jest wyzyskiwany, doznaje cierpienia, poniżeń. W realistycznym sensie jest to różnica bardzo istotna; jednakże w sensie głębszym, emocjonalnym, nie jest ona tak wielka jak to, co łączy obie te postawy: zjednoczenie bez integralności. Jeżeli się to rozumie, nie zadziwi odkrycie, że na ogół jeden człowiek może się zachowywać i jak sadysta, i jak masochista, zazwyczaj jednak wobec różnych obiektów.”¹⁵

Filozof wyjaśnia zjawisko współczesne ucieczki od wolności, szczególnie w jego najbardziej drastycznej postaci historycznej, jaka ujawniła się w totalitaryzmie typu hitlerowskiego nazizmu, właśnie o zarysowany tu ogólnie mechanizm wypaczonej miłości jako dwubiegunowego zjednoczenia symbiotycznego.

Wynika z tego, że gwarantem właściwego pojmowania i stosowania w praktyce kategorii wolności ludzkiej jest możliwość zrozumienia i osiągnięcia jakiejś odmiany doskonałej postaci miłości: „W przeciwieństwie do zjednoczenia symbiotycznego dojrzała miłość jest zjednoczeniem warunkowanym zachowaniem integralności człowieka, jego indywidualności. Miłość jest aktywną siłą w człowieku, siłą, która przebija się przez mury oddzielające człowieka od jego bliźnich, siłą jednoczącą go z innymi; dzięki miłości człowiek przezwycięża uczucie izolacji i osamotnienia pozostając przy tym sobą, zachowując

swą integralność. W miłości urzeczywistnia się paradoks, że dwie istoty stają się jedną, pozostając mimo to dwiema istotami. [...] Miłość to działanie, a nie bierne doznawanie. Czynny charakter miłości można najogólniej określić zdaniem, że kochać to przede wszystkim dawać, a nie brać. [...] Czynny charakter miłości – poza elementem dawania - ujawnia się w tym, że zawsze występują w niej pewne podstawowe składniki wspólne dla wszystkich jej form. Są to: troska, poczucie odpowiedzialności, poszanowanie i poznanie.”¹⁶

Pod tak ogólne pojęcie miłości właściwej podpada jednak wiele bardzo różnych przeżyć, co sam Fromm przyznaje – bo zarówno miłość między rodzicami a dzieckiem, jak też między rodzeństwem, także miłość erotyczna, miłość samego siebie, a nawet miłość Boga. Zatem, jeśli spełnimy się pod względem potrzeby prawdziwej miłości w którymś ze wskazanych wymiarów naszego życia, to mamy prawo oczekiwać, że zagwarantowane zostanie przez to także właściwe rozumienie i przeżywanie oraz realizacja wolności ludzkiej jako takiej, w jej postaci właściwej. Czy zgodzimy się z taką koncepcją wolności, z takim rozumieniem kategorii wolności ludzkiej? To zależy od tego czy przyjmimy – czy też odrzucimy – zarysowane tu tylko ogólnie podstawy teoretyczne koncepcji wolności ludzkiej w ujęciu Fromma, która to koncepcja ostatecznie ma przecież bardziej charakter typowego wyboru etycznego o naturze egzystencjalnej, a mniej charakter naukowo udokumentowanych badań szczegółowych. ■

Autor jest studentem filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

¹ E. Fromm. *Ucieczka od wolności*. Czytelnik, Warszawa 2004.

² Ibidem, s.54-74.

³ Ibidem, s.40-53.

⁴ Ibidem, s.198-224.

⁵ Ibidem, s. 21.

⁶ Ibidem, s. 22.

⁷ Ibidem, s. 29-31.

⁸ Ibidem, 35-36.

⁹ Ibidem, s. 37.

¹⁰ Ibidem, s. 37.

¹¹ E. Fromm. *O sztuce miłości*. Wydawnictwo Rebis, Poznań 2001, s. 38.

¹² Ibidem, s. 18-41.

¹³ Ibidem, s. 26.

¹⁴ Ibidem, s. 26.

¹⁵ Ibidem, s. 26-27.

¹⁶ Ibidem, s. 28, 29, 32.

Janusz Orlikowski

PORANEK

poranek gdy budzi mnie cicho
dotyka skroni i czeka
przycupnie nawet na krawędzi łóżka
aż opowiem mu ciało

po czym znika i tylko bukiet
zbiegu dobrych okoliczności na stole
gdy otwieram oczy

zawsze podchodzę do okna

swawolne białe gwiazdki zimy
gospodarz domu sypie piasek
za nim stąpa staruszka