

## Batalia o człowieka czy przeciwko „człowiekowi”? Erich Fromm a Michel Foucault

### ABSTRAKT

Praca ma na celu porównanie koncepcji filozoficznych Ericha Fromma i Michela Foucaulta. W szczególności, rozważana jest w niej refleksja obu myślicieli nad XX-wiecznymi totalitaryzmami, ich stosunek do teorii Marksa i Freuda oraz problem ujęcia historii w ich pracach. Z analizy tej wyłaniają się dwie odmienne hermeneutyki w ramach teorii krytycznej. Jedna nakierowana na emancypację w imię materialistycznej natury ludzkiej (Fromm), druga natomiast na emancypację od „człowieka” (Foucault). Pomimo iż obie koncepcje są odmienne, nie są przeciwstawne. Filozofia Fromma pozwala dostrzec ograniczenia filozofii Foucaulta i odwrotnie.

Celem niniejszej pracy jest porównanie koncepcji Ericha Fromma i Michela Foucaulta<sup>1</sup>. Filozofowie ci są wciąż aktualni, o czym świadczą kolejne wydania książek pierwszego z nich i kolejne tłumaczenia drugiego. Obydwaj zajmowali się tematyką władzy i polityki, jednak co interesujące ich status akademicki w naszym kraju jest różny. Fromm pełni raczej rolę teoretyka dla mas, którego książki, pisane przystępnym językiem, można znaleźć w działach poradników psychologicznych. Foucault z kolei postrzegany jest raczej jako wysublimowany intelektualista dla elit, którego idiomatyczny i wyrafinowany język dopuszcza jedynie wybranych. W konsekwencji myśliciele ci nieczęsto pojawiają się razem w rozważaniach filozoficznych. Jednak zderzenie ich teorii pozwala wydobyć ich wzajemne ograniczenia.

W związku z tym, iż są to filozofie niezwykle bogate, zasadnym wydaje mi się dokonanie kilku redukcji. Pierwszą jest wydzielenie płaszczyzny, jakiegoś punktu początkowego, z którego będzie można zacząć porównywać obu myślicieli. Takim użytecznym początkiem wydaje się potraktowanie obu filozofów jako przedstawicieli teorii krytycznej. Oczywiście posługuję się tu rozszerzonym pojęciem teorii krytycznej, nie tyle jako pewnej formacji intelektualnej powstałej w latach dwudziestych XX wieku i powiązanej z Instytutem Badań Społecznych (co byłoby do przyjęcia, jeśli chodzi o Fromma), ale szerzej, jako typ analizy opierający się na ogólnym założeniu, iż „[...] świadomość

1 Powstanie tego artykułu zostało sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr. rej. 2015/17/N/HS5/OO733).

podlega interpretacji i w procesie tej interpretacji ujawniona zostaje moralna natura urządzeń społecznych, jak również ich związek ze stosunkami produkcji, w ramach których występują”<sup>2</sup>. Sformułowanie to odwołuje się wprost to pojęć Marksa (do którego zresztą za chwilę powrócimy), jednak korzenie tak pojętej teorii krytycznej sięgają co najmniej czasów Kanta, a być może jeszcze wcześniej, Kartezjusza, i przesiąknięte są problematyzacją wiedzy i warunków jej możliwości<sup>3</sup>, zdystansowaniem się od zdrowego rozsądku i zauważeniem powiązania epistemologii i etyki. Jednocześnie nie możemy mówić o prostym kumulowaniu się wiedzy w teorii krytycznej, gdyż każdy z myślicieli w jej obrębie (a jest to zbiór niezamknięty) pozostaje samodzielny i różniący się z częścią założeń swoich poprzedników.

Fromma i Foucaulta można zakwalifikować do teorii krytycznej także z trzech innych powodów, które jednocześnie będą trzema węzłami pozwalającymi na dokonywanie kolejnych analiz. Chodzi o: ich stosunek do XX wiecznych totalitaryzmów, teorii Freuda i Marksa (którymi bez wątpienia obaj się inspirowali) jako metod analizy społeczeństwa i problem Oświecenia, który chciałbym potraktować szerzej jako problem stosunku obu myślicieli do historii. Rekonstrukcje nakierowane będą przy tym na ukazanie podobieństw bądź różnic między obydwoma myślicielami, na końcu zaś postawimy pytanie o możliwość ich pogodzenia (bądź brak takiej możliwości).

Fromm jako członek szkoły frankfurckiej miał możliwość oglądania faszyzmu w czasie jego formowania się, co zbiegło się z początkiem jego aktywności intelektualnej. W dodatku, jako osoba o żydowskich korzeniach był osobiście wciągnięty w narastające konflikty. Przypomnę, że *Ucieczka od wolności* opublikowana została w 1941 oraz że we wstępie do tej książki możemy przeczytać m.in.: „[...] bieżące wydarzenia polityczne i zrodzone z nich niebezpieczeństwa zagrażające największym osiągnięciom kultury współczesnej – jedyności i niepowtarzalności osobowości – skłoniły mnie do przerwania pracy nad owym szerszym studium i skupienia się na jednym tylko

2 Hasło: 'Krytyczna teoria', [w:] R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, przekł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002.

3 Dla Kartezjusza takową problematyzowaną wiedzą było przekonanie o tym, że się nie śni, że świat nie jest jednym wielkim złudzeniem, a jego poszukiwania zakończyły się ustanowieniem podmiotu i kolejnym dowodem na istnienie Boga. Kant problematyzował wiedzę nauk przyrodniczych, dzięki czemu ugruntował pojęcie rozumu transcendentального. Marks podważał ekonomiczne oczywistości kapitalizmu, ukazując ich agonistyczne i niemoralne zaplecze społeczne. Freud z kolei wyzwolił go od narcystycznego przekonania o własnej spójności.

jego aspekcie, kluczowym dla kulturowego i społecznego kryzysu naszych dni: znaczenia wolności dla współczesnego człowieka”<sup>4</sup>. Dalej Fromm dodaje: „Jeżeli chcemy zwalczyć faszyzm musimy go zrozumieć”. Przytaczając ten fragment chciałbym zwrócić uwagę na pewien moment etyczny w teorii krytycznej Fromma; dostrzeżenie niesprawiedliwości czy nieuzasadnionej przemocy pociąga za sobą obowiązek interwencji teoretycznej i schemat ten będzie utrzymany w całej twórczości autora *Rewolucji nadziei*.

Foucault natomiast, urodzony później, karierę akademicka rozpoczął po II wojnie światowej. Jednak tematyka totalitaryzmu dla powojennej filozofii francuskiej była bardzo ważna. Zwłaszcza w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku<sup>5</sup>. Wrocławski badacz heterologii francuskiej, Michał Kruszelnicki, zauważa wręcz, że „[...] w latach 60. doszło do charakterystycznego zbliżenia między tradycją Szkoły Frankfurckiej a filozofią francuską pod względem krytyki rozumu i rodzącej się kultury masowej”<sup>6</sup>. Ponadto francuski filozof nigdy nie ukrywał swojego homoseksualizmu, dzięki czemu mógł osobiście doświadczyć niechęci z tego powodu. Oba tematy (rozum i masowość) wynikały więc wprost z doświadczenia wykluczeń. W jednym z wywiadów Foucault przyznał, że projektował swoje książki jako „fragmenty autobiografii”<sup>7</sup>.

U obydwu myślicieli doświadczenie totalitaryzmów budziło pytanie o ich genezę. U obu możemy wyczytać pytanie, w jaki sposób coś takiego, jak totalitaryzm mogło zaistnieć w społeczeństwach podążających drogą oświecenia opartego przecież na powszechnym rozumie i odczarowywaniu rzeczywistości. Zwrócenie uwagi na wspólny, oświeceniowy rdzeń faszyzmu, komunizmu i demokracji pozwala z kolei postawić pytanie: Czy współczesne demokracje nie niosą podobnego zagrożenia? Aby zrozumieć te mechanizmy musimy odwołać się do historii i cofnąć się do momentu, w którym podział dobre-złe, totalitarne-demokratyczne jeszcze nie istniał. Jednak zanim spróbuję naszkicować coś na kształt historiozofii obydwu myślicieli,

4 E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przekł. A. i O. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 2008, s. 17.

5 Jedną z cech charakterystycznych rewolucji studenckich roku 68' było przekonanie o tym, iż cały aparat państwowy z policją, sądownictwem, administracją jest w jakiś sposób „faszystowski”.

6 M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, DSW, Wrocław 2008, s. 26.

7 M. Foucault, *Intelektualista a świat władzy*, [w:] M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, red. B. Blesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, przekł. i wyb. K. M. Jaksender, Esperons-Ostrogi, Kraków 2013, s. 204.

trzeba najpierw przyjrzeć się perspektywie czy też hermeneutykom, w ramach których obydwaj pracują. Najłatwiej zrobić to, pokazując ich stosunek do dwóch filarów współczesnej teorii krytycznej: Marksa i Freuda.

Fromm skupia się na wczesnym Marksie, humanistycznym, natomiast Foucault na Marksie późniejszym. Myślę, że różnicę między tymi dwoma momentami dobrze przedstawia Fryderyk Engels w swoim wstępie do Marksowskiej *Nędzy filozofii*: „Zgodnie z prawami ekonomii burżuazyjnej większa część produktu należy nie do robotników, którzy go wytworzyli. A gdy powiadamy: to niesprawiedliwe, tego być nie powinno – ekonomii ta sprawa zgoła nie dotyczy. My powiadamy tylko, że ten fakt ekonomiczny sprzeciwia się naszemu poczuciu moralnemu. Toteż Marks swoich komunistycznych żądań nigdy na tym nie opierał, tylko na konieczności załamania się kapitalistycznego sposobu produkcji [...]”<sup>8</sup>. Engels nie jest ścisły. O ile Marks z okresu *Kapitału* rzeczywiście zamiast moralnością zainteresowany jest strukturami, o tyle „młody” Marks, zwłaszcza z okresu *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, pozwala sobie na moralne potępienie kapitalistów. Właśnie te rozważania są inspirujące dla Fromma. Dla autora *Ucieczki od wolności* Marks jest filozofem, który „[...] zakładając istnienie natury człowieka, nie padł ofiarą powszechnego błędu pomieszania jej z właściwymi jej konkretnymi przejawami”<sup>9</sup>. Innymi słowy, człowiek jest zbiorem możliwości urzeczywistnianych w konkretnych warunkach historycznych. Istnieje coś takiego, jak natura ludzka i jest ona wcześniejsza od jakiegokolwiek konkretnej sytuacji historycznej, jednocześnie tylko w takiej sytuacji może się przejawiać. Fromm nie widzi przy tym żadnego pęknięcia w myśli Marksa, traktując ją jako jednolitą. Zaznaczyć trzeba od razu, że Fromm czytał Marksa poprzez swoje żydowskie pochodzenie i wczesne studia nad Starym Testamentem<sup>10</sup>. Co ciekawe, jeśli idzie o metodę filozofowania, to bliżej

8 F. Engels, *Przedmowa*, [w:] K. Marks, *Nędza filozofii*, Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”, Warszawa 1948.

9 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000, s. 52.

10 O ile to zainteresowanie Freudem Fromm tłumaczy przyczynami zewnętrznymi, napotkaną sytuacją samobójstwa pewnej młodej osoby, o tyle w stosunku do Marksa stwierdza: „Moje zainteresowania ideami Marksa mają zupełnie inną genezę. Wychowany zostałem w religijnej żydowskiej rodzinie, a pisma Starego Testamentu poruszały mnie i napawały uniesieniem ponad wszelkie inne księgi, z jakimi przyszło mi się zetknąć” (E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 21). Być może dlatego uważał, że to Marks jest dla niego myślicielem ważniejszym.

Marksa będzie Foucault. Étienne Balibar, marksista francuski wywodzący się z tego samego, co autor *Słów i rzeczy* kręgu „szkoły Althussera”, stwierdza, że Marks jest z gruntu antyfilozoficzny, że dopiero jego wystąpienie umożliwiło stworzenie takiej sceny filozoficznej, do której będzie można go samego zaliczyć. Po Marksie „[...] zdarzyło się coś nieodwracalnego, coś, co nie sposób porównać z pojawieniem się nowego filozoficznego punktu widzenia, ponieważ nie obliguje ono jedynie do zmiany idei lub metody, lecz do przeobrażenia samej praktyki filozofii”<sup>11</sup>. Niefilozoficzność ta przejawia się w doborze materiału, na którym pracował autor *Kapitału*: listy płac, tabele fabryczne itd. Podobnie Foucault szuka prawdy o społeczeństwie nie „od góry”, lecz „od dołu”, przeglądając regulaminy szpitalne i szkolne, przypominając zapisy egzekucji, stare kroniki itp. Dlatego jego metoda nazywana jest początkowo przez niego samego „archeologią”; podobnie jak w archeologii Foucault daje prawo części do reprezentowania całości, której w inny sposób nie sposób już odtworzyć. Fromm natomiast wykorzystuje perspektywę socjologiczną, korzysta z danych statystycznych i buduje swoje diagnozy niejako „od góry”.

Kolejną ważną inspiracją dla obu myślicieli był Freud. Fromm możemy zaliczyć do kręgu neopsychoanalizy. Jest to kierunek nie trzymający się niewolniczo myśli Freuda i proponujący jej rewizję. Autor *Zdrowego społeczeństwa* stwierdza: „Próbowałem dostrzec trwałe prawdy w aparaturze pojęciowej Freuda i oddzielić je od wymagających rewizji założeń”<sup>12</sup>. Owe „trwałe prawdy” uznać możemy za aparaturę psychiczną tworzącą naturę ludzką. Dla neopsychoanalizy etiologia chorób psychicznych nie sprowadza się do popędów seksualnych, nad którymi chory stracił panowanie, lecz polega na zahamowaniu i ograniczaniu spontaniczności *ego*. Jeszcze jednym powodem, dla którego to Marks był dla Fromma ważniejszy, jest, że był on historycznym optymistą, natomiast Freud, zwłaszcza pod koniec swojego życia, przejawiał pesymizm. „Problem ludzkiego rozwoju jest dla niego zasadniczo tragiczny”<sup>13</sup> – pisał Fromm w *Zerwać okowy iluzji*. Człowiek jest zawieszony między popędami seksualnymi a hamującymi je nakazami kultury. Cokolwiek zrobi, ostatecznie i tak pozostanie mu jedynie frustracja. Frommowi przychodzi niezwykle lekko kojarzenie Freuda z Marksem i łączenie w ten sposób poziomu jednostki oraz społeczeństwa: fałszywa świadomość jest tym, co wiąże

11 È. Balibar, *Filozofia Marksa*, przekł. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Kowalewski, Książka i Prasa, Warszawa 2007, s. 9.

12 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 27.

13 Tamże, s. 62.

oba dyskursy, to, co u jednego zwie się racjonalizacją, u drugiego będzie ideologią. Pozwala to Frommowi spojrzeć w specyficzny sposób na historię – gdzie istnieje zgodność między historią jednostkową a społeczną.

O ile dla Fromma będzie to inspiracja ważna i jawna, o tyle u Foucaulta Freud występuje jako „puste znaczące”, by posłużyć się sformułowaniem Gillesa Deleuze’a<sup>14</sup>. Czymś obecnym, stale przemierzającym się, nienazwanym wprost, ale nadającym znaczenia. Szymon Wróbel uważa, że Freud występuje tu podwójnie<sup>15</sup>. Dla Foucaulta, który „[...] zaczęł[ę] figurę człowieka opisywać poprzez krzyżowanie dyskursu na temat pracy, języka i życia – psychoanaliza to dyscyplina zdolna odsłonić to skrzyżowanie trzech wymienionych dyskursów, i to zdolna odsłonić je w aspekcie negatywnym poprzez ujrzanie śmierci tam, gdzie widać życie, pragnienia ram, gdzie widać przedmiot pracy i władczego bytu słów tam, gdzie inni ujrzeli tylko uporządkowaną pracę gramatyki”<sup>16</sup>. Z drugiej strony, francuski filozof dostrzega pewne zagrożenia związane z psychoanalizą. Uważa, że to m.in. dzięki Freudowi szaleństwo i seksualność zostały opanowane przez dyskurs medyczny, który poddał je kontroli władzy dyscyplinarnej i biopolityki.

Dla Fromma spojrzenie na historię będzie spojrzeniem na historię człowieka. A właściwie na historię postępującej wolności człowieka. Jest to podejście, które Fromm zawdzięcza Heglowi, gdzie zależność między człowiekiem a historią jest dialektyczna; „[...] innymi słowy, społeczeństwo pełni nie tylko funkcję represyjną – chociaż pełni ją także – lecz również i twórczą”<sup>17</sup>. A zatem człowiek rodzi się w pewnym środowisku (ekonomicznym, politycznym itp.), które go określa, jednak nie determinuje całkowicie. Jest on także zdeterminowany przez niezależne od niego instynkty i potrzebę przynależności w sensie fizycznym i psychicznym. Przy wszystkich tych determinantach zawsze pozostaje potencjał wolności. Tak właśnie patrzy Fromm na historię ludzkości; jako proces oswabadzania się z więzów w kierunku wolności. Jednak obraz ten jest nie tak optymistyczny, jak mogłoby się wydawać. Więzy, determinanty, chociaż zabierają wolność, to jednak dają coś w zamian – poczucie bezpieczeństwa. Dlatego właśnie „[...] trzeba było czterystu lat dla obalenia średniowiecznego świata

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, przekł. S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978.

<sup>15</sup> Zob. S. Wróbel, *Oddać sprawiedliwość psychoanalizie: Foucault czyta Freuda*, „Kronos” 2000, nr 1.

<sup>16</sup> Tamże, s. 130.

<sup>17</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 29.

i uwolnienia ludów od najbardziej jawnych ograniczeń”<sup>18</sup>. Po pozbyciu się tych zewnętrznych ograniczeń pojawiły się nowe, być może bardziej niebezpieczne, ponieważ wewnętrzne. Narodziny człowieka wolnego zbiegły się i uwarunkowały powstanie kapitalizmu. Na dar wolności człowiek nie był gotowy, jego aparat psychiczny zbyt przyzwyczajony był do ograniczeń, co spowodowało lęk, wrogość i urazę. Lęk, gdyż człowiek został rzucony na pastwę sił kapitału większych niż on sam. Wrogość – bo inni zaczęli stanowić potencjalne zagrożenie. A urazę w związku z tym, że nie każdemu udaje się osiągnąć sukces. Według Fromma te trzy negatywne postawy widać w protestantyzmie. Zwłaszcza w braku zgodności między jego hasłami a praktyką. Wolność jest dla Fromma jednocześnie uwolnieniem i ciężarem. Dostrzega on dwa sposoby radzenia sobie z tym brzemieniem: 1. poprzez ponowne podporządkowanie, 2. poprzez spontaniczne złączenie się z przyrodą i innymi ludźmi.

Foucaulta spojrzenie na ludzkie dzieje będzie spojrzeniem na historię dyskursu i możemy wyróżnić dwa rodzaje uprawiania historii. Jeden, tradycyjny, opiera się na założeniu, że historia powinna wspierać władzę. Takie podejście widoczne jest w cynicznym powiedzeniu, że to „zwycięzcy piszą historię”. Dla francuskiego filozofa historia jest blisko spokrewniona z rytuałami władzy; „[...] dyskurs historyka jako rodzaj mówionej lub pisanej ceremonii, która winna wytworzyć w rzeczywistości jednocześnie uzasadnienie dla władzy i jej umocowanie”<sup>19</sup>. Tak rzeczywiście było na początku według Foucault. Tradycyjne gałęzie historii: genealogia czy też kroniki prowadzone z dnia na dzień miały uprawomocnić aktualną władzę. Drugi sposób, o wiele bliższy francuskiemu filozofowi, polega nie tyle na akcentowaniu zwycięstw, ile przypominaniu porażek. Jest to swego rodzaju przeciw-historia. To historia tych, którym się nie udało, którzy zostali poddani represji i których głos nie jest już dostatecznie słyszany. „Będzie dyskursem tych, którzy nie zaznają sławy albo którzy ją utracili i pozostają teraz, może tylko na pewien czas, ale z pewnością na długo, w cieniu i milczeniu”<sup>20</sup>.

Wszystko to, czyli stosunek do przeszłości jako miejsca popełnienia straszliwych zbrodni w państwach totalitarnych, historii społeczeństwa czy dwóch silnie oddziaływujących krytycznych dyskursów Marksa i Freuda można uporządkować jako pytania krążące wokół

<sup>18</sup> Tamże, s. 51.

<sup>19</sup> M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France – 1976*, przekł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998, s. 72.

<sup>20</sup> Tamże, s. 76.

jednego zagadnienia – człowieka. Dla Fromma jest to bez wątpienia swoisty punkt archimedesowy całej jego koncepcji. Sam o sobie pisał, iż jest przedstawicielem humanizmu normatywnego. To stanowisko zakłada, według słów samego Fromma, „[...] istnienie uniwersalnych kryteriów zdrowia psychicznego właściwych dla rodzaju ludzkiego jako takiego; na podstawie takich kryteriów można oceniać stan zdrowia całego społeczeństwa”<sup>21</sup>.

Możemy zapytać, co pozwala Frommowi mówić nam o naturze człowieka, unikając jednocześnie narzucania jakiejś metafizyki? Skąd on zna „człowieka”? Jaką ma legitymizację do krytyki? Odpowiedź może być w pierwszej chwili zaskakująca, gdyż pozwala mu na to wiara. W ostatnim rozdziale *Zerwać okowy iluzji* nazwanym *Credo* przyznaje się Fromm do wszystkich swoich założeń. „Wierzę, że człowiek jest tworem naturalnej ewolucji, że jest częścią natury, a jednak wykracza poza nią [...]”<sup>22</sup>. Zaraz później dodaje, iż „[...] wierzę, że istota człowieka jest poznawalna”<sup>23</sup>, oraz „[...] wierzę, że podstawową alternatywą człowieczej kondycji jest wybór między życiem a śmiercią”<sup>24</sup>. Jednak jest to wiara specyficznie pojęta, nie jako tradycyjne uznawanie jakiejś transcendencji. Istota człowieka nie jest zapośredniczona przez wyższy byt niebieski. Wręcz przeciwnie, wektor wiary Fromma skierowany jest na ziemię, a dokładniej na człowieka. Wydaje się, iż taka „wiara antropologiczna”, jak moglibyśmy ją nazwać, posiada także inną nazwę – etyka. W tym sensie, że to podejmowane działania czynią dopiero człowieka. Proste przyznanie się do tego świadczy o głębokiej samoświadomości Fromma. Filozof doskonale zdaje sobie sprawę, że każda teoria krytyczna potrzebuje jakiegoś punktu wyjścia, spajającego cały dyskurs. Dla autora *Mieć czy być* takim pojęciem spajającym wydaje się zarysowana koncepcja człowieka.

Czy podobny punkt spajający możemy odnaleźć u Foucaulta? Tak, tylko jest to inne założenie, czy też inna wiara, prowadząca w konsekwencji do innych filozoficznych wniosków. Znana formuła Carla von Clausewitza mówi, iż „wojna jest tylko dalszym ciągiem polityki uprawianej innymi sposobami”. Politykę rozumie się tu jako umowę, czy też uprawnienie wynikłe z pierwotnego konsensusu. Jest to zgodne z wizjami liberalnymi, gdzie umowa społeczna jawi się jako fundament społeczeństwa i założenie to stanowi podstawę tradycyjnych

21 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przekł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 27.

22 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 234.

23 Tamże.

24 Tamże, s. 235.



analiz władzy. Foucault proponuje zmianę tej formuły. Według niego „[...] polityka to wojna prowadzona innymi metodami, co znaczy, że polityka polega na sankcjonowaniu i odnawianiu nierównowagi sił, jaką ujawniła wojna”<sup>25</sup>. Wydaje się, iż w tym miejscu docieramy do „głębszej struktury” analiz Foucaulta, jego wiary: założenia o agonistycznym charakterze społeczeństwa stanowi warunek możliwości zderzania dyskursów. Fundamentem społeczeństwa nie jest umowa, lecz wojna. Odwrócenie maksymy Clausewitza powoduje, „[...] że polityka polega na usankcjonowaniu i odnawianiu nierównowagi sił, jaką ujawniła wojna”<sup>26</sup>. W czasie pokoju wojna nie zanika; „[...] konflikty dotyczące władzy, z władzą i o władzę, modyfikację w stosunkach sił – przechylenie się szali w jedną lub drugą stronę, obalenie rządu itp. – cała ta rzeczywistość systemu politycznego powinna być interpretowana jako dalszy ciąg wojny”<sup>27</sup>. Dlatego każde rozwiązanie, układ, prawo polityczne jest świadectwem nie tyle konsensusu, ile zwycięstwa. A tam, gdzie są zwycięzcy, muszą być przegrani. Filozof musi umieć ich dostrzec. Sam Foucault dostrzegał ich w pacjentach szpitali psychiatrycznych i więzieniach, które były dla niego paradygmatami współczesnych relacji władza-społeczeństwo. Nie ma więc człowieka, są tylko rządzący i rządzeni. Przyjęcie takich założeń pozwala widzieć nie człowieka, a „człowieka”, czyli pewien dublet empiryczno-transcendentalny<sup>28</sup>, mający swoją historię, a więc skończony i którego powstanie zbiegło się z powstaniem azylów psychiatrycznych i więziennictwa. O ile Fromm na pojęciu wiary fundował pewną etykę, o tyle *agon* Foucaulta pozwala mu każdą etykę<sup>29</sup> krytykować.

Staraliśmy się pokazać dwie koncepcje – Ericha Fromma oraz Michela Foucaulta, które wychodząc z podobnych założeń oraz doświadczeń, inaczej ustosunkowują się do kwestii „człowieka”. Inspirując się tymi samymi autorami (Marks, Freud), obaj myśliciele odczytują ich inaczej. Wynika to z przyjętego pierwotnego założenia, nawet wiary, które jednak są konstytutywne dla obu wersji teorii krytycznej i które pozwalają te teorie różnicować. Które z tych stanowisk wydaje

25 M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, dz. cyt., s. 28.

26 Tamże.

27 Tamże, s. 29.

28 Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przekł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 286.

29 Co doprowadziło go do etyki „troski o siebie”, jednak ze względu na ograniczenia tej pracy musimy dla naszych rozważań pominąć tę późniejszą pracę Foucaulta (zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, przekł. B. Banaś i in., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010).

się odpowiedniejsze? Oba, gdyż jedna koncepcja pozwala ukazać ograniczenia drugiej. Dzięki Frommowi można postawić pytanie o podmiot emancypacji w filozofii Foucaulta: właściwie jaką przestrzeń (dla kogo?) wolności chce poszerzyć francuski filozof? Dzięki Foucaultowi można przyglądać się podstawom koncepcji Fromma: czy pojęcie „człowieka” należy pozostawić wierze czy jednak je genealogicznie problematyzować? Czy już samo posługiwanie się tym słowem nie wprowadza wykluczenia? Dzięki możliwości wchodzenia w dialog z tekstami obu myślicieli badania antropologiczne uzyskują głębię i niezbędną samoświadomość, które pozwalają jeszcze skuteczniej toczyć, jak się wydaje, jeszcze niezakończoną, batalię o człowieka.