

## Czas mesjański, rytuał szabat u i pedagogia azylu w filozofii Ericha Fromma

*Sięgając o wiele bardziej wstecz, grecka mądrość i żydowska etyka są duchowymi ojcami chrześnymi naukowo-terapeutycznego podejścia do człowieka*

Erich Fromm

### ABSTRAKT

Celem artykułu jest wskazanie miejsca i znaczenia w filozofii Ericha Fromma obecnych w jego pracach figur czasu mesjańskiego i rytuału szabat u. Powiązane ze sobą dają się odczytać jako integralna część koncepcji Fromma, prowadząca w jego myśli do pedagogii azylu – posiadającego istotny potencjał emancypacyjny i edukacyjny rozwiązania problemu alienacji współczesnego człowieka.

W artykule podejmuję się odczytania znaczenia i wskazania roli obecnych w pracach Ericha Fromma, a zaczerpniętych przez niego z bliskiej mu tradycji żydowskiej, figur czasu mesjańskiego i rytuału szabat u. Obie odgrywają w niej istotną rolę. Mesjanizm żydowski nie został wyłożony w zasadniczych dla judaizmu źródłach w postaci doktryny, stanowi raczej przedmiot przypuszczeń, rozważań, teorii opartych na wiązanych z tym zagadnieniem fragmentach, stąd też liczne partie tekstu i poszczególne wątki z nim łączone, pojawiające się w Biblii Hebrajskiej, Talmudzie i różnych ścieżkach piśmiennictwa religijnego oraz tradycji, mogą być wciąż na nowo odczytywane i komentowane<sup>1</sup>. Niemniej idea ta jako swego rodzaju uchronia, to jest utopia czasu, generalnie rozumiana jest w poszczególnych nurtach judaizmu jako oczekiwanie nadejścia w bliższej bądź dalszej przyszłości epoki pokoju, dobrobytu, sprawiedliwości i braterstwa – powszechnej odnowy zarówno politycznej, jak i społecznej oraz duchowej. Jako wydarzenie w skali

1 Zob. E. Fromm, *The Biblical Concept of the Messianic Time* oraz *Post-Biblical Development of the Messianic Concept*, [w:] E. Fromm, *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, Fawcett Publications, New York 1966, s. 96–120; R. Patai, *The Messiah Texts. Jewish Legends of Three Thousand Years*, Wayne State University Press, Detroit 1988; G. Scholem, *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, [w:] G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przekł. J. Zychowicz, PAT, Kraków 1989, s. 117–163.

świata i dotyczące ludzkości uchronia ta niejednokrotnie znajdowała swój wyraz w kategoriach świeckich<sup>2</sup>, co więcej, zdaniem Fromma, odwołującego się do archetypu ujętego przez Thomasa More'a w jego znanym dziele z początków XVI wieku, „Od Renesansu aż po koniec XIX wieku myśl zachodnią można scharakteryzować między innymi tym, że utopia, jako specjalna wersja wizji mesjanistycznej, zajmuje w niej miejsce centralne”<sup>3</sup>. Jak będę starał się to opisać i wyjaśnić, ten przekład mesjanizmu na kategorie świeckie możemy obserwować również w filozofii Fromma, jednak, co tutaj istotne, uchronia ta starszej niż u innych autorów powiązana jest z zagadnieniem rytuału szabatu. Sam ten rytuał jest w literaturze rabinicznej ściśle określony od strony praktyk obrzędowych i rygoru prawa, niemniej jednak będąc wspólnotowo celebrowanym dniem odpoczynku, powstrzymania się od pracy, nabiera w tradycji żydowskiej również znaczenia mistycznie pojętego zjednoczenia pierwiastków żeńskiego i męskiego, znaku przymierza między Bogiem a Izraelem, formy upamiętniania ukończonego przez Stworzyciela aktu kreacji świata oraz istotnego dla historii Hebrajczyków ich wyjścia z Egiptu, a także antycypacji przyszłego świata, zapowiedzi realizacji właśnie oczekiwań mesjańskich<sup>4</sup>. Prześledzenie powiązania mesjanizmu i rytuału szabatu wyrażonego w różnych częściach pism psychoanalityka i neomarksisty publikowanych w okresie między 1927 a 1980 rokiem prowadzi ostatecznie do ustalenia specyfiki zarysowanej przez niego pedagogii.

### 1 Judaizm, psychoanaliza i czytanie Marksa

Bezpośredni związek Fromma z judaizmem wypełnia dzieciństwo i większą część młodości urodzonego w 1900 roku badacza. Jak podaje autor jego biografii, a za życia filozofa osobisty sekretarz, Rainer

- 2 Zob. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przekł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 5–22, 34–59; D. Biale, *Mesjanizm i współczesna myśl żydowska*, przekł. J. Galas, „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6, s. 293–307.
- 3 E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, przekł. M. Barski, Ł. Kozak, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2013, s. 18.
- 4 Zob. L. Trepp, *Żydzi. Naród, historia, religia*, przekł. S. Lisiecka, Cyklady, Warszawa 2009, s. 360–365; hasło ‘szabat’, [w:] *Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, opr. Z. Borzyńska, R. Żebrowski, tom 2, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003; R. Marcinkowski, *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym. Miszna i inne teksty talmudyczne o szabacie, święcie, półświęcie i powszedniości*, Antykwa, Kraków 2004; A. J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, przekł. H. Halkowski, Esprit, Kraków 2009.

Funk, pochodził on z ortodoksyjnej rodziny żydowskiej. Jako potomek znanych i cenionych rabinów sam był od wczesnych lat kształcony w tym kierunku. Równolegle do studiów akademickich, a także po ich zakończeniu kontynuował naukę krytycznej interpretacji Tory, Talmudu i innych tradycyjnych religijnych tekstów u rabina Salmana B. Rabinkowa<sup>5</sup>, przez szereg lat aktywnie działał w Żydowskim Towarzystwie Oświatowym we Frankfurcie, w którym w ramach Wolnej Akademii Żydowskiej prowadził między innymi kurs dla zaawansowanych poświęcony komentarzowi do Księgi Wyjścia średniowiecznego mistrza egzegezy żydowskiej, Rasziego<sup>6</sup>.

Dopiero w wieku 26 lat Fromm odchodzi od ortodoksyjnego judaizmu. Nieco wcześniej zapoznaje się z psychoanalizą za sprawą przyszłej żony, Friedy Reichmann, oraz buddyzmem<sup>7</sup>. Zainteresowany teorią Freuda podejmuje dalsze studia u Karla Landauera, a następnie w Instytucie Berlińskim i na ten też okres jego życia można datować rozpoczęcie jego praktyki terapeutycznej. Warto przy tym podkreślić, że jednak stosunkowo szybko zaczyna krytykować niektóre założenia Freuda, by ostatecznie opracować własny program rewizji psychoanalizy. Również w latach dwudziestych zaczyna bliżej poznawać marksizm, czego efekt widać wyraźnie w jego pracach i artykułach publikowanych na początku kolejnej dekady, kiedy to już jako pracownik Instytutu Badań Społecznych podejmuje wysiłek połączenia w jedną perspektywę badawczą psychologii Freuda z socjologią Marksa. Obie tradycje stanowią nie tylko stały i charakterystyczny,

5 Zob. R. Funk, *Erich Fromm*, przekł. R. Różanowski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 7–35. Do połowy lat dwudziestych Fromm nieprzerwanie rozwija swoje studia talmudyczne pod opieką rabina Rabinkowa, jak zaznacza Funk: „Fromm studiował u Rabinkowa niemal codziennie przez mniej więcej cztery do pięciu lat” (tamże, s. 49). Według autora biografii to właśnie od niego Fromm przejął kluczową dla swojej filozofii koncepcję człowieka (tamże, s. 49–59). Czterdzieści lat po zakończeniu studiów u Rabinkowa, to jest w 1966 roku, Fromm publikuje cykl midrasz – komentarzy do Tory pisanych w duchu i w zgodzie ze sztuką żydowskiej tradycji egzegetycznej, książkę nadaje znaczący w kontekście własnej filozofii tytuł: *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition* (Będziecie jak bogowie. Radykalna interpretacja Starego Testamentu i jego tradycji). Na temat hermeneutyki żydowskiej i komentarzy do Biblii w pismach Fromma, zob. E. B. Gertel, *Fromm, Freud, and Midrash*, „Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 1999, nr 4, s. 429–439.

6 R. Funk, *Erich Fromm*, dz. cyt., s. 43–46.

7 Zob. tamże, s. 66–69; S. Lundgren, *Fight against Idols. Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998, s. 30–38.

ale także czytelny punkt odniesienia jego prac, czego nie można powiedzieć ani o buddyzmie, ani o judaizmie. Warto zatem odnotować, że po pierwsze, jak pisze Funk o tym okresie życia badacza, „Oprócz zorientowanej na marksizm psychologii społecznej głównym punktem zainteresowań Fromma była psychologia religii”<sup>8</sup>, co miało swoją kontynuację w jego powojennych pracach, stąd zrozumiałe wydaje się generalne stwierdzenie Macieja Kuci, iż „Religia stanowi oś organizującą strukturę teoretyczną poglądów filozoficznych Fromma”<sup>9</sup>. Po drugie, mimo że w późnych latach dwudziestych stopniowo, ale konsekwentnie będzie oddalać się od ortodoksyjnego judaizmu, a jego uwagę pochłonie psychoanaliza i marksizm, odebrane wychowanie, w tym myśl żydowska, istotnie wpłyną na jego sposób rozumienia oraz rozwijania przyswajanych koncepcji, na co wskaże między innymi we wstępie otwierającym rodzaj autobiografii intelektualnej, jaką jest praca wydana przez niego w 1962 roku *Zerwać okowy iluzji*:

Moje zainteresowania ideami Marksa – wspomina Fromm w kontekście fascynacji psychoanalizą – 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. Nie wszystkie jednak w tym samym stopniu [...]. Ale bardziej niż cokolwiek innego poruszały mnie prorocze pisma Izajasza, Amosa, Ozeasza, nie tyle zresztą dla ich napomnień i wróżb katastrofy, ile dla ich zapowiedzi „końca dni”, kiedy narody „swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny”. A „kraj się napełni znajomością Pana, na

- 8 R. Funk, *Erich Fromm*, dz. cyt., s. 76.
- 9 M. Kucia, *Filozofia Ericha Fromma*, WSP, Kraków 1994, s. 93. Zagadnienia psychologii i socjologii religii zajmują istotną część publikacji Fromma, począwszy od rozprawy doktorskiej, pisanej przez niego pod kierunkiem Alfreda Webera, młodszego brata klasyka socjologii religii – Maxa Webera, pierwszych artykułów, jak *Szabat i Dołmat Chrystusa (Dołmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Test, Lublin 1992, s. 1–74), przez książki *Psychoanaliza a religia* (przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000) oraz *Buddyzm zen i psychoanaliza* (przekł. M. Macko, Rebis, Poznań 2006), po *You Shall Be as Gods* (dz. cyt.), by wymienić jedynie ważniejsze pozycje, które w całości i bezpośrednio poświęcone są tematyce religii. Zob. także: S. Lundgren, *Fight against Idols*, dz. cyt.; K. Kaczmarek, *Socjologia a religie. Współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania w pismach Ericha Fromma*, Uniwersytet im. A. Mickiewicza, Poznań 2003; W. Piwowski, *Wprowadzenie, [w:] Socjologia religii. Antologia tekstów*, wyb. W. Piwowski, Nomos, Kraków 2003, s. 7–12. Oczywiście podejmowane przez Fromma zagadnienia socjologii religii są również inspirowane pracami Freuda na ten temat.

kształt wód, które przepelniają morze”. Wizja powszechnego pokoju i harmonii między narodami poruszyła mnie głęboko, kiedy miałem dwanaście czy czternaście lat<sup>10</sup>.

Pomijając kwestię możliwej autokreacji, w której zatarciu ulegają ślady mogące naprowadzić na trop roli, jaką w inspiracji Marksem mogli odegrać koledzy Fromma z Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie, w którym oficjalnie pracę podjął za dyrekcji Maxa Horkheimera na początku lat trzydziestych<sup>11</sup>, należy zaznaczyć, że przyjmowana przez filozofa paralela między ideałami socjalizmu a żydowskim mesjanizmem, obietnicą „końca dni”, pokoju i harmonii nie sprowadza się u niego jedynie do wspomnień młodościowych lektur ksiąg prorockich hebrajskiej Biblii, ale stanowi perspektywę, w której umieszcza on i odczytuje filozofię Marksa. W opublikowanym również na początku lat sześćdziesiątych obszernym wstępie do pierwszego przekładu na język angielski wczesnych pism niemieckiego filozofa i socjologa niejednokrotnie podkreśla ów zasadniczy związek: „Filozofia Marksa – stwierdza – była wyrażonym w świeckim, nieisteistycznym języku nowym, radykalnym krokiem naprzód w tradycji profetycznego mesjanizmu”<sup>12</sup>. Podobnie w późnej swojej książce z 1976 roku *Mieć czy być?* polemizuje:

W tym miejscu należy się krótki komentarz do mojego sposobu interpretacji myśli marksistowskiej, konieczny ze względu na całkowite wypaczenie tej myśli przez sowiecki komunizm i zachodni reformistyczny socjalizm, wedle których marksizm to wyłącznie rodzaj świeckiego materializmu, nastawiony na zapewnienie każdemu dobrobytu. Hermann Cohen, Ernst Bloch i wielu innych uczonych konstatowało w ostatnich dekadach, że socjalizm był świeckim wyrazem profetycznego mesjanizmu. [...] Epoka Mesjasza jest czasem uniwersalnego pokoju, braku zawiści i materialnego dostatku. Obraz ten w wielu rysach przypomina pojęcie celu życia, jakie Marks kreśli pod koniec trzeciego tomu *Kapitału*<sup>13</sup>.

- 10 E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2000, s. 21–22.
- 11 Zob. M. Jay, *The Creation of the Institut für Sozialforschung*, [w:] M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Heinemann Educational Books, London 1973, s. 3–40.
- 12 E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing, New York 1961, s. 2. Zob. tamże, s. 4, 64, 68, 69 (przyp. 11); E. Fromm, *Problemy interpretacji Marksa i Zafaszowanie myśli Marksa*, [w:] M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 203–204, 208, 209.
- 13 E. Fromm, *Mieć czy być?*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 1999, s. 234–235; zob. także: tamże, s. 235–238. Fromm wiąże koncepcję Marksa z me-

Pośród wielu innych motywów i figur judaizmu przełożonych przez Fromma na język jego własnej koncepcji, żydowski prorocki mesjanizm stanowi motyw stale pojawiający się i powracający pod różnymi postaciami w jego licznych pracach i zarazem łączący istotne wątki rozwijanej przez niego myśli. Obecność i znaczenie tej figury dla jego koncepcji nie jest zrazu oczywista, dlatego by je uwydatnić, warto podjąć próbę rekonstrukcji zasadniczych założeń filozofii autora *You Shall Be as Gods*, aby na tym tle mogły się one zaznaczyć i poddać pedagogicznemu odczytaniu.

## 2 Od teorii matriarchatu do utopii radykalnego humanizmu

Jedną z kluczowych dla Fromma koncepcji, jakiej poświęcać będzie wiele uwagi przez szereg lat, czego świadectwem mogą być artykuły i eseje filozofa zebrane przez Funka w zbiorze *Miłość, płęć i matriarchat*, jest dialektyczna teoria Johanna J. Bachofena zawarta w wydanej w 1859 roku pracy *Das Mutterrecht*<sup>14</sup>.

Za główne dokonanie Bachofena – referuje Fromm – zwykle uważa się odkrycie matriarchatu. Analizując mity i symbole Rzymian, Greków i Egipcjan, doszedł on do wniosku, że patriarchalna struktura społeczeństwa, którą spotykamy w całej historii cywilizowanego świata, jest stosunkowo młodym tworem i że poprzedzał ją stan kultury, w którym matka była głową rodziny, przywódczynią społeczeństwa i Wielką Boginią. Bachofen zakładał ponadto, że u zarania

sjanizmem kilkakrotnie, choć nie zawsze określa ów związek wprost, zob. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, przekł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 238, 253–254; E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 91, 111; E. Fromm, *Aktualność pism proroków*, przekł. J. Miziński, „Colloquia Communia” 1990, nr 1–6, s. 185–186; E. Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku człowieczej technologii*, przekł. H. Adamska, Rebis, Poznań 2000, s. 43; E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 61, 85–86.

- <sup>14</sup> Zob. prace Fromma z lat 1933–1970 zawarte w zbiorze *Miłość, płęć i matriarchat* (przekł. B. Radomska, G. Sowiński, Rebis, Poznań 1999). Fromm przeciwstawia teorię Bachofena założeniom Freuda i na tej podstawie formułuje krytykę projekcji stosunków patriarchalnych właściwych mieszczańskiemu społeczeństwu epoki twórcy psychoanalizy na wyjaśnienie sposobu funkcjonowania popędu seksualnego u człowieka (zob. tamże, dz. cyt., s. 22–26, 46, 109, 115–116; E. Fromm, *Freudowski model człowieka i jego uwarunkowania społeczne*, [w:] E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy. Szkice o Freudzie, Marksie i psychologii społecznej*, przekł. W. Brydak, Rebis, Poznań 2000, s. 44–63; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 51–71). Zob. także: E. Fromm, *Pasje Zygmunta Freuda. Analiza postaci oraz wpływu psychoanalizy na nasz światopogląd*, przekł. R. Palusiński, vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010.

dziejów fazę matriarchalną poprzedzała niedojrzała, prymitywna forma społeczeństwa („heteryzm”), opierająca się wyłącznie na naturalnej kreatywności kobiety, nie znająca instytucji małżeństwa, prawa, zasad czy porządku – stan, który można by porównać do nieokreślonego rozrostu bagiennego zielska. Faza matriarchatu stanowi ogniwo pośrednie pomiędzy najniższą i najwyższą, jak dotąd, fazą rozwoju ludzkości – fazą patriarchatu, w której władza ojciec jako przedstawiciel prawa, rozumu, świadomości i hierarchicznej organizacji społecznej<sup>15</sup>.

Jak wyjaśnia Fromm, zainteresowanie Marksa, Engelsa i marksistów teorią matriarchatu Bachofena należy łączyć z zawartym w tej koncepcji potencjałem krytycznym stosunków społecznych właściwych dziewiętnastowiecznemu mieszczaństwu oraz zbieżnością między ideałami socjalistów a uniwersalnymi tendencjami matrycentrycznymi<sup>16</sup>. Inaczej jednak niż szwajcarski etnolog, zarówno Engels, jak i później Fromm przyjmują za Lewisem H. Morganem, niezależnie od Bachofena prowadzącym badania nad kulturami matriarchalnymi, że patriarchat nie jest ostatecznym etapem ani celem rozwoju cywilizacji<sup>17</sup>. Ostatecznie, bazując na przeprowadzonych przez siebie analizach mitów, symboli i tekstów religijnych<sup>18</sup>, Fromm przyjmuje, iż wchodzące ze sobą w konflikt zasady, z których każda z osobna napotyka na poważne ograniczenia, muszą się połączyć tworząc rozwiązanie w postaci syntezy. Tym samym triada Bachofena zostaje u niego zmodyfikowana i niejako „przesunięta” o jeden stopień. Typy idealne przejętych od Bachofena dwu zasad sprowadza Fromm do ich wiodących cech, co pozwala mu uogólnić i scharakteryzować wzajemne relacje, w jakie one wchodzą:

Zasada matriarchalna jest zasadą bezwarunkowej miłości, naturalnej równości, podkreślania więzów krwi i ziemi, zasadą współczucia i miłosierdzia; zasada patriarchalna jest zasadą warunkowej

- 15 E. Fromm, *Bachofena odkrycie matriarchatu*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat*, dz. cyt., s. 16.
- 16 Zob. E. Fromm, *Teoria matriarchatu i jej znaczenie dla psychologii społecznej*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat*, dz. cyt., s. 29–56.
- 17 Zob. tamże, s. 40–43, 52–53; E. Fromm, *Dzisiejsze znaczenie teorii matriarchatu*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat*, dz. cyt., s. 92–97.
- 18 Zob. E. Fromm, *Szabat*, przekł. J. Miziński, oraz *Doğmat Chrystusa*, przekł. K. Kosior, [w:] E. Fromm, *Doğmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, dz. cyt., s. 3–74; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 105–112; E. Fromm, *Męskie stworzenie świata*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płęć i matriarchat*, dz. cyt., s. 57–83; E. Fromm, *Zapomniany język. Wstęp do rozumienia snów, baśni i mitów*, przekł. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 1977, s. 188–227.

miłości, struktury hierarchicznej, myśli abstrakcyjnej, prawa stanowiącego państwa i sprawiedliwości. Miłosierdzie i sprawiedliwość są tu dwoma biegunami, reprezentującymi dwie przeciwne zasady. [...] Gdy zasada matriarchalna i zasada patriarchalna tworzą syntezę, każda z nich nabiera barw drugiej: miłość macierzyńska wzbogaca się o element sprawiedliwości i rozumności, miłość ojcowska natomiast o element miłosierdzia i równości<sup>19</sup>.

W przytoczonym fragmencie Fromm dotyka również problemu związku między dominującą społecznie zasadą a rozwojem i socjalizacją jednostki, co należy uzupełnić jego koncepcją adaptacyjnej zależności między charakterami jednostkowym a społecznym, w której to koncepcji dochodzi wyraźnie do głosu wprowadzona przez filozofa mediacja między stanowiskami Freuda a Marksa na korzyść tego drugiego<sup>20</sup>. W pracy *Niech się stanie człowiek*, stanowiącej kontynuację głośnej *Ucieczki od wolności*, w której teoria charakteru odgrywa istotną dla przeprowadzonych tam analiz rolę, Fromm notuje:

Charakter nie tylko pełni funkcję pozwalającą jednostce działać konsekwentnie i „racjonalnie”, stanowi on również podstawę jej przystosowania się do społeczeństwa. Charakter dziecka jest kształtowany przez charakter rodziców i rozwija się, stanowiąc jego oddźwięk. Z kolei rodzice i ich metody wychowania dzieci są determinowane społeczną strukturą ich własnej kultury. Przeciętna rodzina jest „psychiczną agencją społeczeństwa”; przystosowując się do rodziny, dziecko przyswaja charakter, który później uczyni je przygotowanym do zadań podejmowanych w życiu społecznym. Dziecko wykształca taki charakter, który sprawia, iż chce ono robić to, co musi, i którego rdzeń podziela z większością członków danej klasy społecznej lub kultury<sup>21</sup>.

Sposób ujęcia w cytowanym fragmencie problematyki wychowania zdaje się sugerować, że Fromm widzi jego zadania, a zwłaszcza cele w ścisłym związku z socjalizacją i sprowadza w zasadzie do wyłącznych jej zagadnień<sup>22</sup>. Niemniej jednak warto podkreślić, że mimo iż ów związek stanowi istotną, wielokrotnie podnoszoną kwestię

19 E. Fromm, *Dzisiejsze znaczenie teorii matriarchatu*, dz. cyt., s. 95–96.

20 Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 268–270; E. Fromm, *Wkład Marksa do wiedzy o człowieku*, [w:] E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, dz. cyt., s. 68–71.

21 E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przekł. R. Saciuk, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2005, s. 59. Zob. M.J. Szymański, *Studia i szkice z socjologii edukacji*, IBE, Warszawa 2000, s. 39–61.

22 Zob. A. Cohen, *Love and Hope. Fromm and Education*, Gordon and Breach, New York 1990, s. 34–41, 64–71.



jego filozofii edukacji, to redukcjonizm wynika z trybu prowadzonej przez niego analizy, która koncentruje się na wyodrębnieniu tej części charakteru jednostki, który można określić mianem społecznego. Widać to wyraźnie, kiedy uzupełnimy powyższy fragment o dalszą partię tekstu:

Ze społecznego charakteru musimy jednak wyodrębnić charakter indywidualny, którym jedna osoba różni się od drugiej w obrębie tej samej kultury. Różnice te są częściowo wynikiem różnic osobowościowych rodziców oraz różnic psychicznych i materialnych specyficznego środowiska społecznego, w jakim wyrastało dziecko; są też one zależne od konstytucjonalnych różnic poszczególnej jednostki, zwłaszcza od temperamentu. Genetycznie rzecz ujmując, formacja charakterologiczna indywidualnego charakteru jest zdeterminowana zderzeniem życiowych doświadczeń – zarówno indywidualnych, jak i tych, które płyną z kultury – z temperamentem i konstytucją fizyczną<sup>23</sup>.

Wracając do kwestii wyodrębnionego przez Fromma charakteru społecznego, zdaniem badacza jest to kwestia mechanizmu i zakresu dopasowania jednostki do świata życia codziennego, towarzyszącego rozwojowi i kształceniu człowieka napięcia między wpływem czynników społecznych a potrzebą zachowania jego własnej integralności.

Zagadnienia te są istotne i dla krytyka społecznego, diagnozującego niekorzystne tendencje, jakim ulega dane społeczeństwo, i dla psychoanalityka, orientującego przebieg terapii zgodnie z przyjętymi założeniami co do oczekiwanych efektów. Dla Fromma zdrowie pacjenta nie jest równoznaczne z dopasowaniem społecznym, nie każdy bowiem stan społeczeństwa, biorąc pod uwagę diagnozę dominującego w nim charakteru, uzna on za pożądany – dobry dla rozwoju jednostki oraz społecznie sprawiedliwy. Między innymi w książce *Zdrowe społeczeństwo* konfrontuje on ze sobą dwie przeciwstawne względem siebie perspektywy, z jakich diagnozować można kondycję jednostki. Sprawnie działające społeczeństwo konsumpcyjne za funkcjonalną może uznać jednostkę podporządkowaną prawu, dominującym normom, wymaganiom świata pracy i rynku, zorientowaną na posiadanie, optymalizację obowiązków i politykę życia prywatnego, czerpiącą przyjemność z prestiżu i władzy oraz korzystającą z oferowanej jej

23 E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 60. Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 257–268; E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przekł. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2005, s. 332–334; J. Neumann, *Pytanie o analityczną przydatność pojęcia „charakteru społecznego” Ericha Fromma*, przekł. A. Pater (w niniejszym zbiorze).

niewyszukanej rozrywki, co widziane z odmiennej, przyjmowanej przez filozofa perspektywy radykalnego humanizmu, tworzy przynębiający obraz narcyzmu i społecznego wyobcowania.

Punkt widzenia humanizmu normatywnego – polemizuje – doprowadzi nas do odmiennej koncepcji zdrowia psychicznego; ten sam człowiek, którego uważa się za zdrowego w kategoriach świata wyalienowanego, z humanistycznego punktu widzenia jawi się jako najbardziej chory, choć nie w kategoriach choroby jednostkowej, lecz defektu ukształtowanego społecznie. Zdrowie psychiczne w sensie humanistycznym cechuje zdolność do kochania i tworzenia, wydobycie się z kazirodczych więzi z rodziną i przyrodą, poczucie tożsamości oparte na doświadczeniu siebie jako podmiotu i aktywnego czynnika własnych mocy, uchwycenie rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej, to znaczy rozwój obiektywności i rozumu. Cel życia to żyć intensywnie, w pełni się narodzić, w pełni się rozbudzić. [...] Człowiek zdrowy umysłowo żyje miłością, rozumem i wiarą, szanuje życie swoje i innych. Osoba wyalienowana, taka, jaką próbowaliśmy opisać w tym rozdziale, nie może być zdrowa <sup>24</sup>.

Fałszywej samoocenie przeciwstawiona zostaje koncepcja podmiotu, na którego charakter składają się cechy odpowiadające syntezie zasad matriarchalnej i patriarchalnej <sup>25</sup>, jej fałszywość zostaje obnażona przez kontrast, otwierający przed psychoanalitykiem i neomarksistą możliwość radykalnej krytyki społecznej <sup>26</sup>. Czym jednak różni się przyjmowany przez Fromma wzorzec od licznych wizji alternatywy

<sup>24</sup> E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 207. Zob. także: tamże, s. 195–211, 128–195; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 84–91; E. Fromm, *O sztuce miłości*, przekł. A. Bogdański, PIW, Warszawa 1971, s. 30–34, 39–45; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 121–135.

<sup>25</sup> Dialektyczny opis rozwoju dziecka, którego dojrzałość jest odpowiednikiem syntezy zasad, opiera Fromm o psychoanalityczny schemat relacji łączącej dziecko z matką i ojcem, zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 51–59; E. Fromm, *Bachofena odkrycie matriarchatu*, dz. cyt., s. 17–18, 27–28; E. Fromm, *Teoria matriarchatu i jej znaczenie dla psychologii społecznej*, dz. cyt., s. 46–50.

<sup>26</sup> Zob. np.: E. Fromm, *Wolność i demokracja*, [w:] E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 225–256; E. Fromm, *Człowiek w społeczeństwie kapitalistycznym*, [w:] E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 89–211; E. Fromm, *Analiza podstawowych różnic między dwoma modami egzystencji*, [w:] E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 121–202. Zob. także: R. Włodarczyk, *Utopia, ideologia, idolatria. Elementy pedagogicznej teorii ideologii*, [w:] *Władza, sens, działanie. Studia wokół związków ideologii i edukacji*, red. P. Rudnicki, M. Starnawski, M. Nowak-Dziemianowicz, DSW, Wrocław 2012, s. 55–70.

dla dominującego porządku społecznego wysuwanych przez takich dziewiętnastowiecznych i późniejszych socjalistów i twórców pedagogii, jak Robert Owen<sup>27</sup>, któremu krytycy zarzucali mieszanie utopii, arbitralności i retoryki? Również Frommowska synteza, będąca inną formą wyrazu idei mesjańskiej, może zostać odczytana przez krytyków w kategoriach teoretycznego postulatu, który mimo swego statusu hipotezy zostaje w praktyce aplikowany jako co prawda skuteczne, ale jednocześnie arbitralnie dobrane narzędzie krytyki. Jest to zatem pytanie o warunki możliwości zapowiadanej przez Fromma syntezy tak na poziomie jednostkowym, jak i społecznym, o podstawę, na której wspiera się wysuwane przez niego roszczenie do obiektywizmu i realizmu wzorca kształtowania przyszłości człowieka.

### 3 Fromma koncepcja religii humanistycznych a mesjanizm

Odpowiedź udzielona przez Fromma ponownie kieruje nasze kroki ku antropologii kulturowej. Otóż postulat radykalnego humanizmu, jak zwraca na to uwagę, od wieków towarzyszy dziejom ludzkości, dokumenty pisane dostarczają licznych świadectw na to, że był on konsekwentnie prezentowany i wysuwany przez, jak ich nazywa filozof, wielkich nauczycieli ludzkości – Budę, Konfucjusza, Sokratesa, Mojżesza, Jezusa czy Muhammada, których przekazy różnią się ze względu na specyfikę czasów i miejsc, używanego przez nich języka czy warunków ich działalności, jednak wyrażają paralelny ideał jednostkowego i społecznego stanu zdrowia. Ponadto, żywy i niezależny rozwój tradycji radykalnego humanizmu wskazywałby na jego trwałość i uniwersalizm, bowiem mimo dziejowych zmian, społecznych i kulturowych różnic warunków życia, idee te przez stulecia wielu ludziom pozostawały bliskie bądź były na nowo odzyskiwane czy też odkrywane.

[...] wielkie nauki naszych kultur opierały się na racjonalnym wglądzie w naturę człowieka, zakładającym jego pełny rozwój. Ten ostatni wniosek zaś wydaje się dobrze pasować do faktu, iż w najdalej od siebie oddalonych miejscach naszej planety, w rozmaitych okresach historycznych „przebudzeni” głosili te same normy, przy czym wpływu na siebie nie wywierali żadnego albo najwyżej niewielki.

<sup>27</sup> Zob. R. Owen, *Nowy pogląd na społeczeństwo czyli rozprawy o kształceniu charakteru*, [w:] R. Owen, *Wybór pism*, przekł. M. Przyborowska, PWN, Warszawa 1959, s. 23–148; J. Korczak, *Szkoła życia*, [w:] J. Korczak, *Pisma wybrane*, wyb. A. Lewin, tom 3, Nasza Księgarnia, Warszawa 1985, s. 63–199; W. Voisé, *Wstęp*, [w:] *Utopiści XVI i XVII wieku o wychowaniu i szkole*, wyb. W. Voisé, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN, Warszawa-Wrocław 1972, s. XLIII–LII.

Echnaton, Mojżesz, Konfucjusz, Lao Tsy, Budda, Izajasz, Sokrates, Jezus chcieli wprowadzić w ludzkie życie te same normy, z niewielkimi tylko i nieznaczącymi różnicami<sup>28</sup>.

Fromma lista humanistów, proroków, „mistrzów podejrzeń”, swego rodzaju transformatywnych intelektualistów w rozumieniu Stanley'a Aronowitza i Henry'ego A. Giroux<sup>29</sup>, pojawia się w jego pismach w kilku wariantach, niemniej ci z wielkich nauczycieli ludzkości, którzy antycypują swoją działalnością powstanie światowych religii, są obecni w tych zestawieniach niemal zawsze. Sama religia, a właściwie zjawisko ludzkiej religijności, ma dla filozofa znaczenie szczególne, jednak nie z racji tego, jak można byłoby się spodziewać, że ów fenomen zawiera w sobie niezbywalny komponent boskiej transcendencji czy instytucjonalizacji. Przyjmuje, że w toku ewolucji gatunku rozwój mózgu w połączeniu z malejącą rolą instynktu, pojawieniem się nowych zdolności, takich jak samoświadomość, rozum oraz wyobraźnia, przyczyniły się do powstania u człowieka potrzeby posiadania innego niż wrodzony systemu orientacji z wyodrębnionym obiektem ogniskującym jego dążenia i postawy<sup>30</sup>. Stąd do swojej definicji religii, zgodnie z którą jest nią „[...] każdy system poglądów określających myślenie i działanie, wspólny dla pewnej grupy, który dostarcza jednostce ram orientacji [w świecie] i przedmiotu czci”, dodaje istotną uwagę na temat zasięgu występowania interesującego go zjawiska: „W rzeczy samej nie istniała w historii ludzkości żadna kultura – a wydaje się również, że żadna taka kultura istnieć nie będzie

28 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 80. Zob. E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji*, dz. cyt., s. 50–52, 214–217, 227–228, 234–235; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 346–347; E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, dz. cyt., s. 71–84, 120–121; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 87–89, 163, 187–189, 244; E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 121; E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, dz. cyt., s. 260; E. Fromm, *Serce człowieka. Jego niezwykła skłonność do dobra i zła*, przekł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 1996, s. 116–118, 147–148; E. Fromm, *O sztuce istnienia*, przekł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 1997, s. 16, 18, 62–63; E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, dz. cyt., s. 132–134, 190.

29 Zob. S. Aronowitz, H. A. Giroux, *Teaching and the Role of the Transformative Intellectual*, [w:] S. Aronowitz, H. A. Giroux, *Education Under Siege. The Conservative, Liberal, and Radical Debate over Schooling*, Routledge & Kegan Paul, London 2003, s. 23–45.

30 Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 207–213; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 45–53.

mogła w przyszłości – która nie dysponowała religią w tym szerokim sensie, w jakim została ona powyżej zdefiniowana”<sup>31</sup>.

Według Fromma każda religia, którą można uznać za wyraz idei radykalnego humanizmu, dostarcza grupie i jednostce punktów odniesienia orientujących ją na optymalny rozwój, ale też każda może zostać sprofanowana oraz wykorzystana jako narzędzie supremacji i manipulacji ludźmi<sup>32</sup>. Ten dualizm stanowi podstawę Frommowskiego podziału na religie humanistyczne i autorytarne (irracjonalne)<sup>33</sup>. Analizując przemiany chrześcijaństwa czy judaizmu, Fromm wskazuje na stałą obecność, mimo zdominowania tych religii przez tendencje autorytarne, zasad matriarchalnej i patriarchalnej przechowywanych w ich tradycjach<sup>34</sup>. Przyjmuje, że dopiero trwała i proporcjonalna synteza tych zasad, która przyjmuje u niego postać czasów mesjańskich, pozwoliłaby ugruntować obecne w obu religiach rozproszone tendencje humanistyczne.

Era mesjanistyczna jest w pewnym sensie powtórzeniem stanu rajskiego [stanu sprzed konfliktu ludzi z Bogiem i ich wygnania – R. W.]. Tylko, że stan rajski był początkiem historii czy nawet prehistorii. Rajska harmonia panowała zanim jeszcze człowiek zaczął przeżywać siebie jako jednostkę odrębną od innych. Była to harmonia ludzkiego niedorozwoju, prymitywności, pierwotnej, prehistorycznej jedni. Era mesjanistyczna jest powrotem do tej harmonii, ale wtedy, gdy człowiek już całkiem urzeczywistni się w swej harmonii. Z nastaniem ery mesjanistycznej byłoby tak, że nie historia znalazłaby swój koniec, ale nastąpiłby w pewnym sensie dopiero właści-

31 E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, [w:] E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, dz. cyt., s. 55–56. Zob. także: E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 180.

32 Zob. E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, dz. cyt., s. 67–68; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 154–159; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 337.

33 Zob. E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, dz. cyt., s. 68–89; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 154–159. Warto podkreślić, że wprowadzona przez Fromma dychotomia nie wyklucza funkcjonowania kultów o charakterze z gruntu destrukcyjnym dla ludzi (zob. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, dz. cyt., s. 257–259, 301–415).

34 Zob. E. Fromm, *The Concept of History*, [w:] E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 70–71, 90–91. Zob. także: tamże, s. 14–15; E. Fromm, *Analiza niektórych rodzajów doświadczenia religijnego*, dz. cyt., s. 76–82; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 63–68; E. Fromm, *Teoria prawa macierzyńskiego i jej związek z psychologią społeczną*, [w:] E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, dz. cyt., s. 149 (przyt. 28).

wy początek historii, w której przewyżnione zostałyby wszystko, co przeszkadza człowiekowi być w pełni sobą<sup>35</sup>.

Idea mesjańska, wspomniana przez Fromma jako silnie przemawiająca do niego we wczesnej młodości, obecna w prowadzonych przez lata badaniach, ostatecznie znajduje również wyraz w jego profetycznych i nieteistycznych oczekiwaniach co do przyszłych losów ludzkości. W partiach zwieńczających *Zdrowe społeczeństwo* czytamy:

W istocie ci, którzy religie monoteistyczne traktują jedynie jako etap w ewolucji rodzaju ludzkiego, nie uznają za przesadne przekonania, że w ciągu najbliższych kilkuset lat powstanie nowa religia, która będzie odpowiadała rozwojowi człowieka; najważniejszą cechą takiej religii będzie jej uniwersalistyczny charakter, zgodny z właściwym naszej epoce jednoczeniem się ludzkości; religia ta zawrze w sobie nauki humanistyczne wspólne wszystkim wielkim religiom Wschodu i Zachodu; jej doktryny nie będą sprzeczne z dzisiejszą wiedzą racjonalną, a wagę będzie ona przywiązywała bardziej do praktyki życiowej niż do doktrynalnych wierzeń. Taka religia stworzy nowe obrzędy i formy ekspresji artystycznej, sprzyjające duchowi szacunku dla życia i solidarności między ludźmi. Religii nie można, rzecz jasna, wynaleźć. Pojawi się ona wraz z nowym wielkim nauczycielem, tak jak się pojawiły religie w wiekach minionych, kiedy czas dojrzał po temu. Tymczasem ci, którzy wierzą w Boga, będą wyrażać swoją wiarę żyjąc w niej; ci, którzy w Boga nie wierzą, będą żyć wedle przykazań miłości i sprawiedliwości – i czekać<sup>36</sup>.

A zatem mesjanistyczne w swej istocie oczekiwanie Fromma co do możliwych losów ludzkości zakłada nie tyle zanik religii, co jej ewolucję, a w zasadzie reorientację w kierunku realizacji ideałów radykalnego humanizmu. W świetle dobrze ugruntowanych w literaturze przedmiotu ustaleń co do jej powszechnego występowania i przyjętej przez niego między innymi na tej podstawie tezie o religii jako koniecznym składniku życia społecznego, pogląd ten wydaje się

35 E. Fromm, *Aktualność pism proroków*, dz. cyt., s. 185. Zob. także: E. Fromm, *The Concept of History*, dz. cyt., s. 97–98; E. Fromm, *Biblijni prorocy o pokoju*, przekł. J. Mizińska, [w:] E. Fromm, *Doświat Chrystusa*, dz. cyt., s. 80; E. Fromm, *Płeć i charakter*, [w:] E. Fromm, *Miłość, płeć i matriarchat*, dz. cyt., przyp. 7, s. 123.

36 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 345. W rozdziale *The Concept of God* przywoływanego już zbioru midraszy Fromm wyprowadza ze źródeł tradycji żydowskiej oraz poddaje analizie podstawową tezę radykalnego humanizmu i wyjaśnia, dlaczego to człowiek oraz jego siły rozwojowe powinny zająć miejsce Boga jako przedmiotu czci (zob. E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 17–51).

rozumiały, niemniej jednak w kontekście diagnozowanych już od przełomu XIX i XX wieku nie tylko przez klasyków socjologii religii tendencji związanych z powstaniem zachodniego mieszczaństwa i odczarowywaniem świata<sup>37</sup>, zwraca uwagę zarówno przyznana jej rola w projekcie społecznej zmiany, jak również przypisane przez filozofa zjawisku znaczenie. Ponadto w cytowanym fragmencie wyraźnie mowa jest o nowym kulcie, odnosząc się jednak do innych jego wypowiedzi, należy pytać o drogi powstania oczekiwanej jakości, zwłaszcza że Fromm zakreśla stosunkowo długą perspektywę czasową, a wskazywany przezeń historycznie występujący w odmiennych częściach świata radykalny humanizm nie przekreślał różnorodności form realizacji, lokalnej specyfiki oraz niepodobnych kontekstów i warunków występowania.

Dla perspektywy pedagogicznej równie interesujący jest nacisk, jaki bezpośrednio kładzie Fromm na edukacyjny aspekt funkcjonowania religii i religijności, szczególnie tej przezeń oczekiwanej. Zarówno obecne, jak i przyszłe egzemplifikacje religijności radykalnie humanistycznej mają być uniwersalistyczne oraz niesprzeczne z charakterem i przebiegiem rozwoju człowieka, a poprzez orientację na praktykę i wypracowanie odpowiednich rytuałów umożliwić wzmocnienie wiary, przyrost racjonalnej wiedzy, rozbudowę umiejętności i kompetencji niezbędnych dla realizacji i utrzymania utopii zdrowego społeczeństwa. Innymi słowy, jeśli zdaniem Fromma „struktura socjoekonomiczna, struktura charakteru oraz struktura religijna są od siebie nieoddzielne”<sup>38</sup>, a „Koncentrowanie wysiłków na którejkolwiek z tych sfer, z pominięciem czy zaniedbaniem pozostałych, jest destrukcyjne dla całej zmiany”<sup>39</sup>, to pojawienie się nowej religii wien czy dzieło oczekiwanej przez niego całościowej transformacji społeczeństwa. Nie jest jednak jasne, by jeszcze raz zaznaczyć tę kwestię, z której strony powinien przyjść impuls przełamujący etap alienacji i czy tę przemianę da się wywołać lub też przyspieszyć.

37 Zob. M. Weber, *Główne cechy religii światowych*, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 25–39; M. Weber, *Osobliwości kultury zachodniej*, oraz *Etyka gospodarcza religii światowych*, [w:] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza 1984, s. 69–87, 111–152; M. Hume-niuk, *Między sekularyzacją a postsekularyzmem – o odczarowaniu świata z perspektywy socjologii religii* (w niniejszym zbiorze).

38 E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 213.

39 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 269; zob. tamże, s. 344.

#### 4 Fromma utopia czasów mesjańskich a rytuał szabat

Fromm problematykę szabat u podejmuje również okazjonalnie jak mesjanizmu, choć można powiedzieć, że w sposób bardziej systematyczny<sup>40</sup>. Szabat, podobnie jak tradycyjnie wiązany z nim mesjanizm, co stale ma na uwadze Fromm, jest dla filozofa oryginalnym wkładem judaizmu w światową kulturę, a jego pojęcie uznaje za najważniejsze z pojęć Biblii, które jako element żydowskiego prawa, jak zaznacza, stanowi nie tylko „jedyne czysto religijne przykazanie spośród Dziesięciorga Przykazań”, ale i jedyne, które odnosi się do rytuału. „Przyczyna, dla której szabat zajmuje tak centralne miejsce w prawie żydowskim – stwierdza w *You Shall Be as Gods* – leży w fakcie, iż jest on wyrazem głównej idei judaizmu – idei wolności, idei harmonii pomiędzy człowiekiem i naturą, człowiekiem i człowiekiem, idei antycypacji czasu mesjańskiego i pokonania czasu, smutku i śmierci przez człowieka”<sup>41</sup>.

Jednak należy zwrócić uwagę na istotną różnicę, podkreślaną również przez Fromma, między tymi dwoma formami ekspresji głównej idei judaizmu. O ile era mesjańska jako „szabat szabatów” lokuje się w sferze obietnicy mającego nadejść w bliżej nieokreślonym czasie „końca dni”, oznaczającego wyobrażony początek utopii przyszłości – epoki sprawiedliwości oraz miłosierdzia, i tym samym staje się elementem codziennego doświadczenia jedynie jako idea, o tyle szabat w swej zorganizowanej formie wspólnotowo obchodzonego rytuału daje jednostce możliwość urzeczywistniania oraz przeżywania wolności, harmonii i pokoju, stanowiących namiastkę czasu mesjańskiego trwale obecną w ten sposób w społecznej praktyce.

Szabat – zaznacza Fromm – jest antycypacją czasu mesjańskiego, zwanego niekiedy „czasem nieustającego szabat”, ale nie jest czysto symboliczną jego antycypacją – jest jego rzeczywistym zwiastunem. Jak głosi Talmud: „Gdyby cały Izrael przestrzegał w pełni z dwóch kolejnych szabatów choćby jednego, byłby tu Mesjasz” (*Sabbat* 118a).

<sup>40</sup> Zob. E. Fromm, *Szabat*, dz. cyt., s. 65–74; E. Fromm, *Rytuał szabat*, [w:] E. Fromm, *Zapomniany język*, dz. cyt., s. 227–234; E. Fromm, *The Way: Halakhah*, [w:] E. Fromm, *You Shall Be as Gods*, dz. cyt., s. 152–157; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 100–102. Fromm systematyczne opracowanie zagadnienia mesjanizmu w judaizmie zawarł w książce *You Shall Be as Gods* (dz. cyt., s. 96–120).

<sup>41</sup> E. Fromm, *The Way: Halakhah*, dz. cyt., s. 153, cyt. za: E. Fromm, *Halachah*, przekł. K. Masewicz, [w:] *Judaizm*, wyb. W. Jaworski, A. Komorowski, red. M. Dziwisz, RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Kraków 1990, s. 200 [przełkład zmodyfikowany]. Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 100, 102; E. Fromm, *Rytuał szabat*, dz. cyt., s. 228; E. Fromm, *The Concept of History*, dz. cyt., s. 73–91.



Szabat jest antycypacją czasu mesjańskiego, która to antycypacja nie opiera się na rytuale magicznym, lecz na formach działania praktycznego, wprowadzających człowieka w rzeczywisty stan harmonii i pokoju. Odmienne praktyki życia przemieniają człowieka <sup>42</sup>.

Odpoczynek szabatowy, obwarowany licznymi zakazami wykonywania czynności, których znaczenie Fromm odczytuje w kategoriach pracy, rozumianej jako ingerencja i zaburzenie harmonii między człowiekiem a naturą oraz w stosunkach społecznych <sup>43</sup>, zmienia cele stojące przed człowiekiem przez regramentację praktyki. Należy przy tym dodać, że urzeczywistnienie oraz afirmacja „główniej idei judaizmu” nie są niezależne od postawy człowieka względem otwartej w ten sposób perspektywy czasu mesjańskiego. Innymi słowy, nie tyle same cele są narzucone, co ograniczenia dotyczące praktyki, które wymuszają zmiany w sposobach działania ludzi, a przez to umożliwiają konstytuowanie się nowych ram orientacji człowieka w świecie. Mimo że mamy tu do czynienia z przymusem, dotyczącym zewnętrznej strony obrzędu – przestrzegania zakazów, rytuał szabat u nie traci dla Fromma na wartości. Bowiem o tyle, o ile jakiś rytuał „wyrządzenia, które przez jednostkę rozpoznawane są jako wartościowe”, należy go uznać za racjonalny (mając na uwadze kategorie radykalnego humanizmu), a tym samym za uzasadniony <sup>44</sup>, co pozwala Frommowi rozwiązać paradoks ujawniający się w przypadku szabat u, a polegający na tym, iż osiągnięcie stanu wolności i równowagi wymaga podporządkowania rygorowi i autorytetowi prawa.

W analizach Fromma fenomenu szabat u dochodzi do głosu szereg kwestii, nie tak często przez niego poruszanych, jakimi są waga rytuału, ściśle powiązanie w nim oraz wzajemna zależność strony ideowej i praktyczno-normatywnej, aspektów uniwersalnego i partykularnego. Mimo iż zdaniem autora *Psychoanaliza a religia* „rytuały stanowią

<sup>42</sup> E. Fromm, *The Way: Halakhah*, dz. cyt., s. 155, cyt. za: E. Fromm, *Halacha*, dz. cyt., s. 201 [przekład zmodyfikowany]. Zob. także: E. Fromm, *Rytuał szabat u*, dz. cyt., s. 232.

<sup>43</sup> Zob. E. Fromm, *Szabat*, dz. cyt., s. 65–67; E. Fromm, *Rytuał szabat u*, dz. cyt., s. 228–233; E. Fromm, *The Way: Halakhah*, dz. cyt., s. 152–156; E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s. 101–102.

<sup>44</sup> E. Fromm, *Czy psychoanaliza stanowi zagrożenie dla religii?*, [w:] E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, dz. cyt., s. 145. Zob. także: tamże, s. 142–147. Dychotomię racjonalne-irracjonalne czy humanistyczne-autorytarne Fromm wykorzystuje często przy kwalifikacji różnych fenomenów: religii, wiary, sumienia, woli, autorytetu – zob. np.: E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 25–29, 115–134.

najważniejszy element wszelkich religii”<sup>45</sup>, dopiero w końcowych partiach książki umieszcza on swe uwagi dotyczące szeregu zagadnień z nimi związanych:

Potrzebujemy – pisze Fromm – nie tylko układu odniesienia, który nada jakiś sens naszej egzystencji i który dzielić będziemy z innymi ludźmi, pragniemy także możliwości wyrażania naszej wiary w dominujące wartości poprzez **d z i a ł a n i a** utrwalone we wspólnocie. Rytuał, w najszerszym sensie słowa, jest **w s p ó ł n y m d z i a ł a n i e m** stanowiącym wyraz powszechnych dążeń **z a k o r z e m i o n y c h** w **p o n a d i n d y w i d u a l n y c h** wartościach<sup>46</sup>.

Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie nadaje Fromm religijnemu rytuałowi, oraz jego oczekiwania co do przyszłych losów ludzkości, jej zjednoczenia i ustanowienia nowej nieeteistycznej religii, możemy próbować określić, dlaczego filozof odwołuje się do obrzędu szabatu. Jako zespół praktyk „wprowadzających człowieka w rzeczywisty stan harmonii i pokoju”, umieszczony w szerszym kontekście, może on stanowić model działania wspólnotowego antycypującego czas mesjański, co wymaga jednak rozerwania obecnego w tym rytuale związku między jego stroną ideową a praktyczno-normatywną:

Mówiąc o zasadach żydowskiego szabatu – notuje Fromm na marginesie swoich analiz dotyczących rytuału – nie odnosiłem się do wszystkich szczegółów prawa z nim związanego, jak zakaz szenia przy sobie książki czy chusteczki do nosa albo rozniecania ognia. Chociaż wierzę, że każdy z tych szczegółów jest istotny dla wytworzenia pełnej atmosfery odpoczynku, nie uważam, byśmy mogli oczekiwać od ludzi – wyłączwszy być może nieliczne grupy mniejszości – postępowania zgodnego z tak nieporęcznymi praktykami. Niemniej jestem przekonany, że zasady odpoczynku szabatowego mogą być przyjęte przez bardzo wielu ludzi – chrześcijan, Żydów czy tych, którzy pozostają poza obrębem jakiegokolwiek religii. Bowiem szabat mógłby być dla nich dniem kontemplacji, lektury, pełnej zrozumienia rozmowy, dniem odpoczynku i radości całkowicie wolnym od wszelkich praktycznych i przyziemnych spraw<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> E. Fromm, *Czy psychoanaliza stanowi zagrożenie dla religii?*, dz. cyt., s.142.

<sup>46</sup> Tamże, s.144.

<sup>47</sup> E. Fromm, *The Way: Halakhah*, dz. cyt., przyp. s.157. W kontekście pierwowzoru szabatu, babilońskiego *szabattu*, dnia smutku i strachu, oraz niedzieli, która jest współcześnie, zdaniem Fromma, dniem „zabawy, konsumpcji i ucieczki od siebie”, czyli również rytuałem, ale w wyalienowanej postaci, stawia pytanie: „[...] czy przypadkiem nie nastał czas na ponowne ustanowienie szabatu jako uniwersalnego dnia harmonii i pokoju, dnia człowieka, który antycypuje ludzką przyszłość?” (E. Fromm, *Mieć czy być?*, dz. cyt., s.102). Zob. także: P. McLaren, *Edukacja jako system*

Frommowi zależy na przeniesieniu antycypacyjnego charakteru szabatu i utrwaleniu istotnych dla radykalnego humanizmu wartości w zbiorowej pamięci, procesach socjalizacji i wychowaniu, jednak nowa religia ludzkości, by się ukonstytuować i przetrwać, potrzebuje nie tylko ram orientacji i przedmiotu czci – jak pokazuje to w swoich pracach, wartości humanistyczne były niejednokrotnie już proklamowane – ale także odpowiadających im „działań utwalonych we wspólnocie” (w tym sensie szabat stanowi z pewnością model, ale nie jest pewne czy także dobry wzór). Dopiero bowiem jedność doktryny i działania przyjmująca zinstytucjonalizowaną formę rytuału otwiera drogę do ugruntowania i utrzymania w świadomości, doświadczeniu i praktyce społecznej norm indywidualnego i zbiorowego zdrowia.

### 5 Od rytuału szabatu do pedagogii azylu

Tworzenie czy wprowadzanie rytuału niejako z zewnątrz do praktyki społecznej niesie ze sobą wiele dylematów i niebezpieczeństw, zwłaszcza że mogą one przybrać postać wyalienowaną, czy też do alienacji prowadzić. Fromm zdaje sobie sprawę z tej zasadniczej dla przemiany społecznej trudności:

Gdyby rytuały można było łatwo tworzyć, z pewnością skonstruowano by nowe rytuały humanistyczne. Takie próby podejmowali rzecznicy religii Rozumu w osiemnastym wieku. Podobnie postępowali kwakrzy w swoich racjonalnych rytuałach humanistycznych, identyczne usiłowania cechowały też inne niewielkie wspólnoty humanistyczne. Ale rytuałów nie da się sfabrykować. Ich siła zależy od istnienia autentycznie wspólnych wartości i tylko w takim zakresie, w jakim owe wartości ustanowione zostały i stały się częścią ludzkiej rzeczywistości, możemy oczekiwać wyłonienia się znaczących, racjonalnych rytuałów<sup>48</sup>.

Nie znaczy to, że w życiu współczesnych zachodnich społeczeństw dostrzeża Fromm obecność jedynie rytuałów religijnych i ich pozostałości, choć przyznaje, że w jego oglądzie obrzędy świeckie prawie w nim nie istnieją. W kończących *Zdrowe społeczeństwo* częściami

kulturowy, [w:] *Nieobecne dyskursy*, cz. IV, red. Z. Kwieciński, UMK, Toruń 1994, s. 5–46.

<sup>48</sup> E. Fromm, *Czy psychoanaliza stanowi zagrożenie dla religii?*, dz. cyt., s. 147. Zob. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 342–343. Zob. także: P. McLaren, *Edukacja jako system kulturowy*, dz. cyt., s. 5–46; L. Witkowski, *Wokół teorii i praktyki rytuałów szkolnych. Studium recenzyjne*, [w:] H. A. Giroux, L. Witkowski, *Edukacja i sfera publiczna. Idee i doświadczenia pedagogiki radykalnej*, Impuls, Kraków 2010, s. 385–401.

poświęconych projektom zmian zwraca uwagę na zespoły praktyk, takich jak indiański taniec deszczu, japońska sztuka układania kwiatów czy też obecny w wielu kulturach taniec ludowy, które łączy potencjał edukacyjny, charakter wspólnotowy i zrytualizowanie, jak i to, że działania te nie dają się osadzić ani w obszarze religii, ani w obszarze sztuki, choć z obiema dziedzinami wydają się być spowinowacone. To w nich Fromm dostrzega zaczątki przyszłych świeckich rytuałów, które nie wymagają konstruowania od podstaw, ale nowych opracowań, a których charakter i orientacja odpowiada modelowi szabatu:

Z braku lepszego słowa posłużę się wyrażeniem „sztuka zbiorowa”, a będzie ono znaczyło to samo co obrzęd: reagowanie na świat wszystkimi zmysłami, w sposób *z n a c z ą c y, u m i e j ę t n i e, p r o d u k t y w n i e, a k t y w n i e i w s p ó l n i e*. W opisie tym ważne jest słowo „wspólnie”, które odróżnia pojęcie „sztuki zbiorowej” od sztuki w sensie współczesnym. Ta ostatnia jest indywidualistyczna, zarówno jeśli chodzi o jej produkcję, jak i o konsumpcję. „Sztuka zbiorowa” jest wspólna; pozwala człowiekowi czuć się jednym z innymi w sposób znaczący, bogaty, produktywny. To nie *d o d a n e* do życia indywidualne zajęcie w „czasie wolnym”; to integralna część życia<sup>49</sup>.

Za interesujący w kontekście podejmowanej tu problematyki aspekt „sztuki zbiorowej”, jaki wyłania się z charakterystyki Fromma, należy uznać nie tylko to, że jej egzemplifikacje są działaniami utrwalonymi we wspólnocie, ale że pozostając specyficznymi formami ekspresji właściwymi odmiennym kulturowo i etnicznie grupom społecznym, dostarczają pokrewnych sobie ram orientacji. Podobnie jak wielcy nauczyciele ludzkości mimo różnic wyrażali, zdaniem filozofa, paralelny ideał jednostkowego i społecznego stanu zdrowia, tak liczne formy „sztuki zbiorowej” można uznać za odmiany świeckich rytuałów, które łączy ze sobą to, iż pozwalają pokonać czas, zerwać z praktykami codzienności i wprowadzają „w rzeczywisty stan harmonii i pokoju”, a w konsekwencji – „przemieniają człowieka”. Ten aspekt pedagogii Fromma wydaje się mieć związek z innymi jego koncepcjami.

Znaczenie nadane przez Fromma „sztuce zbiorowej” skłania do przemyślenia jej miejsca w projekcie ruchu, jaki szkicuje na ostatnich stronach *Rewolucji nadziei*<sup>50</sup>. Ruch ten, mający na celu humanizację społeczeństwa technologicznego, rozbudzenie w nim odpowiedzialności i uczestnictwa, w końcowych partiach tej pracy zostaje omówiony od strony organizacyjnej. W kontekście omawianego zagadnienia

49 E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 340–341.

50 Zob. E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 184–194.

na szczególną uwagę zasługują jego dwa ogniwa – kilkusetosobowe kluby i liczące około dwudziestu pięciu osób grupy. Choć Fromm nie podejmuje kwestii „sztuki zbiorowej” czy rytuału w kontekście klubów i małych grup, to można przyjąć, że w obu, ze względu na ich cele oraz wspólnotowy charakter, możliwość jej praktykowania jest założona, a znaczenie dla ich trwałego i progresywnego funkcjonowania zasadnicze. Dotyczy to zwłaszcza grup, stanowiących w intencji filozofa najradzykalniejszy i najbardziej konsekwentny wyraz humanistycznego ideału zdrowia i produktywności, ucieleśniony w przyjętych w nich stylach życia, oraz rodzaj awangardy ruchu, zorientowanego na przemianę całego społeczeństwa:

Głównym celem, przyświecającym grupom, byłoby uczynienie z wyobcowanego człowieka aktywnego i świadomego uczestnika życia. Grupy krytyczne, rzecz jasna, oceniałyby model życia oferowany przez wyobcowane społeczeństwo. Same trwałyby jednak w optyzmie osobistego niewyobcowania, ratując się w ten sposób przed poczuciem osamotnienia i pogardą<sup>51</sup>.

Mając charakter otwarty, wewnątrznie zintegrowane grupy – zdobywające oryginalną wiedzę, pracujące nad istotnymi dla nich i ich poszczególnych członków projektami oraz prowadzące własne życie kulturalne – autonomiczne względem klubów i luźno powiązane z ruchem, zdają się stanowić zarówno jego podstawę, jak i nośnik społecznej przemiany. O ile inne ogniwa ruchu, jak możemy wnioskować na podstawie projektu Fromma, są ściślej ze sobą strukturalnie i funkcjonalnie powiązane oraz powołane do pełnienia określonych zadań, o tyle same grupy, stanowiące swoiste zaplecze ruchu i jako takie zdolne przechować potencjał jego radykalności, nie potrzebują odniesienia i powiązania w ramach większej organizacji, by wypełniać przewidzianą przez filozofa edukacyjną i emancypacyjną rolę, choć mogą, a nawet powinny stać się jej zaczątkiem:

Przyznam – stwierdza Fromm – że nie wiem, czy jest dość ludzi, którzy pragną nowego życia, i czy są na tyle silni, by utworzyć grupy. Pewien wszakże jestem, że gdyby grupy takie istniały, ich wpływ na społeczeństwo byłby ogromny, pokazywałyby bowiem, że można mieć przekonania bez fanatyzmu, że można kochać, nie będąc sentymentalnym, mieć wyobraźnię i myśleć realistycznie, być zdyscyplinowanym, ale nikomu nie uległym. Wszelkie historycznie ważne ruchy rodziły się w małych grupach, które – jeśli reprezentują ideę w czystej formie i bez kompromisów – są zaczynem historii. Jeśli

51 E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 191. Zob. tamże, s. 190–193.

idea nie zostaje ucieleśniona choćby przez małą grupkę, grozi jej niebezpieczeństwo śmierci<sup>52</sup>.

Znaczenie małych grup dla poczucia bezpieczeństwa człowieka oraz realizacji jego potrzeby sprawstwa, jak również terapeutyczna wartość praktykowania czy oddziaływania sztuki nie są zagadnieniami, w których przejawia się oryginalność podejmowanego tu wątku koncepcji Fromma. Ale pokazanie działalności małych grup nie w planie eskapizmu, ale w perspektywie pedagogii pracującej na rzecz zmiany społecznej już tak<sup>53</sup>. Te swoiste azyle, zdolne utrzymywać dystans względem wyobcowania społeczeństwa, by być uznane za element działający na rzecz takiej przemiany, muszą prócz zaangażowania we właściwe tylko sobie cele i bieżące działania, antycypować i utrwalać istotne dla radykalnego humanizmu wartości we wspólnej praktyce i pamięci. Stąd wynika powiązanie małych grup ze „sztuką zbiorową”, a przez to z modelowo ujętym rytuałem szabatu i mesjanizmem. A zatem obie figury, choć sporadycznie bezpośrednio przywoływane przez Fromma, nie stanowią jedynie użytecznych ilustracji, ale powiązane ze sobą dają się odczytać jako zasadnicza część jego koncepcji, w której realizacji istotną rolę odgrywa dająca się odczytać z jego filozofii pedagogia azylu – posiadające potencjał emancypacyjny i edukacyjny jedno spośród rozwiązań problemu alienacji i reifikacji człowieka, jakie możemy znaleźć w jego pracach<sup>54</sup>. Czekanie na pojawienie się nowego wielkiego nauczyciela i nadejście

52 Tamże, s. 192.

53 Zob. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980, s. 41–56, 184–201; B. Śliwerski, *Wyspy oporu edukacyjnego*, Impuls, Kraków 1993, s. 17–19.

54 Zob. M. Chałubiński, *Niepokoje i afirmacje Ericha Fromma*, Rebis, Poznań 2000, s. 186–203; M. Kucia, *Filozofia Ericha Fromma*, dz. cyt., s. 98–114; A. Cohen, *Love and Hope*, dz. cyt., s. 72–77; M. Pekkola, *Prophet of Radicalism. Erich Fromm and the Figurative Constitution of the Crisis of Modernity*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2010, s. 239–253; A. Olubiński, *Ericha Fromma koncepcja życia po ludzku*, UMK, Toruń 1994, s. 97–117; B. Śliwerski, *Pedagogika radykalnego humanizmu*, [w:] B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Impuls, Kraków 2003, s. 223–240; P. Wasyluk, *Ericha Fromma koncepcja postępu zintegrowanego*, UW-M, Olsztyn 2009, s. 105–130; P. Dybel, *To Have or to Be*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, tom 5, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1997, s. 152; I. Błocian, *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm*, Eneteia, Warszawa 2010, s. 382. Koncentracja na tym aspekcie myśli Fromma związana jest z rozwijaną przeze mnie koncepcją pedagogii azylu i stanowi część badań, jakie w związku z nią prowadzę, zob. R. Włodarczyk, *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*, WUW, Warszawa 2009.

humanistycznej religii przyszłości, o czym pisał Fromm w cytowanych już końcowych partiach *Zdrowego społeczeństwa*, może więc przybrać czynny, produktywny, świecki i grupowy charakter<sup>55</sup>.

55 Zob. E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, dz. cyt., s. 345; E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, dz. cyt., s. 32–37; E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 159.