

HALINA ROTKIEWICZ

O ZNIEWOLENIU TECHNOLOGICZNYM CZŁOWIEKA I NADZIEI WIĄZANEJ Z WYCHOWANIEM POGLĄDY HERBERTA MARCUSEGO I ERICHA FROMMA

Współczesność widziana przez pryzmat „sezonowości” wiedzy i prawd naukowych, przez zmienność wartości postrzegana jest jako czas, w którym dominuje to, co zbiorowe, bezosobowe, czas, w którym coraz trudniej o ślad indywidualnego istnienia, owej – jak to określał Antoni Kępiński – „pieczęci herbowej ludzkiej osobowości”.

Unifikacja i urzeczowienie, anonimowość, utrata tożsamości, brak stabilnego punktu odniesienia wobec częstej rezygnacji z obiektywnych wartości i (choćby w wersji Rickertowskiej, zakładającej równoległość „świata ontologicznego” i „świata aksjologicznego”), brak odniesienia do Boga rozumiany jako przyzwolenie na wszystko (patrz: Dostojewski) – oto, co staje się przyczynkiem do portretu jednostki, której życie dość łatwo poddaje się krytyce. Rzecz jednak nie w samej ocenie sytuacji, lecz w stawianiu pytań pozwalających rozumieć konstатовany stan rzeczy. Należy zatem pytać o to, jakie są źródła reifikacji, alienacji, ludzkiego zagubienia w świecie? Dlaczego bardziej powabna wydaje się człowiekowi Marcelowska kategoria „mieć”, niż „być”? Gdzie upatrywać winy, gdy chodzi o uleganie przeciwnym ludzkiej autonomii tendencjom? Jak odnieść do ludzkiego bytu pojęcie sensu i wartości? Czy i jak można zaradzić niekorzystnym zjawiskom? Czy i o ile (jak to przecież w różnych momentach historycznych i ważnych dla myśli pedagogicznej traktatach czyniono) można wiązać nadzieje z wychowaniem jako procesem mającym swe odniesienia do jednostki, a skutkującym społecznie?

Pytanie o radę – tu z oczywistych względów zwłaszcza o rolę czy skuteczność wychowania – wymaga pytania o przyczyny. Rzecz polegałaby na ujawnieniu tego, co warunkuje ludzką mentalność, postawy i działanie. Z punktu widzenia różnych opcji pedagogicznych, zwłaszcza zaś w sposób oczywisty z punktu widzenia zyskującej dużą popularność pedagogiki krytycznej, określonych tendencji zawartych w postmodernistycznej wizji człowieka i społeczeństwa, ważne będzie (i na tym się skoncentrujemy) odsłanianie mechanizmów władzy i panowania, sił przeciwstawiających się uprawomocnieniu podmiotu, zwrócenie uwagi na polityczność wy-

chowania, na usytuowanie człowieka w systemach technologiczno-ekonomiczno-politycznych, zamknięcie go w kręgu produkcji – konsumpcji wspieranym przez środki masowego przekazu.

Przyczynkiem do wprowadzenia w sygnalizowaną problematykę owych ukrytych mechanizmów zniewolenia mogą być, w naszym przekonaniu, poglądy Herberta Marcusego i Ericha Fromma, które traktujemy jako egzemplifikację pewnej tendencji w myśleniu o związkach człowieka ze światem istotnej dla refleksji pedagogicznej. Chcemy tym samym podkreślić ważność holistycznego ujęcia problematyki wychowania i interdyscyplinarności myślenia pedagogicznego.

Prace Herberta Marcusego, odwołując się do poglądów „filozofów podejrzania” (oczywista obecność teorii Freuda i filozofii Marksa), są prezentacją szczególnego sposobu myślenia o relacjach człowiek – technika. Marcuse wznosi się ponad czysto i wąsko rozumiany technologiczny poziom rozważań, dostrzegając w działaniu techniki problem uwikłania człowieka w złożone struktury życia społecznego, w których eksplikacji użyteczne są pojęcia władzy i panowania.

Wybór kierunku rozwoju techniki, jej charakteru ma znamiona społecznego wolnego wyboru, który Marcuse rozumie w kategoriach sartre’owskiej realizacji projektu¹. Dokonany wybór, przyjęte rozwiązanie zyskuje jednak w sposób automatyczny status powszechnie obowiązującej reguły organizującej życie społeczne. Wynika to z faktu przełożenia tego, co techniczne na to, co społeczne. Marcuse stwierdza: „Technologiczna racjonalność staje się racjonalnością polityczną [...]”², w grę wchodzi zatem swoisty imprinting technologii. Obecność maszyny (Marcuse koncentruje uwagę na społeczeństwie industrialnym, gdzie dominuje maszyna i technika wysokiej technologii *high technology*, to jednocześnie obecność pewnego wzoru działania na terenie całości życia społecznego, które przejmuje od techniki jej cechy. Nie chodzi jednak tylko o to, że rytm natury zostaje zastąpiony przez rytm maszyny, lecz o traktowanie techniki jako narzędzia gry politycznej, instrumentu kształtowania świadomości – oznacza to, że technika przestaje być jedynie problemem techników i uczonych, a raczej jest nim w ujęciu tradycyjnym na określonym poziomie, poza który w analizach Marcusego się wychodzi.

Istotą rzeczywistości porządkowanej, współtworzonej przez technologię jest odwoływanie się do racjonalności nauki, racjonalności reguł technicznych, które poddane bliższemu oglądowi okazują się irracjonalne, a ponieważ pojęcie racjonalności odnosi się do całokształtu życia społecznego, także pojęcie irracjonalności pojawia się w kontekście tej całości.

Ta prawda jest bądź zakryta przed umysłem jednostki, bądź tolerowana na szczególnych prawach. Związki technologii i polityki (dodajmy, że obrona neutralności technologii nie jest możliwa) owocują w odniesieniu do człowieka jednowymiarowością jego myślenia, tak zwanym myśleniem pozytywnym. Konkretna

¹ Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991, s. 267 nn.

² Tamże, s. 13.

zmiana świata, jego realna, fizyczna transformacja, dokonująca się przez działanie techniczne, rzutuje na kształt jego umysłowych reprezentacji, staje się zmianą „symboli, obrazów i idei”³ dotyczących świata, a więc narzuca kształt relacji człowieka i rzeczywistości zarówno w praktycznym, jak i poznawczym aspekcie.

Znacząca jest tu myśl o tożsamości techniki i panowania. W pracy *Industrialisierung und Kapitalismus* Marcuse zauważa: „Sama technika, a nie dopiero jej zastosowanie, jest panowaniem nad przyrodą i nad człowiekiem, metodycznym, naukowym, wyrachowanym i rachującym panowaniem. Określone cele i interesy panowania nie są narzucane technice *ex post* i z zewnątrz – należą one do konstrukcji samego aparatu technicznego; technika jest zawsze historyczno-społecznym projektem: projektuje się w niej, co społeczeństwo i dominujące w nim interesy zamierzają zrobić z człowiekiem i z rzeczami”⁴. Znamienne jest to, że Marcuse, odnosząc się do technologii, nieustannie analizuje problem kontroli sprawowanej nad jednostką, życiem społecznym przez represywną władzę. „Narzucenie Rozumu”, z którym wiążą się takie pojęcia, jak racjonalność, produktywność, techniczność, totalność skutkować musi koniecznością podporządkowania się, które uzależnione jest od, nazwijmy to, „parametrów technicznych” (chodzi tu zarówno o źródło zmian, jak i sprawowanie kontroli nad przebiegającymi procesami). Wsparte argumentem racjonalności działanie techniczne wydaje się nie do zakwestionowania, a „[...] kontrola techniczna – jak zauważa Marcuse – jawi się jako samo ucieleśnienie rozumu dla dobra wszystkich społecznych grup i interesów [...]”⁵ działające w imię tzw. obiektywnego porządku – w istocie zaś skutkuje konformizmem, wyzyskiem, podporządkowaniem się, interpretowanym behawiorystycznie uwarunkowaniem społecznym rządzonym przez ideologię. Potwierdzenie słuszności poddania się racjonalności naukowo-technicznej dokonuje się przez odwołanie się do argumentów efektywności, produktywności, a nie np.: kategorii moralnych. Analizując problem kryteriów działań w społeczeństwach charakteryzujących się wysokim rozwojem cywilizacyjnym, Z. Bauman, dla przykładu, akcentuje dyktat kalkulacji racjonalnej i wyprowadza wnioski, które w kontekście myśli Marcusego godne są przywołania. W przekonaniu Baumana „[...] proces cywilizacyjny jest, poza wszystkim, między innymi, także procesem oddzielania użycia i nasilenia przemocy od ocen moralnych oraz emancypowania się założeń racjonalności od wpływu norm etycznych i hamulców moralnych”⁶. Ujmując to inaczej, można by zapewne mówić o utożsamianiu tego, co moralne z tym, co technologiczne albo o pomniejszeniu znaczenia, eliminacji celów, które nie są technologiczne. A zatem broni się tylko to, co zgodne jest z racjonalnością systemu

³ Tamże, s. 94.

⁴ Podają za: Z. Krasnodębski, *Problem postępu etycznego we wczesnych pracach Jurgena Habermasa*, [w:] L. Witkowski, *Dyskursy rozumu, między przemocą i emancypacją. Z recepcji Jurgena Habermasa w Polsce*, Toruń 1990, s. 156.

⁵ H. Marcuse, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 27.

⁶ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992, s. 52 (Biblioteka Kwartalnika Masada).

wspieranego procedurą samouprawniających się hipotez; to, co do niego nie przylega, ulega deprecjacji, jest odrzucane. Działanie i myślenie nie dające się tłumaczyć w ramach systemu, lokowane jest poza jego granicami. Marcuse wzorzec tych zależności widzi na terenie interpretacji nauk społecznych wywodzących się z behawioryzmu (z właściwym mu zainteresowaniem czynnością, empirią). Słuszność tego porównania poświadczona być może, w naszym przekonaniu, chociażby przez odwołanie się do „klasycznych” już prac J. Watsona, w których pewne kategorie pojęciowe pomijane są ze względu na niemożność usytuowania ich (interpretacji) w kontekście koncepcji behawiorystycznej⁷. Słowo behawioryzm pojawia się w pracach Marcusego nieprzypadkowo; związane są z nim takie pojęcia, jak inżynieria społeczna, manipulacja – sam behawioryzm jest przykładem stechnologizowanego” myślenia (w tym przypadku na terenie psychologii) tłumaczącego, w sobie właściwy sposób usytuowanie człowieka w otaczającym go świecie.

Obrosła tradycją interpretacja techniki jako zespołu reguł i narzędzi pozwalających przedmiotowo traktować przyrodę zostaje uzupełniona przesłaniem mówiącym o równie przedmiotowym traktowaniu człowieka. Nie interesując się nim jako bytem autonomicznym czy podmiotem, środowisko technologiczne ujmuje człowieka na prawach odnoszących się do przyrody, czyniąc go jednym z dwu wymiennych i traktowanych instrumentalnie „podzespołów” systemu. Ludzie, będąc obiektem działań stechnologizowanej władzy, podlegają procesowi dehumanizacji, co ma nie dające się zbagatelizować konsekwencje. „Obiekty zdehumanizowane bowiem – jak zauważa cytowany już Bauman – nie mogą posiadać »poglądów«, a tym bardziej »słusznych«, nie mają żadnych interesów, które należałoby traktować serio, nie mają żadnego prawa do subiektywnych racji”⁸. Jedyne interesy, prawa i poglądy to te, które mają swe źródło w racji technologicznej. Oryginalność Marcusowskiej interpretacji uwarunkowań technologicznych widoczna jest jednak zwłaszcza na terenie odniesień do psychoanalizy. Jak wiadomo, kultura w interpretacji Z. Freuda rozumiana jest jako wynik sublimacji popędów. W przekonaniu Marcusego mechanizacja, technizacja życia w szerokim relacjonowanym wymiarze rzutuje na redukcję libido, jednocześnie hamuje jego samotranscendencję, co skutkuje „zlokalizowaną seksualnością”⁹. Chodzi tu o ograniczenie energii erotycznej, a zwiększenie energii seksualnej – w tym samym ograniczony zostaje zakres i potrzeba sublimacji. Społeczeństwo technologiczne jest zatem przyczyną „zinstytucjonalizowanej desublimacji”¹⁰ i źródłem represyjnych potrzeb, bez których nie mogłoby istnieć. Dla Marcusego jest oczywiste, że sercem systemu poza jego bazą technologiczno-ekonomiczną są środki masowego przekazu¹¹ ukazujące

⁷ Por. np.: J. Watson, *Behawioryzm oraz psychologia jak widzi ją behawiorysta*, Warszawa 1990, a także: J. Szacki, *Wstęp do: J. B. Skinner, Poza wolnością i godnością*, Warszawa 1978.

⁸ Z. Bauman, dz. cyt., s. 151.

⁹ H. Marcuse, dz. cyt., s. 102; zob. także: H. Marcuse, *Eros i rewolucja*.

¹⁰ H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 103.

¹¹ Por. Orwell, *Rok 1984*.

„obiekty pożądania” *sensu largo*¹². Rola ich jest na tyle znacząca, że ich dysfunkcja mogłaby wywołać dezintegrację systemu¹³ szybciej, a może i skuteczniej, niż wyizolowany czynnik ekonomiczny.

Masowe media kreują swoisty świat, w którym zawiera się także problematyka wolności, ale ten wolny, a raczej „dozwolony” wybór to, jak zauważa Marcuse „wolny wybór pomiędzy znakami firmowymi i gadżetami”¹⁴ (co zresztą nie powinno skądinąd dziwić w „cywilizacji gadżetu”). Tak rozumiany wolny wybór niewiele ma wspólnego z wolnością – po pierwsze dlatego, że nie przysługuje mu świadomość zniewolenia; po drugie, z tego powodu, że dążności i potrzeby są produktem stechnizowanej władzy, której roszczenia wobec człowieka przekraczają granice jego prywatności.

Władza ta ma monopol na słuszne rozstrzygnięcia, wie co dobre i co złe i upowszechnia te przekonania społecznie. Marcuse, widząc tę „misję” spełnianą przez władzę, misję prowadzenia społeczeństwa „ku słusznym rozstrzygnięciom”, mówi o „dyktaturze wychowującej”, zadając pytania ważne zarówno w tym, jak i *stricte* wychowawczym kontekście (skąd zresztą problem pochodzi i nadal jest istotny). Marcuse pyta: kto wychowuje wychowawców? – skąd wiedzą oni, co stanowi dobro dla innych? Są to pytania ważne zarówno z punktu widzenia istnienia pedagogicznej przemocy (interesującej zwłaszcza tzw. pedagogikę radykalną), jak i szeroko rozumianej indoktrynacji społecznej jako zjawisk zawierających się w oficjalnym uniwersum dyskursu wykreowanym i podtrzymywanym przede wszystkim przez środki masowej komunikacji¹⁵.

Czy można wymknąć się z sieci systemu? Outsider w działaniu i myśleniu (nawet, gdy jego postawa jest świadomie wybraną Wielką Odmową)¹⁶ traktowany być może tylko jako nieprzylegający do życia społecznego neurotyk, ktoś, kto nie jest zdolny (traktować to trzeba jako rodzaj defektu) do współbycia społecznego regulowanego – jak już powiedziano – odgórnie drogą indoktrynacji. Znacząca rola mediów (czyli technologii w służbie komunikacji) upowszechniających w różny sposób (zarówno, gdy idzie o środek [medium], jak i treść [content]) obowiązujący *ethos* społeczny, współtworzących obowiązujące uniwersum dyskursu uniemożliwia budowanie własnej autonomii.

Cytowany już Z. Bauman, analizując etykę posłuszeństwa obecną w zdominowanym przez technikę i racjonalność społeczeństwie i odwołując się do znanych badań S. Milgrama, zwraca uwagę na możliwość „produkcji zachowań ludz-

¹² Zob. np.: tytuł jednej z prac M. McLuhana *The Mechanical Bride*, gdzie tytułową narzeczoną jest samochód, czy przywoływany przez Marcusego cytat z pracy J. P. Sartre’a: *Krytyka rozumienia dialektycznego*: H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 47.

¹³ Tamże, s. 301.

¹⁴ Tamże, s. 25.

¹⁵ Por. H. Marcuse, *Language and Technological Society*, [w:] „Dissent”, 1961, 8, 1.

¹⁶ Przypomnijmy, że termin „Wielka Odmowa” pochodzi z pracy A. N. Whiteheada, *Science and the Modern World*, New York 1926.

kich”¹⁷, rozumianej jako rezultat racjonalizacji, udoskonalenia technicznego stosunków społecznych. Interpretacja ta wspiera, w naszym przekonaniu, stanowisko Marcusego dotyczące wyznaczanego technologią reifikującego stosunku do przyrody i człowieka. Produkcja zachowań ludzkich jest jedną z możliwości technicznych – Marcuse zauważa, że rzeczywistość technologiczna wymusza nie tyle dostosowanie się, co „bezpośrednią identyfikację jednostki ze społeczeństwem (*mimesis*)”¹⁸, co pozornie tylko rozwiązuje jej problemy, a w istocie skutkuje alienacją¹⁹. Mamy zatem do czynienia z wpływami, które jakkolwiek w szczegółach zróżnicowane dają się sprowadzić do wspólnego mianownika represji technologicznej, której rezultatem jest – zdaniem Marcusego – zanik naczelnej ludzkiej potrzeby – wolności.

Odwoływanie się do pojęcia potrzeby jest niewątpliwie akcentowaniem istnienia antagonizmu między naturą i cywilizacją. Tendencje biologizujące w interpretacji ludzkiego bytu służą podkreślanii tej opozycji. Eros technologiczny jest produktem cywilizacji, o której można powiedzieć, że zdominowała człowieka; przykładem jest alienacja pracy jako manifestacja represji i superrepresji.

Warto zauważyć, że uniwersum współtworzące człowieka jednowymiarowego, charakteryzuje się upadkiem tradycyjnego autorytetu, który zastąpiony został przez autorytet anonimowy. Zjawisko to wiązałoby się z sygnalizowanym dużo wcześniej w pracach Maxa Webera panowaniem biurokratycznym, które w kontekście życia społecznego, organizmu państwowego oznacza odwoływanie się do kompetencji (a nie tradycji czy charyzmy), a także do reguł regulujących odniesienia społeczne, praw stanowiących i podtrzymujących istnienie spójności społecznej bazującej na bezosobowej więzi²⁰. Według Marcusego ten anonimowy autorytet współtworzony jest między innymi przez kult przedmiotów konsumpcji, podsycany działaniem reklamy zdolnej do kreowania nowych celów godnych pożądania, nowych zespołów „słusznych” poglądów. Jak więc widać przestrzeń wewnętrzna, o której wspomina np. J. Ortega y Gasset, nazywając ją *intus* i traktując ją jako przestrzeń do osobistego zagospodarowania, jest w przekonaniu Marcusego dramatycznie zredukowana i wypełniona fałszywą świadomością będącą wynikiem życia w społeczeństwie technologicznym (heteronomia). Świadomość ta nie zostaje pozostawiona sama sobie, wykorzystywana jest bowiem do podtrzymania aktywności i rozwoju „aparatu technicznego”, który z kolei ją reprodukuje. Mamy zatem do czynienia z rodzajem samonapędzającego się mechanizmu. Mówiąc o technologicznych wyznacznikach życia, które manipulują jednostką, Marcuse stwierdza: „Aparat produkcyjny oraz dobra i usługi przezeń wytwarzane »sprzedają«, czy też narzucają system społeczny jako całość. Środki masowego transportu i komunikacji, wyposażenie mieszkań, żywność i ubranie, niepowstrzymany zalew produkcji

¹⁷ Z. Bauman, dz. cyt., s. 216.

¹⁸ H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 28.

¹⁹ Tamże, s. 29.

²⁰ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 149.

przemysłu rozrywkowego i informacyjnego niosą ze sobą wyznaczone postawy i zwyczaje, określone intelektualne i emocjonalne reakcje, które więcej lub mniej przyjemnie wiążą konsumentów z producentami, a przez nich z całością”²¹. Tak rodzi się, a raczej powołany jest do istnienia określony sposób życia, skutkująca praktycznie mentalność.

Poprzez włączenie w ciągi instrumentalne, w których przedmioty współistnieją z „czynnikiem ludzkim”, człowiek zmienia swoje środowisko i pośrednio determinuje samego siebie. Dla współtworzonego przez siebie systemu jest „agresywnym przedmiotem administrowania”, którego duchowość i fizyczność (ciało i umysł) zależne są od owego uniwersum, jakiego jest częścią i którego istnienie ciągle uprawomocnia swoim działaniem.

Człowiek jest zatem niewolnikiem techniki (choć pojęcie to *expressis verbis* nie pojawia się w rozważaniach Marcusego), mającym jednak pewną szansę na zmianę swego położenia. Zmiana, która umożliwić ma zaistnienie nowego podmiotu, wymaga wyjścia poza ujęcie techniki jako bytu *per se* (co zresztą jest przez Marcusego nieustannie akcentowane) w stronę zmiany politycznej związanej z rozwojem myślenia krytycznego. Tylko wtedy represja może być zastąpiona (zrównoważona) przez wyzwalenie, które ma być stosunkiem do przyrody i człowieka zarazem, jako że dominacja nad przyrodą, jej zniewolenie przekłada się bezpośrednio na panowanie nad człowiekiem.

Niezależnie od tego, czy uznamy to za rozwiązanie mające znamiona myśli utopijnej, czy nie – wymagane byłoby tu ograniczenie fałszywej świadomości, fałszywych potrzeb generowanych, przede wszystkim przez środki masowej komunikacji – agendę stechnologizowanej władzy.

Przeszłość i będąca jej kontynuacją współdoznawana teraźniejszość zdeterminowane są przez racjonalność, realność, panowanie właściwe postawie prometejskiej. Przyszłość – czemu daje Marcuse wyraz w pracy *Eros i cywilizacja* – stać miałyby pod znakiem Narcyza, Dionizosa, Orfeusza, będąc czasem realizacji popędów, wolności, spełnienia i tworzenia nowej więzi z przyrodą. Przywołanie ostatnich trzech imion uzmysławia wzrost znaczenia wątku etyczno-estetycznego, powrót do tego, co pre-, a może atechniczne. Osadzając to w realiach współczesnej nam epoki i rozpatrując w kontekście jej samoświadomości dostrzec możemy wyraźnie obecność utopijnego rysu tego myślenia.

Realizacja pojawiającej się idei zmiany społecznej miałyby kroczyć kilkoma wzajemnie dopełniającymi się (a czasem i sprzecznymi) drogami. Jedną z nich miałyby być wychowanie nowego człowieka, który umiałby uwolnić się od presji technologii, żyjąc w nacechowanym nią (utożsamianym z nią) środowisku. Tu jednak, jak łatwo się domyśleć, odżywa sygnalizowany już problem dyktatury wychowawczej, która musiałaby początkować zmiany w indywidualnej świadomości

²¹ H. Marcuse, *Człowiek...*, s. 30.

rozumianej jako świadomość fałszywa, bo narzuconej przez uniwersum technologiczowanej władzy.

Ta zewnętrzna pomoc wydaje się jednak nieodzowna, bo zadanie stawiane przed indywiduum i zbiorowością jest bardzo poważne – chodzi mianowicie o re-deskrypcję sensu kultury. Marcuse stwierdza: „Ponowne określenie sensu kultury oznacza emancypację myśli, badań, kształcenia i studiów w stosunku do istniejących pojęć i systemów wartości, a tym samym wypracowanie nowych metod i pojęć, zdolnych przekroczyć ramy faktów i wartości ustabilizowanych”²². To nowe odniesienie się do kultury ma szczególną rangę, kształt bowiem relacji między kulturą i cywilizacją decyduje o ludzkiej wolności. Relacjonując ten wątek rozważań Marcusego, A. Jawłowska zauważa: „Represywna integracja kultury i cywilizacji powoduje osłabienie sił destrukcyjnych, a tym samym oddala wszelkie zmiany, utrudnia »zakwestionowanie« obowiązującego porządku”²³. Splot tego, co kulturowe i cywilizacyjne (technologiczne) jest tak silny, że różnice między wartościowaniem a opisem nie poddają się obserwacji, mamy do czynienia z nieodróżnicowaną, homogenizowaną rzeczywistością, w której to, co realne i to, co jest pozorem, odbierane jest w ten sam sposób warunkowany działaniem systemu, dla którego sprawą fundamentalną jest uprzedmiotowienie człowieka, a więc stawianie na to, co K. Obuchowski charakteryzuje jako standard przedmiotowy²⁴ obecny także w wychowaniu.

Sięgnijmy teraz do myśli Ericha Fromma – do czego uprawnia nas obecność w niej zagadnień reprezentatywnych dla prowadzonej z różnych stanowisk krytyki cywilizacji zachodniej (w domyśle zdominowanego przez technologię i wielkoprzemysłową ekonomię porządku społecznego). Odwołamy się tu do dwu zagadnień właściwych analizom Fromma, a pojawiających się w kontekstach rozważań innych autorów ukazujących związek ludzkiej świadomości z technologiczno-ekonomicznym „krajobrazem”. Ważność ich akcentowana jest przez samego Fromma, przez fakt lokowania ich w tytułach jego dwu znaczących prac – chodzi tu nam o wolność i ontologiczne w swym wymiarze pytanie „mieć, czy być?”

Istotą poglądów Ericha Fromma jest, jak wiadomo, odrzucenie biologizmu, rezygnacja z Freudowskiej tezy, iż o naturze człowieka stanowią popędy i proces ich tłumienia. Fromm tworzy wizję człowieka jako istoty mającej potrzeby, których realizacja dokonuje się w kulturze. Tworząc kulturę, człowiek jest jednocześnie jej wytworem; jako istota historyczna podlega tworzonemu przez siebie warunkom ekonomicznym, technologii, systemom ideologiczno-politycznym, które decydują o kształcie jego osobowości. Problem odniesienia człowieka do świata, innych ludzi, poczucia więzi z nimi lub jej braku jest według Fromma problemem psychologicznym i społeczno-ekonomicznym zarazem. Na uwagę przede wszystkim za-

²² H. Marcuse, *L'ethique et la revolution*, Paris 1965, cyt. za: A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 105.

²³ Tamże, s. 107.

²⁴ K. Obuchowski, *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993, s. 9 nn.

sługuje, silnie akcentowany przez Fromma traumatyczny wpływ kapitalizmu, który uważany jest za genetyczną przyczynę zachowań kompulsywnych. Fromm nawiązuje (z wyraźną intencją do tworzenia ich fuzji) do poglądów Freuda i Marksa, odrzuca jednak, jak zauważa Jerzy Szacki (odwołując się do wyjaśnień samego Fromma) „psychologistyczny” rys pierwszej i „ekonomistyczny” drugiej teorii²⁵. Za kluczowe pojęcie dla swoich poglądów uważa Fromm, bez wątpienia, pojęcie charakteru społecznego, który jest swoistą płaszczyzną spotkania sił ekonomicznych, psychologicznych i ideologii, z których każda, w jakiejś mierze ma pewną niezależność. Dotyczy to zwłaszcza czynnika ekonomicznego, zależnego od tzw. warunków obiektywnych (przez które rozumie się np. naturalne siły wytwórcze i technikę) i rozwijającego się wedle własnych praw.

Odnosząc się do pojęcia charakteru społecznego, Fromm zauważa: „[...] sądzimy, że ideologie i cała kultura tkwią korzeniami w charakterze społecznym; że charakter społeczny jest kształtowany przez sposób życia danego społeczeństwa, przy czym dominujące cechy charakteru same z kolei stają się siłami wytwórczymi kształtującymi proces społeczny”²⁶ – dalej zaś kontynuuje: „[...] siły ekonomiczne, psychologiczne i ideologiczne działają w procesie społecznym następująco: człowiek reaguje na zmiany sytuacji zewnętrznej zmieniając się sam, z kolei zaś owe czynniki psychologiczne pomagają w kształtowaniu procesu ekonomicznego i społecznego”²⁷.

Rozwój kapitalizmu w jego zaawansowanym stadium, z właściwym mu skokiem technologicznym, wzrostem sił kapitału i rynku to zdominowanie przyrody i wzrost ludzkiej niezależności, a jednocześnie źródło alienacji i reifikacji człowieka, zerwania z tradycją, utraty tożsamości. Fromm nie neguje sensu rozwoju cywilizacyjnego, lecz jego ukierunkowanie, akcentując wyraźnie, że pracownicy przetrastających ich wielkością oraz złożonością struktury instytucji, przemysłu („białe” i „niebieskie kołnierzyki”) są jedynie częstkami wielkiej maszyny produkcji i konsumpcji, której zasady działania stają się zasadami organizacji życia społecznego. (Wszystko to jest może tylko niepokojącą introdukcją do powstania wchłaniającej wszystko megamaszyny.) Człowiekowi przysługuje przy tym takie samo prawo do utrzymania się w „technicznej sprawności”, jak maszynie, a więc – rzeczy. W pracy *The Sane Society* Fromm zauważa: „Tak właśnie jak naoliwia się maszyny, tak »naoliwia« się ludzi, w szczególności tych, którzy pracują w wielkich zakładach, przyjemnymi sloganami, korzyściami materialnymi i współczującym zrozumieniem psychologów”²⁸. Status przedmiotowy pracownika podtrzymywany jest, między innymi, drogą stosowania socjotechniki (przypomnijmy tu np. poddawany krytyce a znaczący swego czasu ruch *human relation*).

²⁵ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. 2, Warszawa 1981, s. 571.

²⁶ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1993, s. 274.

²⁷ Tamże, s. 275.

²⁸ Podaję za: A. Bukowska-Jóźwicka, *Pedagogiczne problemy pracy w cywilizacji technicznej*, Wrocław 1971, s. 142.

Przedmiotowe traktowanie człowieka (aspekt praktyczny) i jego przedmiotowa interpretacja (aspekt poznawczy) wykraczają poza teren pracy zawodowej, stają się zjawiskiem powszechnie obecnym. Fromm podkreśla tu wyraźny wpływ biurokratyzacji życia, która skutkuje zanikiem zindywidualizowanego podejścia do człowieka i traktowaniem go jako obiektu podlegającego procesom administracji. Sytuacja ta reifikuje administrowanego, lecz także i administratora, tak jak uwikłanie w produkcję rzeczy poprzez ich fetyszyzację skutkuje reifikacją producenta. Fromm zauważa: „Naszym głównym celem jest produkcja rzeczy i w tym procesie fetyszyzacji rzeczy, przekształcamy samych siebie w rzeczy”²⁹. Rzutuje to na całość podejścia do świata społecznego i jeśli nawet pojawia się sąd, że odnoszenie się do ludzi ma charakter intelektualno-abstrakcyjny, a miłość do urządzeń technicznych jest większa niż do istot żywych, to jednocześnie jasne staje się, że stosunek do rzeczy ma też charakter odpersonalizowany³⁰. Swoista tymczasowość stanu posiadania, dyktowana prawami rynku, sprawia, że wejście w posiadanie nowego przedmiotu jest swego rodzaju defloracją – bardziej chodzi tu o nowe bodźce, niż o gromadzenie dóbr. Społeczeństwo konsumpcyjne, dla którego wartością było gromadzenie ustępuje miejsca społeczeństwu marketingowemu³¹ z jego niestałością stanu posiadania – w dalszym ciągu funkcjonuje jednak orientacja markantylna³², określająca odniesienia człowieka do środowiska, w którym żyje i do samego siebie.

Fromm zauważa, że zainteresowanie innymi ludźmi, to dostrzeganie ich w kategoriach przedmiotowych, to widzenie tego, co poddaje się opisowi metody statystycznej, co jest wiązką wspólnych cech i właściwości, instrumentalnie traktowanym ujęciem roli społecznej (wartość i użyteczność). „Intelektualizacja, kwantyfikacja, abstrakcja, biurokratyzacja i reifikacja [...] te najbardziej charakterystyczne cechy nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego stosuje się w odniesieniu do ludzi [...]”³³ – pisze Fromm i tytułem komentarza dodaje, że jest to odniesienie się do praw mechaniki, a nie praw życia. Tym samym ujawnia się nekrofilny charakter cywilizacji przemysłowej³⁴. Przewycięzenie tej tendencji możliwe jest przez praktyczne odwołanie się do obfitości, sprawiedliwości, wolności – jednym słowem do orientacji biofilnej, energii miłości życia. Fromm pyta: „Dlaczego nie skłonić naszych najlepszych umysłów, naukowców, artystów, nauczycieli, by świadczyli jak wzbudzać i rozwijać miłość życia w przeciwieństwie do miłości gadżetów?” i realistycznie dodaje „[...] miłość gadżetów przynosi zyski korporacjom”³⁵. Możliwość pomnożenia tych zysków przez poszukiwanie nowych rozwiązań technicznych i wzrost produkcji musi być jednak związana z czymś więcej niż tylko kategorią

²⁹ E. Fromm, *Wojna w człowieku*, Gdańsk 1991, s. 25.

³⁰ E. Fromm, *Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, Warszawa 1989, s. 61.

³¹ Tamże, s. 61.

³² E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, Warszawa-Wrocław 1994, s. 61.

³³ E. Fromm, *Wojna...*, s. 25.

³⁴ Tamże, s. 28.

³⁵ Tamże.

ekonomiczną. Podejrzenie to zmusza nas do wyjścia poza kompleks technologiczno-ekonomiczny ku innym zagadnieniom. Niewątpliwie jednym z istotnych, a zarazem przemawiających do poczucia moralnego uzasadnień postawy „mieć”, była jego purytańska wersja nawiązująca, np. w interpretacji Maxa Webera do tzw. „ascezy wewnątrz świata”, a więc ascezy, która świata nie odrzuca. Jak zauważa Weber „[...] protestancka idea zawodu-powołania zaprzęgała do służby kapitalistycznego życia zarobkowego [...] najpoważniejszych zwolenników życia ascetycznego”³⁶. Za dążeniem do zysku, zwiększeniem stanu posiadania stało wówczas uzasadnienie religijne. Idea protestancka nie tłumaczy jednak dzisiejszej istoty postawy „mieć” nie tylko ze względu na określony zakres społeczny oddziaływania tej religii, ale także ze względu na brak związku między inspiracją religijną a rozwojem postawy „mieć”. Religię (zwłaszcza katolicką) postrzegać można jako krytycznie odnoszącą się do postawy „mieć”, a wspierającą postawę „być”. Pojawia się pytanie skąd bierze się i czemu służy kult przedmiotów, owa „la liturgie formale de l’object” (Baudrillard), dlaczego człowiek zgadza się na bycie w kręgu produkcji-konsumpcji, jeśli jego stosunek do wytwarzanych dóbr (w znaczeniu konkretnego przedmiotu) ma charakter przelotny; nie stoi za nim szczególnie przywiązanie do rzeczy, lecz chęć nieustannego poszukiwania nowości³⁷.

Jednej odpowiedzi już udzieliliśmy – rzecz dotyczyłaby świeżości, intensywności bodźców w świecie codziennej, nieustannej zmiany i „wielkiego przemiału” (Marcuse) charakteryzującego kulturę jako całość. Fromm jednakże idzie w swoim rozumowaniu dalej, łącząc konsumpcję z dążeniem do bezpieczeństwa i uwagi o niej z problematyką mechanizmów obronnych. Punktem wyjścia nie jest tu bezpośrednie odniesienie się do alternatywy „być” czy „mieć”, lecz do problematyki indywiduacji i wolności.

Nie będziemy tu mówić o roli inteligencji i rozumu w rozwoju onto- i filiogetycznym, ani przytaczać Frommowskich analiz lokujących problematykę wolności w różnych okresach historycznych – przypominamy tylko zasadniczy trzon konstrukcji myślowej związanej z problematyką wolności. Znaczący jest tu proces indywiduacji, czyli wyodrębnienia się człowieka ze świata przyrody, odczucia siebie jako odrębnego, indywidualnego bytu. W ujęciu historycznym proces ten osiąga zdaniem Fromma swe apogeum w przedziale czasowym reformacja – współczesność. Wzrost własnej siły i niezależności, a jednocześnie wzmagająca się samotność jednostki – te dwa znaczące aspekty procesu indywiduacji³⁸ pozwalają na ujmowanie go w kategoriach ambiwalencji.

Technika (zespół przedmiotów i reguł działania o statusie rzeczywistości pośredniczącej pomiędzy człowiekiem i jego otoczeniem) jawi się jako „naturalny” wynik procesu indywiduacji – jest bowiem próbą przewyciężenia biologicznej

³⁶ M. Weber, dz. cyt., s. 275, a także 94.

³⁷ Warto tu zwrócić uwagę na stałą obecność słów „nowy” i „odkrycie” w reklamie.

³⁸ E. Fromm, *Ucieczka...*, s. 44.

słabości człowieka, która warunkuje kulturę ludzką jako całość³⁹. Jest (po części) przyczyną i skutkiem zarazem względnej niezależności człowieka od świata, z którym zostały zerwane bezpowrotnie pierwotne więzi, a rozwój jej stymuluje myślenie o niezależności i możliwości samostanowienia. Gdy chodzi o odniesienia do przyrody, to ciągle powielany jest oświeceniowy błąd panowania nad nią, a nie budowania relacji choćby przez „oswajanie”. Za tą nieumiejętnością przewycięzania izolacji spotykamy się także na terenie życia społecznego. Zdrowe relacje ze światem powinny być według Fromma budowane na spontaniczności, twórczości i miłości. Budowanie ich nie udaje się ludziom o „charakterze wyobcowanym”, czy jak to Fromm określa „charakterze marketingowym”, będącym specyficznym „produktem” epoki o mechanistycznej postawie, epoki, której finałem będzie, być może, niebezpieczeństwo „technokratycznego faszyzmu”⁴⁰. Dla Fromma społeczeństwo, które przez konfigurację czynników technologiczno-ekonomiczno-ideologicznych wyzwała powstawanie charakteru marketingowego jest społeczeństwem chorym, sprzyjającym powszechności postawy „mieć”, która rozumiana jest jako orientacja wobec siebie i świata.

Można zauważyć, że orientacja nekrofilna (zarówno jako profil cywilizacji, jak i ludzkiego życia) jest wynikiem, a jednocześnie stymulatorem (przyczyną) dalszej rozbudowy sfery technologiczno-ekonomicznej. Nieumiejętność radzenia sobie z tą sferą jest równoznaczna z brakiem umiejętności radzenia sobie człowieka z samym sobą. Charakteryzując postawę „mieć” („nie-być”), Fromm ukazuje traktowanie człowieka zgodnie z kategoriami technologiczno-ekonomicznymi jako narzędzia i wytworu – człowiek jest wówczas narzędziem w określonym opakowaniu, a jego osobowość produktem na sprzedaż. Rzecz jednak nie ogranicza się do sprzedawania siebie i traktowania innych jako towaru, w przekonaniu Fromma mamy bowiem do czynienia z konsumpcją rozumianą jako kupowanie sobie tożsamości i poczucia bezpieczeństwa. Według Fromma obowiązuje tu zależność „Jestem tym, co mam, i co konsumuję”⁴¹. Potwierdzenie własnego istnienia i tego, co nazwać można jego jakością, intensywnością zakresem zależy od stanu posiadania. Jeśli w grę wchodziłoby tu pojęcie podmiotu, to jego definicja byłaby definicją przez posiadanie. Poczucie tożsamości, to że „ja jestem ja”, bazuje na zakresie posiadania; obowiązująca formuła brzmi: „ja to jestem ja, bo mam x”⁴² – owo zaś x, to przedmioty, wiedza, wykształcenie i inni ludzie. Pozornie im więcej mam, tym więcej jestem, ale przy bliższym przyjrzeniu się widać, że układ ten ma charakter patologiczny; po pierwsze dlatego, że jest układem martwym, uprzedmiotowującym oba człony relacji („ja” – „x”); po drugie, dlatego, że człowiek, „kupując” sobie nieustannie tożsamość i bezpieczeństwo, działa wedle schematu neuro-

³⁹ Tamże, s. 48.

⁴⁰ E. Fromm, *Mieć czy być...*, s. 116.

⁴¹ Tamże, s. 18.

⁴² Tamże, s. 62.

tycznego błędnego koła, napędzając maszynę konsumpcji–produkcji na różnych jej poziomach.

Technika jako istotna część egzystencjalnie ważnego przedsięwzięcia, jakim jest dla człowieka radzenie sobie ze światem, skutkuje zatem bezpośrednio produkcją i konsumpcją, pośrednio zaś przeniesieniem mechanizmów funkcjonujących (w formalnie tu wyizolowanej) sferze przedmiotowej na sytuacje społeczne, psychologiczne. W efekcie mamy do czynienia ze zbiurokratyzowanymi instytucjami społeczeństwa technologicznego, z którym człowiek szuka fałszywej więzi i w ramach którego konstruuje równie fikcyjne strategie samopotwierdzenia – z przedkładaniem mechanizmów ucieczki od wolności nad wolność i niezbywalnie jej towarzyszącą odpowiedzialność.

Instytucje społeczne urzeczywistniają, ale jednocześnie zdejmują z człowieka odpowiedzialność, a raczej pozostawiają człowiekowi wrażenie, że polega ona tylko na zgodności z regułą instytucji. Charakteryzując relacje tego typu, Kazimierz Obuchowski zauważa⁴³, że człowiek nie ocenia wówczas swoich działań w kontekście dobra innych, lecz instytucji, która ma mieć z niego pożytek i której dobro identyfikowane jest z dobrem ogółu. Człowieka ocenia się wedle zgodności jego działania z wymaganiami instytucji, a więc za posłuszeństwo, a nie wybory alternatywne. Działanie zgodne z regułą instytucji jest dobre i legalne (niezależnie od tego, jaką może mieć wartość poza tym kontekstem). W istocie cały problem odpowiedzialności zawężony zostaje do zgodności z ową instytucją; instytucja przejmuje odpowiedzialność, a raczej pozwala uciec w to, co J. P. Sartre nazywa „złą wiarą”. W szczególności sposób komponuje się zatem sytuacja etyczna człowieka. W sensie świadomości etycznej człowiek wiele tu traci; zyskiem jest jednak istnienie punktu odniesienia, identyfikacji z pewną zbiorowością (strukturą), poczucie tą drogą gwarantowanego sobie bezpieczeństwa. Zyski te są pozorne – status przedmiotowy człowieka na inne nie pozwala.

Człowiek, którego charakteryzuje Fromm, jest osamotnioną moralnie jednostką, internalizującą cudze wartości i cudze wzory zachowania. Prowadzi to do destrukcji osobowości, zaprzecza autentyzmowi istnienia, skutkuje zanikiem poczucia tożsamości, czy raczej niemożliwością jej ukonstytuowania się. W procesach tych ogromną rolę odgrywają sytuacje komunikacyjne mające swe znaczące reprezentacje w dzieleniu środków masowego przekazu, którym Fromm zarzuca pranie mózgów i manipulację, co wynika, między innymi z faktu, że wiadomości są także towarem, a zatem obieg informacji jest częścią układu produkcja–konsumpcja. Można tu mówić o intencjonalnych działaniach – sugestii dotyczącej kierunku i charakteru myślenia, wyzwalaniu określonego behawioru przez treść i formę komunikacji, a także o samodokonującej się zmianie nie inspirowanej świadomości i nie poddawanej kontroli, co najwyżej konstатовanej.

⁴³ K. Obuchowski, dz. cyt., s. 148.

Fromm dostrzega także zmiany dokonujące się w obrębie języka, które są pochodną zmian w obrębie całości życia społecznego, jest przekonany, że język zdradza (ukazuje) nieuświadomioną alienację, a jednocześnie wie, że zbyt prostolinijne jest myślenie o języku jako wytworze, gdyż użycie języka tworzy człowieka, a teksty „mówią nas”. Przy tej okazji warto zwrócić uwagę także na noszący piętno omawianych zależności język, jakim posługuje się sam Fromm. „Staliśmy się automatami [...] – zauważa – żyjąc w świetle, gdzie wszystko zostało zinstrumentalizowane, gdzie jednostka stała się częścią zbudowanej własnymi rękami maszyny”⁴⁴.

Na uwagę zasługują zatem także, jak najszerzej rozumiane konsekwencje obecności słowa pisanego (zwłaszcza drukowanego) w kulturze, sposób czytania tekstu, (który zależy od wychowania, czy szerzej, od kontekstu kulturowego), rozumienie rozmowy, która w równej mierze może być dialogiem, co kontynuacją „wymiany towarowej”, gdzie towarem staje się wiedza, informacje, status rozmówcy⁴⁵. Winę za ten stan rzeczy ponosi, po części, wychowanie⁴⁶, które tłumiąc twórczość i oryginalność uczy pokory w przyjmowaniu cudzych pragnień, uczuć i myśli.

Jak widać, obaj myśliciele, reprezentując tę samą formację intelektualną (Szkoła Frankfurcka), różnią się w szczegółach swych teorii, także wówczas, gdy rzecz dotyczy wychowania.

Marcuse myśli o wychowaniu jako impulsie do zmiany; Fromm traktuje je jako pomocne w konstruowaniu etyki humanistycznej⁴⁷ będącej wyrazem tęsknoty za uniwersalnym wymiarem wartości i obawy przed relatywizmem etycznym.

Nie będziemy kontynuować poszukiwań obecności odniesień do wychowania w tekstach wymienionych autorów, nie jest bowiem naszą intencją analizowanie tej problematyki w szczegółach, chcieliśmy jedynie wskazać na istnienie „pedagogicznego rozwiązania”, polegającego przede wszystkim na wprowadzeniu w myślenie krytyczne, pozwalające na wykrycie utajonych zależności, zrozumieniu przez człowieka doświadczanej przez niego sytuacji, (w tym jakże ważnego oddziaływania masowych mediów) uświadomienie obecności i roli fałszywej świadomości w różnych jej przejawach.

Szczegółowe strategie działania, zróżnicowane pedagogie zawsze musiałyby być uczulone na złożoność i wieloaspektowość uwarunkowań tego kim jest człowiek i widzieć wychowanie w jak najszerszym kontekście wykraczającym poza wąsko rozumianą lokalność sytuacji i poza diadę wychowanek – wychowawca, choć oczywiście nie mogłyby tych ujęć deprecjonować. Jest to zapewne jedna ze znaczących dróg działania pozwalająca nam na obronę przed statusem – jak to określa Fromm – „bezbronnych ofiar okoliczności”⁴⁸.

⁴⁴ E. Fromm, *Ucieczka...*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁵ E. Fromm, *Mieć czy być...*, s. 40.

⁴⁶ E. Fromm, *Ucieczka...*, s. 227.

⁴⁷ Zob. E. Fromm, *Niech się stanie...*

⁴⁸ Tamże, s. 190.

Summary

The article attempts to show relations between technology, economy, social life and education.

In the first part author shows H. Marcuse's conception of dependencies between technology, consumption, human needs and social consciousness.

In the second part shows E. Fromm's point of view on two ontological categories „to be” and „to have”.

Special attention is paid to the possibility of using Marcuse's and Fromm's theories to analyze situation of man, his social consciousness and in this context – the role of the education in contemporary world.