



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

DOB4

Ember az emberért

Az ember léte és jövője Erich Fromm
elméleti tevékenységében

Kandidátusi disszertáció

Készítette dr. Koch József



Tartalom

| | |
|---|-----|
| Bevezetés | |
| I. "Az emberről szóló tudomány" metodológiai háttere | 8 |
| II. Az ember természete | 30 |
| III. Az emberi természet és az emberi szükségletek összefüggése | 45 |
| Az emberi szükségletek sajátossága, egzisztenciális tartalma | |
| Kötődés iránti szükséglet | 50 |
| Az otthonra találás szükséglete | 56 |
| Identitás illetve egységélmény iránti szükséglet | 59 |
| Az orientációs keret és az odaadás tárgya iránti szükséglet | 61 |
| IV. Jellem és társadalom, társadalmi jellem | 68 |
| A személyiség tartalma | 69 |
| Jellem - jellemstruktúra | 71 |
| Hogyan alakul ki és változik az egyén jelleme, jellemstruktúrája? | 76 |
| Társadalmi jellem tartalma és funkciója | 81 |
| Egyén és társadalom kölcsönhatásának folyamata, a társadalmi jellem determinánsai | 91 |
| A társadalmi jellem fogalmának metodológiai jelentősége | 101 |



| | | |
|-----|--|-----|
| V. | Jellemorientációk, jellemtípusok | 108 |
| 1. | Jellemorientációk az elsajátítás, az egyén és dolgok kölcsönhatásának folyamatában | 111 |
| A/ | "Nem-alkotó" orientációk | 111 |
| | Receptív orientáció | 112 |
| | Kizsákmányoló orientáció | 116 |
| | Felhalmozó orientáció | 117 |
| | Piacra orientált jellemtípus | 119 |
| | Nekrofil-destruktív orientáció | 123 |
| B/ | Produktív orientáció | 128 |
| 2. | A szocializációs folyamat orientációs formái | 135 |
| A/ | "Nem-produktív" orientációk | 135 |
| | Mazochista orientáció | 137 |
| | Sadista orientáció | 138 |
| | Visszahuzódó, távolságtartó orientáció | 142 |
| | Konformista orientáció | 146 |
| | Nekrofil-destruktív orientáció a szocializációs folyamatban | 150 |
| B/ | Alkotó orientáció a szocializációs folyamatban | 152 |
| 3. | Jellemorientációk kölcsönhatása, az egyéni jellem | 157 |
| VI. | Az elidegenedés lényege | 163 |
| | Az elidegenült ember személyiségrajza | 166 |
| | Az elidegenedés forrásai | 186 |

| | |
|---|-----|
| VII. Az elidegenedés leküzdése | 196 |
| Metodológiai háttére | 196 |
| Változás és változtatás mechanizmusa | 199 |
| Az elidegenedés felismerésének utjai | 202 |
| A tudattalan és az intuitív tapasztalás szerepe | 207 |
| Létezési létmód | 213 |
| Az új ember koncepciója | 217 |
| A kreatív ember | 218 |
| Forradalmi jellem | 220 |
| A létezési létmód mint az új ember orientációja | 223 |
| Az erkölcs új értékelvei | 230 |
| A nevelés új tartalma | 246 |
| Az új társadalom | 254 |
| Az új társadalom megvalósíthatósága | 273 |
| VIII. Összegzés helyett néhány megjegyzés | 289 |
| Jegyzetek | 299 |
| Irodalom | 324 |

Bevezetés

A huszadik század azon gondolkodói közé tartozik Erich Fromm(1), akik nem elégedtek meg szűkebb szakterületük igazolható tárgyi ismereteivel, hanem a szaktudományos felismerésekből és élettapasztalataikból általános antropológiai és etikai következtetések levonására, egy átfogó elméleti rendszer, "az emberről szóló tudomány" megteremtésére is vállalkoztak. (R.Funk. 1978. 27. old.; A. Bareuther 1981. 6-9. old; K.A. Schneewind 1984. 275. old.)

A részismeretek bővülő halmaza és a pozitívizmus uralkodó metodológiája nem riasztotta vissza Frommot attól, sőt éppen arra ösztönözte (1949. Bd. I./213-214), hogy az emberi lét és korunk olyan bonyolult, dichotómikus problémáira mint élet és halál, háború és béke, progresszió és regresszió, az emberi magatartás tudatossága és ösztönszerűsége, emberi elidegenedés és kiteljesedésre való törekvés, menekülés a szabadságtól és az önmegvalósítás szabadsága, ember és természet harmóniája, illetve diszharmóniája, kapitalizmus és szocializmus jelene, illetve jövője kérdésekre próbáljon választ adni. Fromm nagyságának mércéjét éppen abban látja R.N. Anshen, hogy "soha nem bizta a tájékozottabb jövőre a válaszokat a minket nyugtalanító kérdésekre".(2)

Kérdései és válaszai - amint G. Schneider-Flume megjegyzi (1978. 135. old.) az emberi humanitás téma köré rendeződnek, s e témakör általános humanista világgéppé (R. Neukum 1980 1. old.), vagy ahogy Hermann István (1974. 123. old.)

Frommot jellemezve fogalmaz pánhumanizmussá, vagy mások (3) értékelése szerint humanista beállítottságu pszichoanalízisé és szociálpszichológiává fejlődik, amelynek fókuszában az emberi humánumért és az emberiség jövőjéért érzett felelősség és aggodás áll. Az axiológiai szempontok és a pszichológia ötvözése a humanitás szellemében nemcsak Fromm humanista beállítottságából és elkötelezettségéből adódik - olyan embernek és gondolkodónak nevezi őt Anshen, aki "kollektive szerette az emberiséget, de egyénileg volt hozzá hűséges és szeretetteljes". (4) -, hanem ő ezt szakmája (a pszichoanalízis és a pszichológia) tárgy- és feladatköréből is magyarázza. Utal (1950. Bd. VI. 232. old.) arra az első könyvre, amely először tartalmazza címében a pszichológia megjelölést; R.Göckel 1590-ben Pszichológia, Az emberi tökéletesedésről címen megjelent munkájáról van szó. E könyv Frommot az antropológiai tudományok és vizsgálatok hivatására, az alapproblémához való visszatérésre figyelmezteti.

Fromm fő kérdése is, lehet-e és miként lehet az ember jó, tökéletes és önmaga ("man for himself) (5), vagy egyáltalán felvethető-e még ez a kérdés a modern kor dehumanizáló hatásai és tendenciái között, amikor is nem az ember tökéletesedése a cél, hanem a dolgoké (1960c Bd. V. 279. old.), s amikor "isten halála" után "az ember haláláról (1955a. Bd. V. 270. old.) jelennek meg szorongató "látteleetek". Fromm kérdésének konkrét és gyakorlati problémataralma nem más, mint hogyan lehet az életet emberibbé, "igazi-létezéssé" (6) ("well-being, Wohl-Sein) tenni itt és most, illetve a jövő-

ben. Ezt a problémát D. Wyss (1966. 188. old.) Fromm legfőbb problémájának tekinti, ami azonban J. Schaar (1961. 6. old.) szerint Frommnál három egymással szorosan összefüggő kérdéscsoport irányába ágazik el:

- az emberi természet és az emberi szituáció feltárása;
- jelentés az ember elidegenedéséről, a "beteggé" válás folyamatáról;
- kiútkeresés az elidegenedésből, az "igazi létezés" és az "egészséges" társadalom ("sane society") elérésének "terápiikus" útjai.

Mivel a második és harmadik kérdéskör értékelési alapját az ember természete képezi, s mivel Fromm alapproblémája és megértésének kulcsa a humanitás, s továbbá mivel antropológiai kérdéseit az ember jövője iránti aggodás motiválja, ezért dolgozatunk tárgyválasztásában és tárgyának kifejtésében az ember léte és jövője problémára (7) koncentrálok. Noha Fromm életművének téma és probléma gazdagsága monográfikus elemzésre is csábíthatna, de a terjedelmi korlátok a témakör szűkítésére kényszerítettek, ami remélhetőleg nem gátolt meg abban, hogy Fromm antropológiai gondolatainak tárgyszerű megismertetésén túl azok hazai megértését és alkotó-kritikai továbbgondolását segítsem elő. Dolgozatom Fromm antropológiai kérdésfelvetései és válaszai alapján a filozófia és kortársaim számára kíván részt vállalni fontos társadalom-filozófiai gondolatok üzenetközvetítésében és értelmezésében.

A dolgozat tárgyválasztását az a rejtély is inspirálta, hogy miért örvendett Fromm és az általa képviselt ember és

társadalom értelmezési modell a hatvanas (USA) és hetvenes (Nyugat-Európa) években oly hatalmas népszerűségnek. 1956-ban jelent meg A szeretet művészete c. kis könyve, amelyet pl. 1970-ig tizenhét nyelvre fordítottak le (1984-ben magyar nyelvre is), s csak az angol nyelvterületen több mint másfél millió példányban adták ki (R.Funk 1978. 25. old.), de Fromm további munkái is (pl. Az emberi destruktivitás anatómiája /The Anatomy of Human Destructiveness/, Birtokolni vagy létezni /To Have or to Be?/) hosszú időn át vezették a szakkönyvek sikerlistáját az 1970-es években (8).

A korábbi elutasítás és tartózkodás után, a nyolcvanas években a szakmai közvélemény érdeklődése is felé fordul, e tényt tanulmányok, disszertációk és tudományos vitaülések sorra, illetve a Nemzetközi Erich Fromm Társaság és Archivum megalapítása (1985) tanúsítják. (9)

Magyarországon rövidebb elemzéseken kívül (10) részletesen H.K.Wells Freudtól Frommig (1965) magyarra fordított könyve és Erős Ferenc Pszichoanalízis, Freudizmus, Freudomarxizmus (1986) munkája foglalkozik Fromm munkásságával. Mind Wells és mind Erős Frommot a pszichoanalízis és a szociálpszichológia felől mutatják be, és ennek során a freudizmus történetében játszott szerepét tisztázzák. Wells ezen túl még Fromm új vallásértelmezésére is kitér. Wells - csakúgy mint Hermann I./1984. 169. old./- Frommot 1963-ban úgy jellemzi, mint "az amerikai gondolkodás egyik új irányának vezető képviselője, mely irány három áramlatnak - pszichoanalízis, filozófia és teológia - gyújtópontjában áll. Mindhá-

romnak tárgya az emberi lélek, mely állítólag válságban vergődik, s regeneratív kezelésre szorul. "Az analitikus – mondja Fromm – nem teológus vagy filozófus, és nem tartja magát szakértőnek ezeken a területeken, de mint a lélek orvosa, ugyanazon problémákkal foglalkozik, mint – filozófus és a teológus: az ember lelkével és a lélek gyógyításával". (Wells 1965. 203. old.; Fromm 1950. Bd. VI. 233. old.) Az első (a pszichoanalízis) és a harmadik (teológia) kérdéskör bemutatását Wells és Erős könyvei már elvégezték Magyarországon; a második témakör feldolgozása – Buda Béla megjegyzése szerint az egész életművé is – hiányt pótolva bizonyára relevancia értékkel bírhat.

Fromm merész antropológiai vállalkozásából, amit R. Funk Frommról készült monográfiájának címében (Bátorság az emberhez. Mut zum Menschen) parafrázisál, egyszerre éreztem kihívást és bátorítást magam mint a filozófia antropológiai és axiológiai kérdései iránt érdeklődő számára, hiszen Fromm pszichoanalitikusként egyrészt erkölcs- és társadalomfilozófiai problémákat kíván megoldani, másrészt – Rattner megállapítására ("a jellemtan mindig érinti a filozófiát") támaszkodva (J. Rattner, 1983. 33. old.) – Fromm jellemтана és ember felfogása sem körvonalazható filozófiai összefüggések nélkül, amelyektől B. Huygen szerint Fromm szociálpszichológiája megalapozása miatt sem tekinthetett el. (Huygen 1987. 270. old.) A filozófiai – és különösen a marxista filozófia részéről történő – megközelítést Erős Ferenc Fromm jellemzése is indokolja: "Fromm nemcsak a pszichoanalizist

megújítani törekvő "humanista pszichológus" volt, hanem egy dogmáktól megtisztított marxizmus és egy ezen alapuló, új utakat kereső "szocialista humanizmus" nagy hatású ideológusa is. (11)

Azáltal, hogy Fromm még a világpolitikai enyhülés előtt (1950 és 1960 között) újraértelmezve továbbfolytatja Marx szellemi hagyatékát az Egyesült Államokban, (12), a dolgozat közvetve a marxizmus történetén belül elágazó utak egyikére is rávilágít, s eközben a disszertáció a marxizmus és a szocializmus irányzatai közötti konstruktív dialógus szükségességét hangsúlyozza. Ezt a szándékot F. Haug úgy fogalmazta meg, hogy "amit a keresztény egyházak hosszú harcok után megértettek, elfogadhatnák a marxisták is: létre kell hozni a marxista öikuménét, az egymástól különböző marxizmusoknak divergenciájukban is termékeny konvergenciáját". (13)

A választott tárgykör feldolgozása során Erich Fromm műveinek teljes gyűjteményét tartalmazó összkiadásra támaszkodtam, amely 1980-ban a stuttgarti Deutsche Verlags-Anstalt-nál Gesamtausgabe címen jelent meg. A Gesamtausgabe (Összkiadás) felhasználását első sorban technikai szempontok indokolták számomra. Az Összkiadás kilenc tematikusan összeállított kötete 3832 oldalon hiánytalanul tartalmazza Fromm valamennyi németül és angolul írt munkáját, amelyek egyenként, különösen az angol nyelvűek nehezen lettek volna elérhetőek. A kilenc kötet az utalások és idézetek forráshelyét is egységesíti, és azok visszakeresését technikailag egyszerűvé teszi. Az Összkiadás megbízható felhasználását két tény

erősítheti meg: egyrészt az, hogy az angol nyelvű művek fordítását fordítói kollektíva végezte, amely a korábbi német fordításokat alapos filológiai revízióknak vetett alá, másrészt pedig az a tény, hogy a kiadások szerkesztője (Rainer Funk) igen alapos és részletes könyvészeti adattal és egy egész kötetet (Band X) betöltő tárgymutatóval (Register) látta el az Összkiadást. Mindez természetesen nem mentett fel az alól a - nyelvszakos számára kellemes - feladat alól, hogy a német nyelvű szakterminusok értelmezésénél ne keressem vissza és ne értelmezsem az eredeti angol kategóriákat. A fontosabb kategóriák egyértelmű érthetősége miatt mind az angol és német fogalmakat is feltüntettem. Dolgozatban a Fromm írások eredeti címe és első kiadásuk éve szerepel; a megjelölt kötet és oldalszám viszont már az Összkiadás hivatkozott helyeire vonatkozik, ahol azonban a lapszélén a fordításhoz felhasznált mű megfelelő oldalszámait is megadták. A feldolgozott angol nyelvű Fromm munkák német címe az irodalomjegyzékben található meg.

A disszertáció alapját Fromm írásai és gondolatai képezték, amelyek értékelő értelmezésében Fromm forrásai (marxizmus, (neo) freudizmus, egzisztencializmus, miszticizmus és a frankfurti iskola) viszonyítási pontot is jelentettek. Az elemzett gondolatoknál ezért a szellemi hagyaték azonos vagy eltérő használatára is (részletes kifejtés nélkül) igyekeztem utalni. A tematikus feldolgozás során - Fromm felfogásának szellemi változását követve - a kronológiai összefüggések figyelembevételére is törekedtem, de a több forrás-



megjelölés inkább a tartalmi folytonosságra, mint a gondolatok megszakadására utal.

Dolgozatom elkészítésében nagy segítséget jelentett, hogy az Erich Fromm Archivum és az Internationale Erich Fromm Gesellschaft (Tübingen), az Összkiadást és a Frommra vonatkozó szakirodalom jelentős részét készségesen kölcsönözték számomra. Rainer Funk, Armin Bader és Norbert Neukum ezen kívül szakmai véleményekkel is segítettek munkámat, és ezért köszönettel tartozom nekik. Berlini kutató tevékenységemet Arnold Schölzel irányította. Tanácsait és észrevételeit ezuton is köszönöm.

"Az emberről szóló tudomány" metodológiai háttere

Heideggerhez hasonlóan Fromm is azon a nézeten van, hogy az emberről sok részismeret halmozódott fel, de a szaktudományok antropológiai megállapításai és következtetései mégsem integrálódtak átfogó filozófiai antropológiává. (14) Az új antropológia azonban csak akkor tud eleget tenni Fromm szerint feladatkörének, ha az embert teljes létében és létének döntő feltételei között ragadja meg (1966a Bd. VIII. 39. old.), s ha az emberi egzisztencia alapkérdésére megpróbál releváns választ adni (1970c Bd. V. 328. old.). A tudományos válasz metodológiai előfeltételei közé Fromm a történetiség, az objektivitás, megértő nyitottság elvét, a kritikai beállítottságot és az interdiszciplinaritást sorol-

ja. Az antropológia társtudományai között Az önmagáért való ember (Man for Himself, 1947) c. munkájában a történelmet, a paleoantropológiát, kulturanropológiát és a pszichológia különböző diszciplináit említi meg. 1970-ben ezek közé sorolja még a szociálbiológiát is. E szaktudományok részeredményeinek továbbá a vallás- és művészettörténet tapasztalatainak általánosítása Fromm számára az emberi természet teoretikus modelljének megalkotását teszi lehetővé. (1947. Bd. II. 20. old.; 1977. Bd. VIII. 245. old.) Elméleti tevékenysége kezdetén (1929–1935), amint erről Erős Ferenc elemző kritikával ír (Erős, 1986, 152–157, 190–191. old.)¹⁵. Reich és S. Bernfeld hatására illetve a velük való elméleti polémia során a pszichoanalízis és a történelmi materializmus szintézisére tesz kísérletet. A két elmélet összekapcsolására a freudi pszichoanalízis szociálpszichológiai intencióin (Erős i.m. 153. old.; Fromm 1935. Bd. I. 123–127. old.; 1973. Bd. VII. 14, 71, 74. old.) és a marxizmus és a pszichoanalízis egymáshoz való viszonya körül dúló vitán túl egyéni tapasztalatainak értelmezése is indítja: oksági magyarázatot keres arra a megdöbbentő tényre, hogy a Fromm család egyik fiatal, szép és tehetséges festőnő ismerőse miért követett el apja halála után öngyilkosságot, és végrendelkezett úgy, hogy apjával együtt temessék el. (1962. Bd. IX. 40. old.) A rejtély okait Fromm számára Freudnak a szimbiotikus kötődésre vonatkozó tanítása világítja meg. Másik megrázó, ifjúkori élménye és problémája az volt, hogy az európai kulturközösség és a felvilágosodás humanista szellemében nevelkedett ifjú Fromm



- 10 -

nem talál magyarázatot az első világháborút előkészítő és kísérő nacionalista ideggyűlöletet szító uszításra és antiszemitizmusra. Az első, s majd a második világháború és a 20-as, 30-as évek ideológiai "pálfordulásainak", s különösen a német fasizmus és a sztálinizmus irracionális természetének megértéséhez a már felnőtté vált Frommot a marxizmus társadalom elmélete segíti hozzá. (1962. Bd. IX. 40-43. old.; 1977. Bd. VIII. 243. old.) A két diszciplína integrációjára ösztönzi Frommot az a pszichoanalitikusi gyakorlatából származó felismerés, hogy az egyén nem "homo psychologicus", hanem társadalmasult egyén, "homo sociologicus", s így lelki gyógyulása nemcsak az elfojtott késztetések, tudattalan erők tudatosulásától függ, hanem a mikró (család) és makró környezetétől is. (1929. Bd. I. 4. old.) A pszichoanalízis és a történelmi materializmus szintézisére sarkallja Frommot a szociológiai kutatások hiányossága. Azt tapasztalja, hogy a szociológiai elemzések önmagukban, különösen vulgárökonomista formában nem képesek megmagyarázni a társadalom rendhagyó, "patologikus" jelenségeit, pl. azt a paradox helyzetet, hogy a társadalom többsége elfogadja és igenli alávetettségét, s látszólag még jól is érzi magát a kiszolgáltatottságban, elidegenültségben. Frommnál is, csakugy mint a frankfurti iskola más képviselőinél - különösen J. Habermasnál - megfogalmazódik az az elméleti szükséglet, hogyan lehet megmagyarázni azt az ellentmondást, hogy a politikai radikalizálódás (pl. Hitler hatalomra jutása előtt), magas munkanélküliség, növekvő infláció és gazdasági válságtendenciák ellenére

- 11 -

is, fennáll a politikai lojalitás, "a társadalmi elfogadó- és követőkészség". E probléma felfejtéséhez a történelmi materializmus kategóriáit (tulajdonviszony, csereviszony, munkamegosztási viszony) és leegyszerűsített alap- és felépítmény összefüggését Fromm nem tartja elegendőnek; magyarázó elvet a libidinózus strukturában - később társadalmi jellemben - találja meg, amelynek rész elemeivel Habermas normatív struktúra kategóriája tartalmi hasonlóságot mutat. (Papp Zs. 1980. 303-305. old.)

Engels F. Mehringhez írt levelére hivatkozva (1931. Bd. I. 34. old.) utal Fromm a marxizmus társadalmi-gazdasági alap és felépítmény közötti dialektika kidolgozásának egyoldalúságára, a közvetítő mechanizmus hiányára és a gazdasági determináns túlzott kiemelésére. Reich alapján Fromm a történelmi materializmus ezen hiányosságának kiküszöbölését éppen a pszichoanalízis társadalmi problémákra való adaptálásában látja.

"Arra a kérdésre - szögezi le Fromm az Analitikus szociálpszichológia módszeréről és feladatáról (Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie, 1932.) c. tanulmányában - hogy hogyan válik szellemivé az anyag az emberi fejben, megfelelő pszichológia hiányában Marx és Engels nem tudtak és nem akartak választ adni. A pszichoanalízis képes megvilágítani azt, hogy az ideológiák bizonyos kívánságok, késztetések, érdekek és szükségletek termékei, amelyek többnyire tudattalanul, racionalizálásként öltönek ideológiai formát. A pszichoanalízis továbbá azt is képes

feltárni, hogy ezek a késztetések egyfelől ugyan biológiai-
lag feltételezett ösztönökre épülnek, másfelől azonban mér-
tékét és tartalmát túlnyomóan az egyén illetve osztály tár-
sadalmi gazdasági helyzete határozza meg... e folyamat során
különösen azt kell hangsúlyoznunk, hogy az ösztönkészteté-
sek és a környezet közötti - anyagcsere - révén az ember
éppúgy átalakul, mint ahogy a munka átalakítja a külső
emberi természetet" (1933. Bd. I. 51. old.). A történelmi
materializmus pszichológiai kiegészítésének szükségességé-
ben azonos állásponton van Fromm Reichhal (Erős i.m. 142.
old.), de az egyén és a szociális környezet szoros kölcsön-
hatására támaszkodva, és az egyén teljes lelki gyógyulását
szem előtt tartva, abban már nem ért egyet Reichhal, hogy
a pszichoanalízis csupán az individuál pszichológia szférá-
jára korlátozható. (Erős i.m. 152. old.). Fromm számára a
pszichoanalízis és a történelmi materializmus nem csak egy-
más kölcsönösen kiegészítő segédtudományt jelentenek, ha-
nem kritikai revíziójuk révén elvégzett szintézis által az
egyéni és társadalom antropológiai problémáit átfogóan elem-
ző diszciplína, az analitikus szociálpszichológia későbbi
(1948) megjelölésével, az emberiről szóló tudomány megterem-
téséhez nyújtanak lehetőséget.

A pszichikai tényezőket, az egyéni és társadalmi csoportok érzelmi szükségletét, libidínusz strukturáját (érzelmi beállítódását) - későbbiekben (1948) -, jellemstrukturáját a társadalmi folyamatokat és jelenségeket, felépítményt meghatározó gazdasági és technikai determinánsok mellé ren-

deli Fromm (1929. Bd. I. 3. old.). A felépitmény visszahatása következtében a libidinosus impulzusok már nem tisztán természeti-biológiai jelenségként, "natura naturansként" hatnak a gazdasági folyamatokra, másfelől a megváltozott, a gazdasági feltételek új libidinosus törekvéseket, jellemstrukturákat hoznak létre. (1932. Bd. I. 57. old.) Az összefüggés alapján nem fogadható el B. Görlich bírálata, aki Fromm társadalmi-gazdasági alap értelmezéséből arra a következtetésre jut, hogy Fromm "a társadalmi folyamatot a természeti összefüggések objektív és szubjektív dimenziójában hagyja". (B.Görlich, 1979. 14. old.)

A szociálpszichológia létalapját, a pszichoanalízis és a történelmi materializmus módszertanának ötvözetét Fromm azzal is igazolva látja, hogy sem a pszichológia és sem a szociológia önmagában nem képes kutatási tárgyát relevánsan bemutatni, ugyanis egyrészt, ha a pszichológia a társadalmiasult egyénnel foglalkozik, akkor vizsgálati szempontjai nem nélkülözhetik a szociológiai nézőpontokat és háttérismereteket, másrészt, ha a szociológia teljes képet kíván adni az emberi viszonyok és csoportok strukturájáról, akkor vizsgálatánál nem hagyhatja figyelmen kívül a viszonyokat és csoportokat alkotó és alakító egyének jellemstrukturáját. A társadalmi kutatások pszichológiai megalapozásának metodológiai forrása Frommnál a társadalom mechanikus és az egyén nominalista ("universale= inherens emberi potencialitások; in re= egyén") értelmezéséből származik. (15) A társadalmat ugyanis a társadalmiasult egyének összességének tartja, s

igy az egyes egyének tevékenységének, céljainak és beállítódásának analizise útján nyert diagnózis a társadalmi összefolyamatok, tendenciák és a jövőendő társadalom prognosztizálására jogosítja föl Frommot.(1932. Bd. I. 54. old.).

Marx alapján Fromm is hangsúlyozza, hogy a társadalom és a történelem semmit sem tesz, hanem az emberek csinálják történelmüket, s ha az emberek írják, s nem csupán eljátszák szerepeiket, akkor az adott "életsorsok, életkörülmények" között lelki apparátusuk is együttformálja szerepeiket. (1929. Bd. I. 5. old.) Az elemzés és a gyógyítás kulcsa a pszichoanalízisben az egyéni életsors alapján az ösztön struktúra, a pszichikai szükségletek alakulásának megértése; a társadalom zavarainak és a társadalmi csoportok sajátos viselkedésének magyarázata hasonló metodológiai utat követhet Fromm szerint, azzal a különbséggel, hogy itt az "életsorsot" - ahogy a Politika és a pszichoanalízis (Politik und Psychoanalyse) című tanulmányában (1931) kifejti - azok az életkörülmények jelentik, amelyek egy társadalmi csoport tagjainak életmódját meghatározzák, első sorban azok a gazdasági, társadalmi és politikai viszonyok, amelyek között a csoport él. A társadalom esetében a sors szerepét a gazdaság tölti be. (1931. Bd. I. 32, 34. old.)

A pszichoanalízis és a történelmi materializmus tárgykörének kölcsönös előfeltételezettségéből adódóan az új diszciplína, az analitikus szociálpszichológia feladata - fogalmazza Fromm az Analitikus szociálpszichológia módszere és feladata c. munkájában -, hogy "közös - társadalmilag rele-

váns - lelki beállitottságokat és ideológiákat - és minde-
nekelőtt azok tudattalan gyökereit - a gazdasági feltéte-
leknek a libidinózus törekvésekre való hatásából magyaráz-
za meg". (1932. Bd. I. 57. old.; id. Erős is 155. old.)

Későbbi, a második világháborút követő alkotó periódú-
sában Fromm a szociálpszichológiát általános filozófiai és
pszichológiai diszciplinának tekinti, s így tárgy- és fel-
adatköre is kiszélesedik: "az új antropológia empirikusan
és nem csak tiszta filozófiai alapon - írja a Beszélgetések
a humanizmusról címen Salzburgban rendezett 1969-es vitaülé-
sen A bőség pszichikai és szellemi problémái (Die psycho-
logischen und geistigen Probleme des Überflusses) címmel
felolvasott előadásában - olyan fogalmak jelentését tárja
föl, mint az elidegenedés, passzivitás, aktivitás, nyitott-
ság, rossz, irigység, gyűlölet, destruktivitás, narcizmus,
hiúság; s választ ad arra, hogy milyen tudattalan erők gá-
tolják és ösztönzik az embert; a célok elemzésében pedig el-
jut azon értékek felmutatásához, amit a keleti és nyugati
humanista - vallásos kulturák tartalmaznak." (1970c Bd. V.
328. old.)

Az analitikus szociálpszichológia és az új antropoló-
gia metodológiai kérdésfelvetéseinél megválaszolandó kér-
désnek tekinti Fromm, hogy vajon a freudi pszichoanalízis és
a történelmi materializmus eredeti elméleti intenciói tar-
talmilag konvergálnak, vagy csak esetlegesen érintkeznek, s
így egy önálló diszciplína nem is építközhetne belőlük. A
"szembesítést" Fromm a két elmélet alapvető sajátosságainak

(materialista, történeti, dialektikus jelleg és kritikai humanista beállítottság) tükrében végzi el.

A közös materialista tartalmat Fromm a tudat prioritásának hasonló megítéléséből vezeti le. A két diszciplína nem az eszméből indul ki, nem abból amit "az emberek mondanak, elképzelnék, beképzelnék, nem is a mondott, gondolt, elképzelt, beképzelt emberekből, hogy innen eljussunk a hús-vér emberekhez; a valóságosan tevékeny emberekből"... (Marx és Engels: A német ideológia 79. old.) "a földi életből és szükségletekből" (Fromm 1932. Bd. I. 41. old.) indulunk ki. Közös a tudat értelmezésében az is, hogy a tudatot nem első elvként, principium individuationis fogják föl: "kevésbé motorja az emberi viselkedésnek, mint inkább más titkos erők tükre". (u.o.) Ugyanakkor a felvilágosodás szellemében mind Marx és Freud a tudat alkotó és determináló szerepét is hangsúlyozzák (Freud Fromm által is gyakran idézett, mások pl. Th. Mann és József Attila éppen e gondolat miatt nagyra értékelt hires mondása: "ahol ösztön-én (id) volt, ott legyen én (ego)" is tanusítja), s azon tényezők (az önzemberi érdekeknek ellentmondó osztályérdek - hamis tudat, tudatlan - felettes-én) elemzésére is fordítják figyelmüket, amelyek a tudat teremtő lehetőségét gátolják. A két elmélet tudat értelmezésének különbségét Fromm a tudatot meghatározó tényezők eltérő megítéléséből magyarázza. Amíg Marx és Engels a tudatot (Bewusstsein) a társadalmi lét kifejeződésének, tudatos létnek (Bewusstes sein), "az emberek létének pedig az ő tényleges életfolyamatuknak" tekintették (Marx,

Engels, Német ideológia 79. old.), addig Freud a tudatot a tudattalan erők és a felettes-én küzdelme kifejeződésének tartotta. (F.J. Sullowey 1987. 407, 408. old.)

A pszichoanalízis történeti jellegét Fromm a diszciplína analitikus módszeréből, az életsors, különösen a gyermekkor és az ösztönstruktúra kölcsönhatásának genetikus elemzéséből eredezteti: "az analitikus módszer - állítja Fromm - exquisit történeti módszer, az ösztönstruktúrának az életsorsból való magyarázatát feltételezi. (1932. Bd. I. 38. old.) A történeti szempont közös jelenlétének hangsúlyozására Frommot Bernfeld Szocializmus és pszichoanalízis tanulmánya is ösztönzi, amint erre Erős és Görlich is utalnak. (Erős i.m. 149. old.; Görlich i.m. 8. old.) Feltehetően Fromm Bernfeld alábbi megfogalmazására támaszkodhatott: "A pszichoanalízis módszere, megismerési célja és kutatási hangsúlya megfelel tárgyának, a lelki élet történetének, pontosan úgy, ahogyan a marxi megközelítésmód tárgyának, a társadalom történetének felel meg. A két tannak ez a belső rokonsága nem véletlen; magától értetődik, mivel mind a lelki élet, mint pedig a társadalmi élet dialektikus folyamatok, és természetük helyes megismerése e folyamatok tudatos feltárását jelenti." (Bernfeld 1970. 17. old.; id. Erős 149. old.) Bár több elemzésében, legátfogóbban Az emberi természet modellje és annak társadalmi determinánsai Freudnál (Freud's Model of Man and its Sozial Determinants, 1977.) c. írásában bírálja Fromm a freudi emberkonceptió mechanikus (ember = "homme machine" = meghatározott energiák-erők időszakos



, egyensúlyának eredője) és ösztönös (izolált-önző) - biológisztikus (ember= homo sexualis, konfliktus helyzete nem az altruizmus és az egoizmus konfliktusa, hanem a libidinozus és az anyagi egoizmus konfliktusa) vonásait (1970. Bd. VIII. 231-251. old.; 1955. Bd. VIII. 114. old.; 1959. Bd. VIII. 207-208, 210. old.; S. Freud, Esszék, 479-481. old.)

í létezés
ndá sa nak

, de mivel Freud alaptörekvése is az individuális és általában az örömeelv - valóságelv, Eros - Thanatosz, szeretet - gyűlölet/feltárására irányul (Freud, 1982. 383. old.; Fromm, 1970. Bd. VIII. 65, 235. old.; 1962. Bd. IX. 62. old.), ezért a dialektikát (szigorubbán fogalmazva a dualista szemléletet, lásd H. Nagera 1987. 48. old.) nem lehet elvitatni a freudizmustól; Marx társadalomelmélete a társadalmi ellentmondások elemzésével ugyancsak dialektikus jellegű. A dialektika törvényei közül a negativitás mint a kritika ontológiai forrása különös hangsúlyt kap a pszichoanalízisben és a kritikai elméletben. ("Negatív dialektika") A tagadás egyrészt ideológia kritika és az illúziók, torz beállítódások, vágyálmok individuális okainak felmutatását és elvetését foglalja magában, másrészt annak a történelmi szituációnak és tendenciának a tudatosítása, hogy a valóság (a létezés) nem felel meg a lehetőségeknek (lényeknek), s a pozitív tartalom csupán a negáció negációjaként fogalmazható meg. (Lásd R. Funk 1983. 11-12. old.) A történelmi materializmusban a tagadást Fromm egyrészt szintén ideológiakritikaként, a hamis tudat éles bírálataként értékeli, másrészt mindazon viszonyok elutasításaként és megváltoztatásának követelése-

ként, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott "megvetendő lény" (Marx-Engels vál. Műv. 1. 13. old.). Mivel Marx "amaz állapot feladását követeli, amely rászorul az illuziókra", ezért Fromm Marxot radiális forradalmárnak és humanistának tekinti, mert az emberért ad hominem demonstrál. (1962a. Bd. IX. 53-54. old.) Freud utját viszont a liberális reformer utjának jelöli meg, mivel Freudnál az egyén "belső forradalmásodása" a külső viszonyok radikális megváltozása nélkül megy végbe (1977. Bd. VIII. 231. old.), amely során az egyénben tudatosul, ami tudattalanul benne él. (1960a. Bd. VI. 347. old.) Frommot a humanitás és a radikálitás elvének összekapcsolása ennél tovább viszi: nem elégszik meg a "belső forradalommal" és az ellentmondások, valamint a válaszdadásra kényszerítő helyzet alternatíváinak megfogalmazásával, mint Horkheimer és Adorno, hanem önmagát "radikális reformernek" nevezve eljut a belső és külső, de erőszak mentes forradalom szintéziséig. Az 1930-as évek első felében írott tanulmányaiban a pszichoanalízis és a politika összekapcsolásának mégcsak esetleges lehetőségéről szólt, amint erről a Politika és a pszichoanalízis c. tanulmányában vall: "A pszichoanalízis segítségével ugyan egy sor politikai jelenséget jobban tudunk értelmezni, de végzetes tévedés lenne azt hinni, hogy a pszichoanalízis pótolhatja a politikát... de mindazonáltal, hogy a pszichoanalízis mint elmélet alkalmas arra, hogy bizonyos társadalmilag releváns illuziókat genetikusan megmagyarázzon és szétromboljon, bizonyos társadalmi szituációkban még poli-



tikai funkciót is betölthet (i.m. Bd. I. 36. old.), Az egészséges társadalom (The Sane Society 1955), A remény forradalma (The Revolution of Hope 1968), A birni vagy létezni? (To Have or to Be? 1976) c. műveiben az új társadalom mint egészséges társadalom, az új ember mint egészséges ember kialakulásának egyik feltételül viszont már az egyén és társadalom viszonyának elmélyült, kritikus analizisét, a "normalitás patológiájának" leleplezését jelöli meg. Marx ideológia kritikájának szellemében a leleplezés már nemcsak az illúziók és ködképek szétesztelését jelenti Frommnál, hanem a pszichoanalízis továbbfejlesztésével olyan radikális, kritikai humanizmus megfogalmazását, amely kritikával illeti mindazokat a társadalmi körülményeket, amelyek az embert eltorzítják és deformálják, s figyelmét azokra a folyamatokra fordítja, amelyek - ahelyett, hogy az emberek alkalmazkodjanak a társadalomhoz - társadalmat az emberi szükségletekhez való alkalmazkodás irányába mozdítják. Az irányválasztás elméleti tisztázásához Fromm azokat a pszichikai jelenségeket tanulmányozza, amelyek az ipari társadalmakban tömeg- s már majdnem patológikus méreteket öltenek, így többek között az elidegenedést, a szorongást, elmagányosodást, a mély érzelmeiktől való félelmet, a produktivitás és az öröm hiányát. (1970. Bd. VIII. 69. old.) E kérdések szenvedélyes tárgyalásában Fromm is "ad hominem demonstrál", s humanizmus értelmezésében az Ószövetség profétái, Buddha és Jézus valamint Arisztotelész, Epikurosz, Szophoklész, Cicero, Eckhart mester, Cusanus, Erasmus, Pico della Mi-

randola, Spinoza, Locke, Lessing, Kant és Goethe (1947. Bd. II. 21, 134. old.; 1966^b Bd. IX. 20-21. old.; 1968^b Bd. IX. 382. old.) humanista ember és világ felfogása mellett jelentős szerepet foglalt el Freud (1979. Bd. VIII. 353-358. old.) és Marx (1966^b Bd. IX. 21-22. old.; 1961^b Bd. V. 384-386. old.) is. Abban a vitában (lásd L. Séve 1971.), hogy központi kérdés-e a marxizmusnak a humanizmus, és hogy vajon Marx korai ("Kéziratok") és késői ("Tőke") műveinek mélyén egyaránt a humanizmus konkrét problémái és feladatai állnak-e, Fromm egyértelműen a teljes életmű humanista tartalma mellett foglalt állást (1961^b Bd. V. 356, 372. old., 384-385. old.) és Marxot mint embert mélyen humánusan érző és gondolkodó személynek tartotta. (i.m. 391-393. old.)

Marx és Freud gondolatainak szintézisét Fromm a két forrás revíziójával végezte el. Mind Marx és Freud kritikai méltatására több tanulmányt szentel. (16) Terjedelmi korlátok miatt csak vázlatosan utalhatunk Fromm Marx és Freud revíziójára, és a továbbiakban a dolgozat megfelelő tárgykörénél újra visszatérünk Fromm Marx és Freud értelmezésére.

1930-tól kezdődően fokozatosan távolodik el Fromm a klasszikus freudizmustól. Eltávolodásában Bachofen anyajogi társadalomelmélete is közrejátszott (Erős i.m. 199. old.). A revízió empirikus alapját pedig M. Jay, a frankfurti iskola alapos ismerője szerint Fromm klinikai tapasztalatai nyújtják. (Jay 1976. 122. old.) Elutasítja Fromm a libido-

elméletet, amely az embert antiszociális lényként fogja föl, hiszen a másik személy csak másodlagosan - Frommnál elsődlegesen társas lény (1941. Bd. I. 386-387. old.) - a szexuális szükséglet birtoktárgyaként értékes. (1955. Bd. VIII. 114-115. old.) Freud és főként Reich alapfelfogásával ellentétben a szexualitás helyére a szeretet önzetlen formáit állítja, amelyek nemcsak pillanat és tárgyszerűen egyesítik az egyéneket. Egyoldalúnak és statikusnak ítéli Fromm Freud ember és társadalom viszonyáról alkotott felfogását. "A pszichológia kulcsproblémája - írja a Menekülés a szabadság elől (Escape from Freedom 1941) című könyvében - az egyén és a világ viszonyának specifikálásában, nem pedig önmagában valamilyen ösztönös szükséglet kielégítésében vagy frusztrációjában rejlik... Az ember és a társadalom viszonya nem statikus természetű". (Idézi Erős i.m. 199. old.) Az Ödipusz komplexus lényegét G. Groddeck hatására Fromm (Funk i.m. 64. old.) az autoritárius viszonyból magyarázza, amelynek a gyökere nála nem az apa és a fia(i) közötti rivalizáció az anya szeretetért, hanem a társadalom patriarchális jellege, ahol a fiú sorsa és jövője önállósága az apa kényétől-kedvétől függ. (1979. Bd. VIII. 284. old.)

Marx társadalomelméletének jelentőségét abban látja Fromm, hogy Marx azoknak a társadalmi determinánsok feltárására törekedett, amelyek az elidegenedést okozzák és fenntartják, s így metodikailag természetesen az objektív tényezők és viszonyok "mint egyetlen előfeltétel sor" állnak a középpontban.



Fromm a látszólag félretolt - hiszen valójában az objektív oldalnál (társadalmi-termelési viszonyoknál) is az emberről van szó - szubjektív tényezőket kívánja jelentőségüknek megfelelően explicitté tenni, e törekvésében nála is - mint ahogy L. Seve általában a pszichoanalízisről állítja (L. Seve 1973. 136. old.) - a hangsúly áttolódik az egyénre, az egyéni jellemre és a társadalom pszichikai impulzusaira. (1932. Bd. I. 57. old.)

A XIX. század hatásának tulajdonítja Fromm Marxnál a tulajdon szerepének túlértékelését, s Marx tévedésének tekintette, "hogy nemcsak szükségesnek tekintette a termelési eszközök társadalmasítását, hanem a tőkés társadalom szocialista - kooperatív társadalommá alakulásának elégséges feltételének is tartotta". (1955. Bd. IV. 185. old.)

Pszichoanalitikusi és történelmi tapasztalatai óvatosságra intik Frommot Marx túlzott antropológiai bizakodásával szemben: Rousseau emberképéből kiindulva, Marx arra az álláspontra jut Fromm szerint, hogy az embertelen és antiszociális körülmények felszámolása az ember jóra és igazságságra való természetes hajlama következtében automatikusan az általános humanizálódást eredményezi. Marxnak ezen leegyszerűsített összefüggésre épülő jövőképe szükségképpen, túlzott optimista jelleget ölt Fromm szerint, mert a pozitív tendenciát zavaró és késleltető tényezők mint az emberi szenvedélyek és a konzervatív erkölcsi szokások figyelmen kívül rekednek. (i.m. IV. 184. old.; Wells i.m. 141. old.)

Az analitikus szociálpszichológia forrásai az "emberről

szóló tudomány" módszertani "háttországot" is jelentik Fromm részére, de nem mechanikus örökbe fogadásról és ortodox követésről van nála szó. Erre utal a pozitivizmus metodológiaiájával és a metafizikus filozófiai spekulációval folytatott polémiája, amely arra készíti, hogy az antropológiai kutatásokhoz is hozzátartozó fontos metodológiai eljárásokat összegezze.

Első helyen és evidenciaként hangsúlyozza Fromm azt az eljárást, hogy a kutatónak támaszkodnia kell a tárgyköréhez kapcsolódó előzetes ismeretekre. (1979. Bd. VIII. 271. old.) E metodológiai elvnek Fromm is maradéktalanul eleget akart tenni, s erről az idézett források bősége tanuskodik. A háttér ismeretek csaknem teljes átfogására irányuló törekvésével Fromm az eklekticizmus vádját hivatja ki maga ellen (Huygen i.m. 270. old.), hiszen világnézeti-leg és politikailag ellentétes tartalmu bölcséleti rendszerek és gondolkodók egyaránt hivatkozási alapul szolgálnak számára. Szellemi építményének sokféle építő mozaikjairól egy rádió interjuban (Süddeutsche Rundfunk, 1974. január 5) Fromm maga is azt vallja, hogy azok "széteső elemeknek látszanak". (H.J. Schultz 1974. 23. old.) Csupán a probléma jelzésére, a teljesség igénye nélkül, néhány jellemző példa: miszticizmus - materializmus, az ószövetségi próféták messiánizmusa - szocializmus reális utópiája, keresztény humanizmus (A. Schweizer, S. Weill) - az életfilozófiák és az egzisztencializmus ateista humanizmusa (Nietzsche, Sartre), buddhizmus askézise - a produktivitással együtt-



járó életszeretet (Arisztotelész, Spinoza) stb.

Az ellentmondás pólusai itt ugyan kizárják egymást, a pólaritás enyhítése és a kölcsönös bizonyító erejük érdekében Fromm egyéni fogalmi értelmezéssel (pl. a humanista vallás= racionális hit - vallás) is igyekszik a fennálló ellentétet tompítani, s logikai következményként pl. a történelmi materializmus a humanista - istennélküli, negatív teológiák sorába is léphet. Fontosabb azonban ennél, hogy Fromm az ellentétes irányzatokban és gondolkodóknál az azonos irányultságot, a humanitás megoldandó problémáját emeli ki, s így az irányultság különböző aspektusai nem szétválasztják az alaptörekvést, hanem inkább összekötik. Ez a szintézisre törekvő módszer részben rokonvonást mutat a kritikai elmélet metodológiájával, melynek nem az a jellegzetessége - állítja Hermann I. -, hogy cáfol, hanem sokkal inkább az, hogy kritikai módszerrel igyekszik kihámozni minden elméletből az abban rejlő olyan ellentmondást, melynek továbbszövése és gondolati kiérlelése végső soron eredményhez vezethet." (17)

Az elmélettörténeti és jelenkori szellemi hatások szintetikus feldolgozásában, illetve kritikai elvetésében R. Funk Frommnál az eksztatikus - katartikus értelmezési modell mint heurisztikus elv érvényesítését állapítja meg: "Ha áttekintjük a napnyugati és más kulturkörök azon eltérő szellemtörténeti jelenségeit, amelyek felkeltették Fromm figyelmét, akkor túlnyomóan azokkal a gondolkodókkal, mozgalmakkal és jelenségekkel találkozunk, akik az ember, az ember

világának és történelmének megértése során az eksztatikus - katartikus értelmezési modellt alkalmazták, vagy e modell alá sorolhatók. Végző soron itt mindig egy radikális felismerésről, az ember benső, produktív lehetőségeinek tudatosulásáról (Gewahrwerden), a megvilágosodásról, a humanitás ébredéséről van szó, tömören a gnózisról, amely nemcsak hogy lemond a mítoszról, hanem mint irracionálitást küzdi le."

(R. Funk 1978. 292. old.)

A tudományos vizsgálat második módszertani elveként az optimális objektivitásra törekvést fogalmazza meg Fromm. Az objektivitás empirikus forrását Fromm számára pszichoanalitikusi gyakorlata során szerzett gazdag tapasztalata nyújtotta. (1941. Bd. I. 297. old.) A tapasztalatok elméletté, "emberről szóló tudományá" építése révén úgy haladhatna meg tudományos esszéinek "kísérletező" bátorságát, "ha - amint M. Birnbach fogalmaz - a pszichoanalízis klinikai gyakorlata empirikusan tanúsítja, amit Fromm filozófiai értelemben posztulál, akkor rendszerének részei az általános emberi minőség objektív verifikációjának tekinthetők". (Birnbach 1961. 5. old.) Hogy sikerül-e Frommnak verifikálni "filozófiai posztulátumait", vagy csupán szellemesen és szenvedélyesen tárgyalt gondolatbőszéggel ajándékozza meg széles olvasótáborát, erre antropológiai rendszerének áttekintése után próbálunk választ adni. Úgy gondolja Fromm azonban, hogy az objektivitáshoz nem elegendő a jelenségek igen pontos és részletes kutatása, hanem a megfigyelt jelenséggel szembeni rendkívüli tisztelet állandó jelenlétére is szük-

ség van. (1979. Bd. VIII. 271. old.)

Az objektivitás módszertani elvének antropológiai jelenségekre és folyamatokra való alkalmazása sajátos nehézséggel néz szemben. Fromm azt hangsúlyozza ki, hogy a megfigyelt tárgykör élő és változó totalitás, ezért nem lehet pusztán tárgyként vizsgálni, hanem a kritikai elmélet pozitívizmus vitájához gondolatilag kapcsolódva (társadalom szubjektum és nem objektum) csak szubjektivitása változó teljességének megragadásával. A pozitívizmus módszertani eljárása amiatt sem követhető Fromm szerint, mert a jól megfigyelhető és kvantálható részaspektusok tapasztalatainak mechanikus összegzése, törvényekké általánosítása és a jövővel való automatikus extrapolálása nem adekvát a változó entitással. "Lehet ugyan ezt vagy azt a részaspektust vizsgálni, de az ily módon nyert valamennyi eredmény szükségképpen hamis, mert egy részekre szabdaltnak ember holt ismeretanyagából származik." (1976a. Bd. II. 272. old.) A megismerés egyoldalú, kalkulatív operacionális folyamattá szűkítése kerülendő, és ezért a tapasztalatszerzés, különösen az egyén szubjektivitásának páratlan gazdagságának megértése Frommnál – csakúgy mint a hermeneutikában Gadamernél ("az élelenség megragadásának egyetlen módja, hogy belsőleg tapasztaljuk." H. G. Gadamer 1984. 183. old.) – nem támaszkodhat csupán az értelem gondolati műveleteinek, a logika szabályainak helyes alkalmazására, hanem ki kell egészülnie a képzelettel és az empátiával. (1963. Bd. IX. 363. old.; 1979. Bd. VIII. 270. old.)

A zsidó és keresztény miszticizmus, a zen-buddhizmus és a pszichoanalitikusi tapasztalatai - a páciens nem tárgy, hanem partner - arra a belátásra készítetik Frommot, hogy a teljes szubjektivitás egységének megtapasztalását az élmény, az átélés és beleélés közvetíti és világítja meg. (1970a Bd. III. 270. old.; 1970c Bd. V. 328. old.) A racionális ideológia kritika megőrzése mellett az élményszerű tapasztalás, a szeretetteljes megnyílásból és nyitottságból adódó megvilágosodás metodológiai útjának fokozottabb felvállalása ugyan a miszticizmus, a megérett egyé válásra és a megbékélésre törekvés erősödő hangsúlyát eredményezi Frommnál (18), de lényegében egyetérthetünk Erős F. megállapításával, "hogy a késői Fromm megértésének kulcsa a fiatal Fromm, s hogy az eltávolodások és átértelmezések ellenére, későbbi, más történelmi korszakban írott műveiben a fiatalkori írások kérdésselvetéseit, megközelítési módjait örökíti át." (Erős F. i.m. 201. old.) R. Funk szintén a gondolati folytonosságot hangsúlyozza, s Fromm tanítványaként rámutat arra is, hogy az egység nemcsak az elméletre jellemző, hanem a teljes életuttra is, hisz Fromm esetében is az életmű és életvitel egymás ekvivalensei. (R. Funk 1983. 7. old.)

Fromm harmadik módszertani elve a hipotézis alkotás elve. Ezt az elvet a pozitivizmus tényfetiszmusával szemben is hangsúlyozza, és a frankfurti iskola szellemében azt fogalmazza meg, hogy nincs tiszta, előfeltevés mentes társadalomkutatás; "nincs tény. önmagában", és már tényválasztás is preformált és szubjektív állásfoglalást rejt magában.

(1968a Bd. IV. 299-301. old.; Papp Zs. 1981. 132, 267. old.) A hipotéziseket módszertani rendező elvnek fogja fel, "amely révén a megfigyelt jelenségek úgy rendeződnek el, mintha értelmesek lennének". (1979. Bd. VIII. 271. old.) A hipotézisek eligazító és elrendező funkciója szubjektivitásra és a teleológikus szemléletmód érvényesítésére kínálhat lehetőséget, amit Fromm az objektivitás elvével és a kritikai szemléletmóddal küszöböl ki. Az újabb és újabb adatok ugyanis ellentmondhatnak a hipotézisnek, és ekkor a kutatásnak revízió alá kell vennie előfeltételezéseit. Ez az ad infinitum zajló kutatási mechanizmus nem mindenkor és feltétlen a hipotézis elvetését jelenti, hanem - s ez jellemző inkább Frommra - a koherencia elvével egyetértésben a hipotézisek módosítását és kibővítését. (u.o.)

Fromm egyik hipotézisét W. Reichtől veszi át, aki szerint a lét a jellemstrukturán keresztül hat a tudatra, "a karakterstruktúra pedig nem más mint egy adott korszak szociológiai folyamatainak kikristályosodása". (Idézi Reichot Erős F. 137. old.) E feltételezés Frommnál a társadalmi jellem kategóriájában mint az egyén és a társadalom között közvetítő szerepet betöltő kategóriában folytatódik tovább. A társadalmi jellem létének és közvetítő funkciójának feltételezése Fromm számára a konkrét társadalmi kutatások (Munkások és alkalmazottak a Harmadik Birodalom előestéjén; A társadalmi jellem egy mexikói faluban, analitikus szociálpszichológiai tanulmány 1970.) metodikai alapját képezte. (Lásd Erős F. Világosság 1985/12. 755-758. old.) Az utóbbi

M. Macobyval készített munkájának céljáról és metodológiai háttéréről állapítja meg Fromm: vizsgálatunk középpontjában a munka, a termelési eljárások, a családi viszonyok és a parasztokra jellemző jellemstrukturák közötti kölcsönhatás állt." (1970. Bd. III. 268. old.)

Fromm másik alapvető hipotézise, filozófiai posztulátuma az ember természetére vonatkozik; az emberi természet feltételezése szerint egy alapjában véve feloldhatatlan, de mégis feloldásra inspiráló dichotómia, mégpedig az az ellentmondás; hogy az ember része a természetnek, de transzcendálja is azt. E dichotómia feltételezése heurisztikus elvként vezeti Frommot az egyéni és társadalmi jelenségek - összefüggések racionális és irracionális megnyilvánulásainak magyarázatában és megoldási kísérletében.

Az ember természete

Az emberi természetet magyarázó elméletek Fromm szerint általában két irányba hajlanak el. Az egyik értelmezésre a metafizikus-autokratikus, a másikra a relativista jelleg jellemző. Az első értelmezési csoport változatlan (pl. jó-rossz, önzetlen-önző, társas-társiatlan stb.) emberi szubsztanciát előfeltételez. Az invariáns emberi szubsztancia előfeltételezését Fromm a társadalmi érdekek elfogadtatásának, vagy elrejtésének ideológiai szükségességével magyarázza (1968. Bd. IX. 376. old.), ugyanis ha az

erkölcsi rendszerek és társadalmi intézmények az örök emberi természetnek megfelelnek, akkor azok szükségszerűen olyanok, amilyenek, és így megváltoztathatatlanok. Valójában arról van szó, hogy "az emberi természet felfogásuk normáik és érdekeik tükröződése, s nem pedig objektív kutatás eredménye". (u.o.)

A metafizikus felfogással szemben az emberi természet változékonyságát, változtathatóságát hirdető tanítások az egyén és a társadalom pozitív átalakulásának lehetőségét, a haladó nevelési és társadalmi programok elméleti alapját képezték. A változékonyság és az alkalmazkodás határainak megjelölése nélkül azonban – amint ezt A. Gehlen, B.F.Skinner és a vulgármaterializmus ökonomista képviselőinek hibájául felrója (1973. Bd. VII. 32-38. old.) – az ember természetének értelmezése relativizmusba csuszik át, a progresszív tartalom regresszív irányba fordul vissza, ugyanis hogyha az emberi természet korlátlan képlékenységgel rendelkezne, s még ha saját boldogsága ellen irányuló normákkal és intézményekkel szemben is képes lenne alkalmazkodni, akkor a természetben rejlő aktív erők hiányában bábként, passzív lényként lenne kiszolgáltatva a társadalmi és kulturális nyomásnak. (1947. Bd. II. 19-20. old.)

Fromm az emberi alkalmazkodást, adaptációs készséget igen rugalmasnak és széleskörűnek tartja, de ez mégsem partatlan (1955a, Bd. IV. 61. old.; 1968. Bd. IV. 263. old.), mivel ennek egyrészt biológiailag adott mennyiségi és minőségi határai vannak, másrészt az emberi alkalmazkodás nem

autoplasztikus, hanem alloplasztikus, azaz a környezetet alkalmazza önmagához. (1947. Bd. II. 30. old.)

A biológiai szükségletek alapján a fiziológiai határok tartalmát és terjedelmét Fromm többé vagy kevésbé egyértelműen körvonalazhatónak mondja. Elméleti és gyakorlati problémát igazán az jelenti számára, hogy mennyiben és milyen határig érintik az egyéni és társadalmi változások a pszichikai szükségleteket és az ember lelki egészségét.

Az emberi természet meghatározásánál Fromm azt is hangsúlyozza, hogy az emberi lényeg nem helyettesíthető be az emberi természet egy-egy lényeges tulajdonságával vagy azok összességével. R. Xirauval közösen szerkesztett könyvének (Az ember természete, *The Nature of Man* 1968) előszavában Fromm számba veszi az emberi természet általánosan elfogadott ismérveit. Arra a következtetésre jut, hogy az egyéneket összekötő közös és lényeges tulajdonságok mint a gondolkodó (*animal rationale*), termelő (*homo faber*), intézményeket (*zoon politikon*), nyelv és szimbólumokat alkotó képességek (i.m. Bd. IX. 376-377. old.) és A. Maslow által megfogalmazott (*Motivation and Personality* 1954) specifikusan emberi szükségletek mint a biztonság, valahova tartozás, szeretet, tisztelet, önmegvalósítás, tudás és megértés iránti szükségletek (1973. Bd. VII. 199. old.; lásd Hankiss Á. 1987. 34. old.) sem merítik ki az emberi természet totalitását és nem utalnak az alapszükségletek forrására. Ennek az okát abban látja Fromm, hogy az emberi lényeg differencia specifikumát alkotó képességek és sajátos szükségletek nem

képesek feleletet adni az ember természetével kapcsolatos olyan alapvető kérdésekre, mint szabad vagy meghatározott-e, jó vagy rossz-e az ember, vágyai vagy eszméi vezetik-e? (1968~~l~~ Bd. IX. 377. old.)

Az ember ön- és történelemteremtő képességét mint az emberi természet lényeges differencia specifikumát hangsúlyozó gondolkodók (Kierkegaard, Marx, W. James, Henri Bergson és Th. de Chardin) megkönnyítik Fromm számára az utóbbi kérdésekre adandó választ, de ugyanakkor megnehezítik azáltal az emberi természet változatlan tartalmának megragadását, hogy azt vallják: az ember nem születik gondolkodó, társadalmi és vallásos lénynek, hanem azzá válik. (i.m. Bd. 378. old.) Létezése, "világba vetettsége" megelőzi lényegének elsajátítását. A dolgok kész és zárt világával ("an soi"/Sartre) ellentétben az ember Frommnál is nyitott lény, nyílt rendszer. (1977. Bd. VIII. 247. old.)

Ha az emberiség és az egyén állandó születés, átalakulás és tervezés stádiumában van, amit Fromm is újra és újra állít (1973. Bd. VII. 200. old.), akkor számára az a kérdés, hogy beszélhetünk-e voltaképpen az emberi természet-ről. A metafizikus és relativista egyoldalú értelmezéseket elkerülendő, előfeltételezi a kérdés pozitív megválaszolhatóságát: "azt mondhatjuk, hogy amióta az ember emberré vált, jellemző rá valami, ami állandóan ugyanaz (konstant, gleich), de az emberre egy sor változó tényező is jellemző, amelyek képessé teszik megújulásra, kreativitásra, alkotó tevékenységre és haladásra". (1968~~l~~ Bd. IX. 378. old.)

Az emberi természet meghatározásának elvont útja helyett az általános (konstans) és konkrét (változó) tényezők bonyolult kölcsönhatását próbálja Fromm figyelembe venni: "inkább az emberi egzisztencia mint az emberre általánosan jellemző egzisztencia reális feltételeire támaszkodunk, olyképpen, hogy valamennyi individuum lényegét az emberi nem egzisztenciájával tekintjük azonosnak". (1973. Bd. VII. 5. old.) Az azonosság plauzibilis érvekkel történő alátámasztásában gondot okoz Fromm számára az emberi nem egzisztenciájának megfigyelhetősége, empirikus tényeken alapuló elemezhetősége, mert az emberi természet önmagában nem ragadható meg, különös megnyilvánulásai mindig valamely szituációhoz kötődnek. Az egyes szituációk azonban különböző emberi reagálásokat váltanak ki. A különböző egyéni és társadalmi feltételekre történő emberi reakciók empirikus megfigyelése alapján a sokféle és konkrét feltételek között Fromm az emberi létezés alapfeltételeire és egy olyan emberi szituáció kimutatására törekszik, amely az emberi létől elválaszthatatlan, és amelyre minden egyénnek mindenkor feltétlen reagálnia kell. Az emberi lét változatlan szituációját Fromm szerint egy alapvető ellentmondás testesíti meg: "az ember lényegét vagy természetét bizonyos - az állat létevel ellentétes - az emberi lét inherens ellentmondásában látom". (1968. Bd. IX. 379. old.)

Az emberi lét szubsztanciális tartalmát Fromm is az állatvilággal való összehasonlításból vezeti le. F.M. Bergounioux paleontológus és T. Dobzhansky zoológus és genetikus nézetei-

re támaszkodva (1973. Bd. VII. 206-207. old.), az emberi természet megértését szerinte két egymással bonyolultan összefüggő fundamentális biológiai feltétel figyelembevételével alapozhatja meg. Az egyik biológiai feltételt a magatartást meghatározó ösztönök szerepének állandó csökkenésében, a másikat pedig az agy, különösen a neokortex növekedésében látja. (i.m. 201. old.) "Az embert mint főemlőst úgy határozhatjuk meg, mint aki az evolúciós folyamatnak abban a pontjában indul fejlődésnek, amikor az ösztön meghatározottság minimumot, az agy fejlődés viszont maximumot ért el". (i.m. 202. old.) Ezt az evolúciós pontot korábbi művében "Az önmagáért való emberben" (1947) olyan "pillanatként" rögzíti, amikor az ösztönös alkalmazkodó képesség mélypontra süllyedt". (1947. Bd. II. 30. old.)

Az agy fejlődése nemcsak az instrumentális intelligencia továbbfejlődésével járt együtt, hanem olyan szellemi képességek (ész, öntudat és képzelőerő) kialakulásához is vezetett, amellyel az állat nem rendelkezik. "Az ember tudatában van önmagának, múltjának és a halállal lezáruló jövőjének, gyengeségének és tehetetlenségének. Észleli társai különbségét, s azoktól mint barátaitól, ellenségeitől és idegenektől különbözteti meg magát". (1964. Bd. II. 241. old.) A tudat és öntudat kialakulása Fromm értelmezésében az állat és a természet viszonyára jellemző természetes egység szétszakadásának kezdetét jelenti: "az öntudat, az észbeli tehetség és a képzelő erő széttöri azt a harmóniát, amely az állat létezését jellemzi... az ember az

- 36 -

egyetlen olyan lény, aki paradicsomból kiüzetve a természetben nem érzi otthon magát, s aki számára saját létezése megoldandó problémává vált, amelytől nem tud elmenekülni".

(1973. Bd. VII. 203. old.)

Fromm feltételezése szerint az emberi létezés feloldhatatlan ellentmondást rejt magában: "az ember része a természetnek, alá van vetve fizikai törvényeink, és azokat nem képes megváltoztatni, de mégis transzcendálja a természetet ... mivel öntudata van, felismeri tehetetlenségét és létezésének végességét... Soha sem szabadulhat meg létezése dichotómiájától; még ha akarna sem tudna megszabadulni gondolkodó képességétől. Mindaddig, amíg él, testétől sem szakadhat el, és teste arra kényszeríti, hogy életét fenntartsa, s életét nem élheti le csakúgy, mintha csupán nemének mintáit ismételné - az egyénnek magának kell alakítania az életét". (1955a Bd. IV. 21. old.)

Kérdő (Heidegger) vagy válaszoló (Lukács) lény-e az ember polémiát Fromm az emberi létezés egzisztenciális ellentmondásával közelíti meg. Az emberi létezés újra és újra megválaszolendő alapkérdését Fromm a természethez (test) tartozás és a természet transzcendálása (értelem) közötti ellentmondásban, egyensúly-vesztésben látja, amelyet "az embernek egy jobb egyensúly elérése érdekében kell megoldani, de mihelyt létrejön a harmónia, azt újabb ellentmondások feszítik szét, amelyek szintén megoldásra ösztönöznek, és a folyamat így hullámzik tovább és tovább. A kérdések, s nem a válaszok jelentik az ember lényegét. A dichotómiák megoldá-

sára irányuló válaszok pedig az emberi természet különböző manifesztációi. A dichotómiák és az általuk létrejött diszharmónia az emberi természet kiküszöbölhetetlen része". (1968b Bd. IX. 379-380. old.)

Melyek azok a kérdések Frommnál, amelyek - mint B. Huygen (i.m. 259. old.) megjegyzi - az emberi természetnek nem tartalmi, hanem formai alapját adják: "Mit tehet az ember azért, hogy a létezésével együttjáró szörnyű dilemmával meg tudjon birkózni? Mit tehet azért, hogy eljusson ahhoz a harmóniához, amely űt az egyedüllét kinjaitól megszabadítaná, amely lehetővé tenné számára, hogy otthon érezze magát a világban, és a harmónia érzését nyújthatná neki?" (1964. Bd. II. 242. old.)

Az ember és a természet közötti elkülönültség és az emberi tehetetlenség ("biológiai szempontból az ember valamennyi élőlény között a legtehetetlenebb és leggyengébb" 1973. Bd. VII. 202. old.) feltételezése Frommnál bizonyára a modern (ujkori) viszonyok mint pl. az ember és természet ökológiai egyensúlya felborulásának, a modern ember otthonkeresésének az evolúció folyamatába való visszavetítésének, az okozat okká való visszaforgatásának következménye. (19) Az emberi elkülönültség és tehetetlenség feltételezése ellentmond az evolúció törvényeinek és a paleontológiai tapasztalatoknak. Az önfenntartás és az alkalmazkodás biológiai kényszere következtében, továbbá a megfelelő-elégéses termelési eszközök és tudás hiányában az embernek igen hosszú ideig szoros kölcsönhatásban kellett maradnia a ter-

mészettel. Az ösztönleépülés következtében az emberre mint "hiánylényre" (Mangelwesen) jellemző "tehetetlenség" pedig valószínűleg az emberi nem kihalását eredményezte volna. A szemléletesség kedvéért Fromm az emberi természet meghatározó komponenseinek radikális arányeltolódását pontszerűen rögzíti, valójában inkább az átalakulás folyamata hangsúlyozható. Az ösztönök és az értelem viszonyában figyelmen kívül hagyja Fromm azt a tényt, hogy az ösztönök és a biológiai fejlődés meghatározó szerepe a neolitikus forradalomtól kezdődően éppen a kulturális differenciálódás következtében csökkent. (Vida Gábor, 1983. 245-247. old.)

Helyesen emeli ki ugyanakkor Fromm az evolúciós folyamatban az emberi agy új képességeinek kultúrateremtő jelentőségét, de az alkalmazkodás és a további fejlődés lehetőségét magában rejtő képességek pusztá létrejöttükkel még nem szükségképpen idézik elő az ember és természet egységének szétszakadását, az egzisztenciális dichotómia kialakulását csupán új minőségi, társadalmi, a kulturális evolúció szintjére emelik az ember és természet viszonyát, és a munkafolyamattal naponként újratermelik az embernek a természetre való ráutaltságát. Az elkülönülés tehát nem a kulturális evolúciós folyamat okaként és hajtóerejeként fogható föl, hanem inkább következményeként. Az emberré válás és az őstörténet "rekonstruálásában" Fromm Marx-szal ellentétes uton jár, hisz Marx azon az állásponton volt, hogy "az ember csak a történeti folyamat által válik elkülönültté".

A természethez kötöttség és annak az ész által való transzcendálása közötti dichotómiából Fromm további egzisztenciális ellentmondásokat vezet le. Egzisztenciális jellegűnek tartja azokat, mert az ember sajátos egzisztenciájából fakadnak, és ily módon feloldhatatlanok (1947. Bd. II. 31. old.) Egzisztenciális dichotómiának nevezi Fromm az élet és a halál közötti ellentmondást. Az élet és a halál viszonyát Heideggerhez hasonlóan Fromm is filozófiai és nem biológiai szempontból elemzi: "az életet és a halált nem biológiai állapotnak tekintem, hanem a lét olyan állapotának, amelyben a világhoz való viszony formája fejeződik ki". (1962a Bd. IX. 152. old.) Kétségtelen, hogy a halálhoz való viszony megkülönböztető sajátosságot jelent az ember és állat között, de a "halál szorításában" az "ittlétre", az élet értelmére adandó válasz feltételezi a szabadság, az individualitás bizonyos fejlettségi szintjét, aminek hiányában a halálfélelem korántsem az emberi létezés minőségi alakítására vonatkozó kérdéseket állít föl. Fromm viszont abból a tényből, hogy az ember más élőlényektől eltérően tudatában van az egyéni létezés végességének és az idő múlásának, az emberi természet következő egzisztenciális kérdésére következtet: mit tehet és mit kell tennie az embernek egyéni életével, s mi végre van itt az ember?

Az emberi humanitás egyik alapvető vonásaként feltételezi Fromm, hogy minden egyén az emberi lehetőségek bőségével rendelkezik, de az egyéni élet rövideisége - s végessége még kedvező körülmények között sem teszi lehetővé az egyén

számára a benne rejlő lehetőségek teljes megvalósítását. (1947. Bd. II. 32. old.) Mivel ez az ellentmondás az emberi halandóságból származik, ezért ezt is feloldhatatlannak tekinti Fromm, de az egyéni lehetőségek és képességek mindteljesebb megvalósítására irányuló törekvés mégis csak a lehetőségek és valóság közötti ellentmondás progresszív feloldási kísérletét jelenti, és ennyiben az emberi természet folytonos és változó tartalmát alkotja, ugyanis az előző egzisztenciális ellentmondásokhoz hasonlóan itt is arról van szó, hogy a változatlan és egzisztenciális jellegű ellentmondás megválaszolása egyénileg és történetileg változó tartalmu válaszokat, az emberi természet különös és egyéni manifesztációját eredményezi.

Az ember természetét alkotó egzisztenciális dichotómiákra adott válaszok újabb ellentmondásokat idéznek elő, de mivel ezeket a konkrét és változó társadalmi strukturák, emberi tevékenységek és magatartásmódok hozzák létre, ezért ezeket Fromm történelmi jellegű ellentmondásoknak nevezi. Az ideológiai tisztánlátás szempontjából is fontosnak tartja Fromm a kétféle dichotómia tartalmi szétválasztását, mert a fogalmak egyértelmű tartalmi használata leleplezi azt az ideológiai törekvést, amely a történelmi dichotómiát egzisztenciális dichotómiának feltüntetve az adott ellentmondás megoldhatatlanságát, szükségképpen természetes elfogadását hirdeti meg. (i.m. 32-33. old.) "A történelmi dichotómiák - állítja Fromm - nem szükségképpen tartoznak az emberi egzisztenciához. A történelmi ellentmondásokat az ember idézi

elő, és ily módon azokat előbb vagy utóbb, megfelelő feltételek révén megoldhatja". (u.o.) A történelmi dichotómia szemléltetésére Fromm azt a múltbeli és jelenkori diszcrepanciát hozza fel, ami a gazdasági és technikai lehetőségek fennállása, és azoknak az ember javát szolgáló felhasználásának elmaradása között áll fenn (u.o.), vagy egy másik történelmi - s ily módon kiküszöbölhető ellentmondásnak tekintti Fromm a szegénység és gazdagság közötti ellentétet. (1977. Bd. VIII. 244. old.)

Mivel az ember természetét alkotó dichotómikus kérdésekre adott és adható válaszok - noha azok mint látni fogjuk alapvetően a progresszív és regresszív jelleg körül szóródnak - bonyolult és változó emberképet rajzolnak meg, ezért - bár az egzisztenciális dichotómiákra épített emberi természet előfeltételezését megszüntetve - megőrzi-Fromm módszertanilag ahhoz az elvhez igyekszik igazodni, hogy az emberi lényeg meghatározását a különböző egyéni és társadalmi feltételekre adott jelenkori és történelmi reakciók megfigyeléséből általánosítható következtetések révén végezze el. E következtetések fogalmi általánosítása azonban szerinte mégsem eredményez teljes és adekvát emberképet az "ember tudománya" számára, csupán teoretikus konstrukcióként és értelmezési modellként használható. Módszertani alkalmazhatóságát és jelentőségét azonban Fromm más (természet) tudományok hasonló vizsgálati (hipotetikus) eljárásaival és teoretikus fogalmaival azonos értékűnek tekinti. (1947. Bd. II. 20. old.)



A teljes fogalom definiálásának nehézsége visszavezeti Frommot az emberi természet lényegi tulajdonságainak kiemeléséhez, amelyekkel mint következményekkel szemben érvelése elején fenntartásokat fogalmazott meg: "az ember nem határozható meg teljesen - állítja Fromm -, ámde lényegi tulajdonságai, amelyekről szó esett, mégis jól jellemzik az emberi természetet. Az ember természetét azonban nemcsak egy alapelveként írhatjuk körül, hanem képességek hordozójaként is: az ember oly mértékben tesz szert lényegére, amilyen mértékben kifejleszti az ész és a szeretet képességét. Az ember azáltal képes az ésszerű gondolkodásra és szeretetre, mert ember, s fordítva, azáltal ember, mert képes az ésszerű gondolkodásra és a szeretetre." (1968 or Bd. IX. 380. old.) Noha Marx emberképe (Marx's Concept of Man, 1961 & V. 356-367, 388-389. old.) c. írásában ^{hivatkozik} Fromm A német ideológia és Tőke antropológiai összefüggéseire, amelyek már túlmutatnak a Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből elvont emberi természetén, de emberértelmezése metodológiailag lényegében megállapodik a Kéziratok antropológiai kérdésfelvetésénél ("az élettevékenység fajtájában rejlik egy species egész jellege, nembeli jellege, és a szabad tudatos tevékenység az ember nembeli jellege"; "a társadalmi létező nem más mint az egyén, következésképpen az egyén a totalitás"), és azáltal, hogy a társadalmi és történelmi viszonyoktól elszakított emberi természet mint "az egyes egyénben benne lakozó elvontság" nembeli ismertető jegyei között a természetadta, inherens tulajdonságokat hangsúlyoz-

za, L. Feuerbach emberfelfogásához kanyarodik vissza.

Amíg az emberi természet folyamatos és általános tartalmát dichotómikus kérdésekkel azonosítja Fromm, addig az értelmezésből hiányzik az értéktartalom, s csak a dichotomiákra adott válaszok mutatnak fel progresszív vagy regresszív értékjegyeket. Az emberi természet és a pozitív emberi képességek mint primer potencialitások (1949. Bd. I. 211. old.; 1947. Bd. II. 137-138. old.; 1955a. Bd. IV. 193. old.) összekapcsolása következtében azonban az emberi természetet már önmagában értéktartalommal ruházza föl Fromm, s így az embert olyan lényként tartja definiálhatónak, "aki aktívan törekszik optimális fejlődésre, mégha ez a törekvés a kedvezőtlen külső körülmények következtében gyakran kudarcral is jár együtt". (1973. Bd. VII. 230. old.)

R.B. Livingston, C. von Monakow és H. von Foerster neorologusok érvelései (i.m. 231-233. old.) megerősítik Frommot az emberi természet pozitív lehetőségeiről alkotott feltételezésében, és bátrabb "spekulációra" (20) indítják; az optimális fejlődésre való törekvésen túl olyan inherens értékekkel jellemezhető az emberi természet mint az empátia és szeretet képességei (H. von Foerster) és a "biológiai lelkiismeret" (C. von Monakov), amely az egyed biztonságát, alkalmazkodó képességét és tökéletesedésre irányuló törekvését biztosítja.

Az emberi természet meghatározásának metodikai útja és a pozitív inherens képességek feltételezése alapján egyet érthetünk B. Görlich azon megállapításával, hogy Fromm em-

ber értelmezése tartalmi és módszertani hasonlóságot mutatnak Rousseau emberfelfogásával (B. Görlich, 1979. 208-210. old.), de egy lényeges különbséget nem említ meg Görlich, amely miatt mégsem állitható, hogy Fromm emberképe mögött "rejtett rousseau-izmus" húzódik meg; a különbség lényege az, hogy amíg Rousseunál a természetes állapot az ember és a természet harmóniája, Frommnál az ember létsorsa az ember-réválással az ember és a természet harmóniájának hiánya. Rousseau és Fromm közötti hasonlóság az emberi természet lényeges tulajdonságainak felfogásában tűnik elő.

Rousseau természetes emberére jellemző szabadságnak (liberte), tökéletesedésre való képességnek (perfectibilité), az önszeretetnek (amour de soi) és az együttérzésnek (pitié) Frommnál az emberi természet primer potencialitása felel meg, de amíg Rousseau az embert természeténél fogva jónak tekinti, Fromm az embert születésénél fogva még sem jónak és sem rossznak nem mondja, de mivel a primer potencialitás pozitív értékeket (harmóniára, szeretetre és produktivitásra törekvést 1955a Bd. IV. 193. old.) testesít meg, ezért az ember Frommnál is elsősorban a jóra és boldogságra való lehetőséget hordozza magában, és ha a külső körülmények nem akadályozzák, akkor a jóra, a fejlődésre való készítés határozza meg.

Ha Rousseautól eltérően a primitív állapotokat Fromm nem is az árkádiai derű és nyugalom világaként képzei el, de éppen a feltételezett pozitív belső készítés révén és az ártó külső körülmények hiányában mégis úgy véli Fromm,

hogy a gyűjtögető-vadászó és kezdeti földműves társadalmak még nem ismerték a destruktivitást és a szadizmust. (1973. Bd. VII. 233. old.) Fromm feltételezését a kulturanropológiai tények, részben alátámasztják és részben cáfolják, s így rá mint pozitív történeti példára hivatkozás önmagában nem szolgál elégséges kultúr- és erkölcs-történeti bizonyítékkal.

Frommnál is hasonló metodológiai szerepet játszik az emberi természet értelmezése, mint Rousseau-nál. Adott társadalmuk igazságtalan és az emberi természettől elidegenítő viszonyaik elleni tiltakozásuk mindkét gondolkodót alapvető antropológiai és axiológiai kérdésfelvetésekre készíteti, s így ember felfogásuk logikailag szükségképpen - bármennyire is ideáltípus az emberi természet tartalma - mégis képes kritikai és értékelő funkciót betölteni.

Az emberi természeti és az emberi szükségletek
összefüggése

Az emberi szükségletek sajátossága, egzisztenciális
tartalma

Az embert ellentmondásos lénynek tekinti Fromm, mivel a természetnek ugyan alávetett, de öntudata, értelme és képzelőereje révén mégis transzendálja ezt. Ez az egzisztenciális konfliktus sajátos pszichikai állapottal, egzisz-

elkerülésének egyetlen szükségletét tartja számon (1961. 46. old.), szükségképpen idézi elő az emberi létre jellemző, további egzisztenciális szükségleteket, amelyek egzisztenciális természetűek, mert az emberi lét feltételeiben gyökereznek: "még az összes ösztönös szükséglet legtökéletesebb kielégítése sem oldja meg az ember problémáját. Legerőteljesebb szenvedélyei és szükségletei nem a testi jellegűek, hanem azok, amelyek az emberi lét sajátosságából erednek". (1955a Bd. IV. 24. old.), mivel - folytatja tovább Fromm az 1959-ben írt Pszichológia és értékek (Values, Psychology, and Human Existence) c. tanulmányában -, "még ha az összes fiziológiai szükségletünket ki is elégitettük volna, még akkor is börtönként éreznénk a magány és az individuáció állapotát, amelyből szellemi egészségünk megőrzéséhez ki kellene törnünk". (i.m. Bd. IX. 331. old.)

E. Fromm az egzisztenciális szükségleteket viszonylag részletesen írja körül és azokra újra és újra (21) utal, de nem törekedett árnyalt megkülönböztetésükre, tartalmi és számszerű egységekre.

Az emberi szükségletek legátfogóbb kifejtését Az egészséges társadalom c. könyve tartalmazza. (1955a Bd. IV. 25-50. old.)

E munkájában öt emberi, az ember megkülönböztető sajátosságát is nyújtó egzisztenciális szükségletet különböztet meg Fromm:

1. Kötődés (Need for relatedness, Bedürfnis nach Bezogenheit)
2. Transzendencia
3. Otthonratalálás (Need for rootedness, ^dBeürfnis nach Verwurzeltheit) iránti
szükséglet
4. Identitás (Need for sense of identity, Bedürfnis nach Identitätserlebnis)
5. Orientációs keret és az odaadás tárgya .
iránti szükséglet. (Need for frame of orientation and an objekt of devotion, Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe)

Az emberi konfliktus újabb értelmezési igénye azonban - amint erre R. Funk is rámutat (1978. 91. old.) -, Fromm-ot az eredeti tagolás módosítására készíti, bár ebben Fromm semmiféle változtatást nem lát, mert szerinte "ugyanazon szubjektumról (az emberről, kiegészítés K. J.) folyó vita továbbfejlesztéséről van szó. (u.o.) Az emberi destruktivitás anatómiája c. művében a korábbi szükséglet felosztásából Fromm továbbra is megőrzi az orientációs keret és az odaadás tárgya, az otthonratalálás iránti szükségletet. Az identitás szükségletét a teljesebb identitás irányába bővítve mint az eggyéválás (Sense of unity, Einheitserlebnis) iránti szükségletet írja le. Mivel a kötődés iránti szükségleten, mint alapszükségleten alapszanak a további szükségletek, s az valamennyit áthat és tartalmi átfedéseket



okoz, ezért Az emberi destruktivitás anatómiájában már nem választja azt külön a többlettől; a transzcendencia iránti szükségletet pedig fogalmilag az aktív tevékenység (need for effectiveness, wirkmächtigkeit) iránti szükséglet megjelöléssel (22) helyettesíti. A transzcendencia iránti szükséglet továbbra is kifejeződik az ötödik szükséglet megfogalmazásában; az aktív tevékenység iránti szükséglet terminológiai kiemelésére Frommot az agresszió és destruktivitás problémájának tanulmányozása során szerzett tapasztalatai indítják.

Az eltérő megjelölés és csoportosítás ellenére is - noha nemcsak "ugyanazon szubjektum" az összekötő elem - mégis alapvető tartalmi egység áll fenn az egyes szükségletek között. Az összefüggés, kölcsönös áthatás logikai szükségszerűséggel következik Fromm értelmezési modelljéből és pszichoanalitikusként szerzett tapasztalataiból. A pszichikai alapállapot (szorongás, elkülönültség...) értelmezéséhez feltételezi az emberi lét alapellentmondását s ezzel egyben az emberi természetet; s miután fogalmilag rendelkezésére áll az emberi lét alapellentmondása, az emberi szituáció és emberi természet, azután ahhoz rendeli hozzá a pszichikai alapállapotot, amelyhez Fromm az egzisztencialista gondolkodóktól (23) eltérően nem a lét-létezés fenomenológiai reflektálása révén jut el, hanem a pszichoanalitikusi praxisa során újra és újra gyógyítandó feladatként tapasztalja a modern kor, a "maladie du siècle" lelki tüneteit: az izolációt, tehetetlenséget, az életuntságot és az érzel-

mi "mélyhűtöttséget", , amelyek valójában megfelelnek a "grundbefindlichkeiten" egzisztencialista terminológiának. Az egzisztenciális dichotómiák és a "rossz közérzet" hangulatállapotai Frommnál nem konkrét okozatként jelentenek negatív választ egy előző és meghatározó problémára, mint pl. Heideggernél az itt-lét (Dasein) és együttlét (Mitsein) a lét= halálhoz mért lét (Sein= Sein zum Tode) reflexiójaként értelmezhetőek, hanem amiatt alapvetőek (fundamental), mert azokra az embernek reagálnia kell - a válaszkényszer szükséglet számára, s így módon az alapproblémákra adandó válasz - valamennyi egzisztenciális szükséglet közös gyökerét és motívumát alkotja.

Kötődés iránti szükséglet

Fromm szerint az állat és a természet viszonyára lényegében harmonikus egység jellemző. Megfelelő ösztön szabályozottság hiányában az ember és természet között már nem létezik harmónikus egység. Tudata és képzelete révén tud az ember e szétszakadt harmóniáról, magányosságáról, izoláltságáról, tehetetlenségéről, tudatlanságáról, továbbá születése és halála véletlenségéről (1955. Bd. IV. 25. old.; 1947. Bd. 31. old.)

"Egy pillanatig sem tudná ezt (magányosság-tehetetlenség, kieg.: K. J.) az állapotot elviselni, ha társaival nem tud-



na olyan új kapcsolatokat kialakítani, amelyek a régi, ösztönszerű (von Instinkten regulierten) kapcsolatokat pótolják". (i.m. Bd. IV. 26. old.; Bd. II. 31-32. old.) A másokhoz kötődés és másokkal kapcsolatba lépés szükségletét Fromm "parancsoló" szükségletnek tartja, mivel kielégítésétől az ember lelki egészsége függ (u.o.), de nemcsak meghatározó ez a szükséglet, hanem széleskörű is, mivel "ez a szükséglet rejlik az intim emberi viszonyok széles skálája és valamennyi olyan szenvedély mögött, amelyet a szó tág értelmében szeretetnek neveznek". (u.o.)

A kötődés szükségletre az egyén sokféleképpen árnyalt, eltérő és egymásnak ellentmondó válaszokat adhat.

A kötődés iránti szükséglet regresszív tartalmu választ látja Fromm az emberi kapcsolatokban, ember és intézmények viszonyában megnyilvánuló alá- és fölérendeltségben. "A világgal kialakítandó egységre az ember oly módon is törekedhet, hogy aláveti magát egy személynek, csoportnak, intézménynek, istennek". (i.m. Bd. IV. 26. old.) Nemcsak az alávetés mazochista jellegű megnyilvánulása oldhatja az egyén elkülönültségét, transzcendálhatja az individuális létet, hanem ezzel ellentétes jellegű sadista törekvés is, amely során Fromm megfigyelése szerint az egyén úgy tesz szert hatalomra a világ fölött, hogy másokat alávet önmagának, személyisége tartozékává változtat. Mindkét kapcsolatra a szimbiótikus jelleg, és végeredményben a kudarc jellemző, mert "a viszony mindkét résztvevője elvesztette integritását és szabadságát, egymásból és egymás rovására

élnék... Akit ilyen (mazochista és szadista, kieg.: K. J.) szenvedély hajt, az valójában másoktól függ, ahelyett, hogy saját individuális létét fejlesztené, azoktól a személyektől függ, akiknek aláveti magát, vagy akik fölött uralkodik". (u.o.)

A kapcsolatteremtés - és tartás olyan formáját keresi Fromm, amely az ellentétes irányú szükségletet (egyesülés a másikkal vagy a világgal és az egyéni önállóság megőrzése) dialektikusan, alkotóan és progresszíven oldja meg. Fromm szerint az alkotó szeretet testesíti meg a pozitív reakciót a kötődés iránti szükségletre, mert az olyan tisztelősen, felelősségen, gondoskodáson és tudáson alapuló megnyilvánulás, amelyben az egyéválás (Geeintsein) nem jár együtt az egyén integritásának feláldozásával. "A szeretet egyesülés valakivel vagy valamivel önmagunk egyszerűségének (Separateness, Einmaligkeit) és integritásának megőrzése mellett". (24)

A kötődés iránti szükséglet szükségképpen meghiusul, a szeretet önzően megreked az egyénnel, ha az felnőttként is foglya marad a kisgyermekre még (8-9 éves korig természetes módon) jellemző primer narcisztikus állapotnak. A narcisztikus egyén nem képes alkotóan kötődni a világhoz - summázza Freud és saját tapasztalatai alapján Fromm -, mert "a világot önnön világa testesíti meg számára, s a világot akkor "szereti", ha önmagát szereti (1973. Bd. VII. 210. old.); egyetlen realitást ismer: saját gondolatainak, érzéseinek és szükségleteinek valóságát. (1955o. Bd. IV. 29. old.)

A külső valóságot nem képes objektíven megragadni: "sem az anyag, sem az emberi viszonyokat nem tudja oly módon érzékelni, ahogy ezek valójában léteznek; csak úgy képes tapasztalni őket, ahogy szubjektuma formálja és meghatározza azokat". (i.m. Bd. 30. old.)

A nárcizmus falat húz az egyén és világ közé, lehetetlenné teszi a kapcsolatteremtést, s így szélsőséges esetben - amint több művében ^{pl.} Az egészséges társadalom 1955. Bd. IV. 29. old.; Az emberi destruktivitás anatómiája 1973. Bd. VII. 20. old.) leszögezi - elmebetegséghez és destruktivitáshoz vezethet, ugyanis a narcisztikus gondolatmenet szerint, "ha rajtam kívül senkit sem veszek számba, senkit sem tekintek létezőnek, akkor nem is kell másoktól félnem, s nem is kell velük kapcsolatba lépnem. Miközben romba döntöm a világot, megmenekülök attól, hogy a világ engem zuzzon össze". (1973. Bd. VII. 210. old.)

A transzcendencia és az aktív tevékenység iránti szükséglet

E szükséglet is szoros kapcsolatban áll a kötődés iránti szükséglettel, kielégítését Fromm szerint az emberi lét alapellentmondása - az ember teremtett és teremtő lény volta - idézi elő, alapjában véve azonban Fromm itt is egy új-kori pszichológiai jelenség: a modern emberre jellemző passzivitás, tehetetlenség pszichikai terhét és belőle fa-

kadó lelki egyensúly, identitás vesztes értelmezésére keres egzisztenciális modellt és egzisztenciális alternatívát. Az ember anélkül, hogy tudna róla, hozzájárulását adná hozzá, vagy akarná "teremtettként" "vetődik" a világba. (1955. Bd. IV. 30. old.) Fromm szerint elsősorban értelme és képzelete miatt - s nem az emberi tevékenység sajátossága és önfejlődése miatt - "nem elégíti ki az embert a teremtett lény (Kreatur) passzív szerepe". (u.o.) Fromm feltételezi az emberi szituáció nyomasztó pszichikai állapotának tudatosulását, amely elképzelése szerint "arra készíti az embert, hogy a teremtett egzisztencia (kreaturliche Existenz) véletlenszerűségét és passzivitását azáltal küzdje le, hogy maga váljon "teremtővé"...", "az alkotó és aktív tevékenység által haladja meg teremtett voltát, és így jut túl léte passzív és véletlen helyzetén és jut el a céltételezés és a szabadság világához". (u.o.) A transzcendálás folyamatán és a transzcendencia szükségletén Fromm nem az Istenhez érkezés utját és szükségletét érti, hanem inkább Nietzsche ember-isten viszonyának polemikusan értelmezésére is támaszkodva - amint Az olyanok lesztek mint Isten (You Shall Be as Gods, 1966) kifejező című írásában és más műveiben (1955. Bd. IV. 30., 51. old.; 1959. Bd. VIII. 333, 339. old.; 1973. Bd. VII. 209. old.) kifejti, olyan szükségletet ért, amely az egocentrikus, narcisztikus, izolált beállítottság és egyéni tehetetlenség meghaladására irányul. (1973. Bd. VII. 209. old.) E szükséglet alkotó kielégítése nemcsak az önmagába zártság abroncsait feszíti szét, hanem a szeretet,

művészet, vallás és az anyagi termelés egyik forrását alkotja Fromm-nál. (1955ü Bd. IV. 30. old.)

Az elidegenült, mechanikus tevékenység következtében feszítő erőként tör fel a modern ipari társadalmak emberében az alkotó tevékenység iránti vágy; ezt a rejtetten vagy egyre láthatóbban megnyilvánuló szükségletet Fromm egzisztenciális, és az identitás lehetőségét nyújtó szükségletként fogja föl, és az emberré válás szituációjába emeli vissza; mintegy eleve adott szükségletként posztulálja azt, hogy az embernek tapasztalnia kell, hogy tettere képes, éreznie kell azt a képességét, hogy másokat tettere tud készíteni, továbbá, hogy nyomot tud hagyni maga után a világban.

Az egyén Fromm szerint nemcsak elfogadja az életet, hanem alaptörekvése arra indítja, hogy alakítsa is életét, világát. Ha nem képes az élet alkotó formálására, akkor a lehetőségeket vagy-vagy-ra szűkítve Fromm szerint a transzcendencia szükséglete rombolásba is torkollhat: "A pusztítás során is az élet fölé kerekedik az ember, s ezáltal teremtetett lény voltát transzcendálja, végülis nincs más választása az embernek mint az alkotás vagy pusztítás, szeretet vagy gyűlölet... Mindkét megnyilvánulás a transzcendencia iránti szükséglet reakciója". (1959ü Bd. IX. 334. old.; 1973. Bd. VII. 214. old.; 1955ü Bd. IV. 31. old.)

Az otthonra találás szükséglete

Az "otthontalanság világsorssá" válása indítja Fromm-ot az idegenség, számkivetettség okainak kutatására. Az elidegenedés konkrét okain túl az emberi lét alapellentmondásában találja végül is az otthonra, a biztonságra találás szükséglet gyökerét. "Az ember emberré válása kezdetét jelenti annak a folyamatnak, amely során az ember elszakad természetes otthonától és eloldja a természethez fűződő kötöttségeit. Ez az elszakadás azonban szorongást vált ki benne. Ha eltépi természetes gyökereit, ha elhagyja természetes otthonát, akkor hol is találja magát, és ki is ő voltaképpen?" (1955. Bd. IV. 31. old.) A feltételezett összefüggésből Fromm arra következtet, hogyha az ember megreked a természetből való kiválásnál, a természeti harmónia elvesztésénél, akkor az izoláció és a tehetetlenség állapota sújtana, amely az örületbe sodorná. (u.o.) Kiutat abban látja Fromm, hogy az otthonra találás szükséglettől hajtva az ember új, emberi otthonra, gyökérzetre tesz szert, amely egyben pótolja a természetes otthon, természeti gyökerek hiányát, és amely révén ismét otthonra lelhet, gyökeret verhet a világban. (u.o.).

Az emberré válás mint születés, és általában az emberi és az egyéni lét mint folytonos születés folyamatát Fromm az anya és gyermek "oldás és kötés" viszonyának leírásával próbálja szemléletessé tenni. Ahogy a gyermek megszületése után még évekig az anya oltalmát, melegségét árasztó és

mindenről gondoskodó szeretetéből él és fejlődik, s ahogy az anyai szeretet az életet, meggyökerezettséget és otthon levést jelenti a gyermek számára (i.m. IV. 32. old.), úgy "a történelmi gyermekkorban, amely az emberi történelem legnagyobb korszakát öleli fel, az ember léte is elválaszthatatlanul a természethez kötődik. A gyermek fejlődése, az anya által nyújtott szeretetteljes védettség elhagyásával jár együtt, de az érett felnőtt emberben is él az eredeti, anyai bensőségesség utáni vágy, amely túlzott méretet öltve incesztikus formában fejeződik ki. (u.o.) A születő-fejlődő emberi nem is távolodik az "anya"-természettől, bár léte még mindig belőle táplálkozik; fokozatos elszakadását azonban fájdalmasnak, szorongással telinek érzi és regreszszív uton, mítoszok és rituálék segítségével, fák és állatok, vér és föld bálványyszerű fetiszizálásával azonosul a természettel, és ily módon az azonosulás, a harmónia élménye tölti el. (i.m. 38-39. old.) Noha Fromm értelmezési modelljében a kötődés és az otthonra találás szükséglete eredendően az emberi lét alapellentmondásából adódik, annak sajátos, a "történelmi gyermekkorban" megnyilvánuló passzív jellege - amint erre Fromm is utal - "megfelel az ember akkori gazdasági (gyűjtögető és vadászó, kiegészítés, K. J.) tevékenységének" (u.o.), és ahogy a történelem folyamán az ember képességekben gyarapszik, úgy fordul át az ember és természet közötti viszony passzív jellege aktív formába. (u.o.)

Bachofen matriarchátusra vonatkozó írása alapján, to-

vább a gyermekfejlődés sajátosságait és a történelem egyes fejlődési vonásait általánosítva arra a következtetésre jut Fromm, hogy az anya és természet által nyújtott biztonság csökkenésével párhuzamosan fokozódik a gyermek, illetve az ember biztonságot kereső ragaszkodása az apához, az apa és a patriarchális társadalom által megtestesített értékekhez: értelem, fegyelem, kötelesség, lelkiismeret és individualizmus. (i.m. 37. old.) Mivel az apa szeretetét az anya önzetlen szeretetével szemben, illetve az apajogu társadalom hierarchikus biztonságát a matriarchátus természetes rendjével-harmóniájával szemben kötelességteljesítéssel kell kiérdemelni, amelynek ára viszont az alávetettség, egyenlőtlenség és hierarchia, ezért újra és újra küzdelem folyik a pozitív (életigenlés, szabadság, egyenlőség és testvériség) matriarchális értékek ujrafogalmazásáért (pl. természetjog elvben, humanizmusban, felvilágosodásban, szocializmusban) (i.m. Bd. IV. 44. old.), és azok érvényesítéséért. Az egyéni kötődés és a történelmi folyamatok bonyolult dialektikájának értékeléséhez Fromm a matriarchális és patriarchális beállítódás pozitív és negatív aspektusának és arányának mérlegelésével kíván értelmezési segítséget nyújtani. A kétféle beállítódás és történelmi tendencia negatív vonásainak mint pl. incesztusszerű kötődés az anyához, vérhez és földhöz, törzshöz, néphez (s ennek következtében a fejlődés korábbi állapotába való visszasüllyedés), illetve az alávetettség, hierarchia kiküszöbölése, és pozitív vonásainak mint a szeretetteljes testvériség és az alkotó

ésszerűség egyesülése képezi Fromm számára az új emberi otthon tartópilléreit, az emberi lét új gyökereit.

Identitás- illetve egységélmény iránti szükséglet

Az előző egzisztenciális szükségletekkel szoros kölcsönhatásban áll az identitás szükséglete, hisz ezt is az emberi lét alapellentmondásából származtatja Fromm. Az un. történelmi- és kisgyermekkorban még nem teljes a különválás, s így még nem jelentkezhet az éntudat, az emberre jellemző speciális azonosságélmény. Az elkülönülés és a transzcendálás következtében Fromm szerint ki kell alakulnia az emberben az identitástudat és egységélmény iránti szükségletnek: "mivel az ember elvesztette eredeti egységét a természettel, s mivel emiatt döntésekre kényszerül, s tudatában kell lennie önmagának és mások különbségének, ezért önmagát cselekvése alanyaként kell éreznie". (i.m. 46. old.; 1959. Bd. IX. 336. old.) 14 évvel később, Az emberi destruktivitás anatómiájában az éntudat kialakulásának forrásai között – amint erre más vonatkozásban már utaltunk – kiemeli Fromm az önálló tevékenység jelentőségét, bár erre rejtetten már előző munkáiban is utalt, amikor is Fromm Descartes egyoldalú racionalizmusával polemizálva, helyesen hangsúlyozza, hogy az éntudat, identitás kialakulásában nemcsak a gondolkodást ("cogito ergo sum") kell figyelembe venni, hanem az érzelem és a tevékenység alakító szerepét is, "mivel

"énünk" átélésében érzéseink és az alkotó tevékenység is segít bennünket". (1955^a Bd. IV. 47. old.)

Az éntudat és azonosságélmény fejlődését Fromm történelmi folyamatnak is tekinti. Létét és fejlettségét azzal méri, hogy mennyire sikerült leráznia a természetadta bilincseket (vér-föld) és elszakadnia az egyénnek "természetadta" közösségtől, és hogy mennyire haladt előre az individuáció folyamata. (u.o.) Mivel a középkorban az azonosságélményt valamely társadalmi rend és a foglalkozás nyújtotta, ezért nem jöhetett létre az "igazi" éntudat, az ént a rend és a mesterség helyettesítette.

Amint Fromm a Menekülés a szabadság elől c. könyvében részletesen (1944. Bd. I. 241-339. old.) kifejti, a középkori autokratikus béklyók (... egyház, rendi kötöttségek, szokásjog) széttörése szabadságot kínált "az igazi individuális azonosságélmény" kialakulásához. A szabaddá válás (Freedom to, Freiheit zu...) valamire való lehetősége azonban mind történelmileg és mind jelenleg a XX. században pótmegoldásokba torkolott. A szabad választás terhétől megriadva, az egyén a nemzettel, vallási felekezettel, osztállyal és hivatással történő azonosulásba "menekül" az igazi éntudat és azonosságélmény elől: "én amerikai vagyok, én protestáns vagyok, én üzletember vagyok, s ezek azok a formák, amelyek az egyént az azonosságérzésével töltik el, miután az eredeti klanidentitás széthullt, még mielőtt szert tett volna az egyén az igazi individuális identitásérzésre". (1955^a Bd. IV. 47. old.)



Pirandello kifejező című művére "Egy, senki százezer" (i.m. 48. old.; 1959^b Bd. IX. 337. old.) és Heideggernek az elszemélytelenedést igen szemléletesen megragadó filozófiai kategóriájára a "das Man"-ra támaszkodva (1953^b Bd. VII. 212. old.) és az elszemélytelenedés alapos elemzése (1947. Bd. II. 55. old.; 1962^a Bd. IX. 74. old.; 1968^a Bd. IV. 330. old.) alapján állapítja meg Fromm, hogy az elszemélytelenedés, a konformizmus általánossá válás korszakában az identitásélmény problémája nemcsak az emberi létfeltételekből eredő egzisztenciális és filozófiai, hanem szociálpszichológiai probléma is, mivel az emberi törekvések, a szellemi és lelki egészség egyik lényeges komponense is, "A státusz és konformizmus szenvedélye mögött éppen ez a szükséglet rejlik, s ez néha még a túlélés fizikai szükségleténél is erősebb. S mi bizonyíthatná ezt jobban, mint az a tény, hogy az emberek készek arra, hogy életüket kockáztassák, szeretetüket, szerelmüket és szabadságukat feladják s lemondjanak saját gondolataikról, s mindezt azért, hogy a nyájhoz tartozzanak, vele konform viszonyban legyenek, s hogy ily módon megszerezzék az identitásérzést, még ha az illuzorikus is". (1955^a Bd. IV. 48. old.)

Az orientációs keret és az odaadás tárgya iránti szükséglet

E szükséglet egyetemességét és egzisztenciális természetét is több forrásból vezeti le Fromm. Az első és alap-

vető forrását az emberi szituáció képezi, amelyben az ösztönredukció folyamata és az értelem, öntudat és képzelet kialakulása Fromm szerint szükségképpen hozza magával, hogy "az embernek szellemileg és érzelmileg orientálódnia kell a világban". (1955a Bd. IV. 48. old.) vagy ahogy Az emberi destruktivitás anatómiájában fogalmaz "térképre van szüksége a természet és társadalom világában való eligazodásához, nélküle ide-oda tévelyedne, és nem lenne képes céltudatos és konzisztens cselekvésre... az állat ilyen problémákat nem ismer. Ösztönei tájékoztatják és célba juttatják. Az embernek azonban, mivel nála hiányzik az ösztöndetermináció és olyan aggyal rendelkezik, amely lehetővé teszi számára, hogy több végigjárható irányt végiggondoljon, ezért szüksége van a teljes odaadás tárgyára, amely minden tettének fókuszát és valódi értékeinek bázisát jelenti". (1973. Bd. VII. 208-209. old.)

Az ember ontogenetikus fejlődését is e szükséglet forrásának tekinti Fromm, ugyanis a gyermek fejlődésében a tér- és időbeli tájékozódást az értelmi tájékozódás képességének kialakulása és folyamatos alkalmazásának szükségessége követi. E szükségletet előidéző okok között tartja számon Fromm azt a tényt, hogy az embert sok rejtélyes jelenség - s az információ forradalmával korunkban egyre több ismeret - veszi körül, és "azokat valahogy el kell rendeznie, összefüggést kell találnia közöttük". (1955a Bd. IV. 48. old.) Az orientációs keret és az odaadás tárgya iránti szükséglet létét és fontosságát meghatározó okok között

ugyan utolsó helyen említi Fromm, de funkciójánál és egzisztenciális tartalmánál fogva alapvető jelentőségűnek tartja, hogy e szükséglet "az ember energiáit egy irányba gyűjti. Átemeli izolált egzisztenciájának kételyein és bizonytalanságain, s életének értelmet kölcsönöz. Ha izolált énjén túljutva, életét egy célnak szenteli, akkor transzcendálja önmagát és kikerül az abszolút önmagábazártság fogságából". (1973. Bd. VII. 209. old.)

A többi egzisztenciális szükséglethez hasonlóan e szükségletet is egzisztenciális tartalmúnak tartja, mert kielégítésének elmaradása lelki betegséggel fenyegeti az embert. Önmagában az orientációs és odaadás szükséglet egzisztenciális és pszichikai szempontjából közömbös az orientációs keret és az odaadás objektumának tartalma (u.o.), mert az ideológia és a hamis tudat társadalmi funkciójából merítve úgy látja Fromm, hogy "még ha a világkép hamis is (vagy illuzórikus 1955. Bd. IV. 48. old.) mégis pszichikai funkciót tölt be" (1973. Bd. VII. 208. old.)... "eleget tesz annak a szükségletnek, hogy tájékozódási képet adjon az ember kezébe". (1955. Bd. IV. 40. old.) Az orientációs rendszer és az odaadás tárgyának illuzórikus vagy hamis jellegét az igazság abszolút és relatív sajátosságának implicit érintésével úgy próbálja Fromm enyhíteni, hogy kijelenti: "a világkép azonban soha nem volt teljesen hamis, s soha sem volt teljesen igaz. Mindenkor csupán közeledett egy olyan és - igazabb - világképhez, amely szolgálja az életet". (u.o.) Kitér eközben Fromm a világkép igazságtartalmát és

fokát befolyásoló tényezőkre is, s az az emberi és tudás adott fejlettségi szintjétől függ (1955. Bd. IV. 48-49. old.), továbbá attól, hogy "az élet mindennapi gyakorlata mennyire mentes az irracionális jelenségektől és elmentmondásoktól". (1973. Bd. VII. 200. old.)

Az orientációs keret és az odaadás tárgyának megválasztásában - ahogy erre már Fromm az igazi identitás megtalálásánál utalt - főképpen az ész vagy valamely átfogó gondolatrendszer játszik közre, de befolyásolják és átszövik azt az egyén teljes életfolyamata, érzelmei és tettei is. (1955. Bd. IV. 49-50. old.)

Az orientációs rendszer és az odaadás objektuma tartalmilag és formailag igen különböző lehet: az egyén követhet igaz vagy hamis gondolatrendszereket, olyan céloknak vagy idolumoknak szentelheti életét, amelyek eltérő beállítottságra mint pl. gyűlöletre vagy szeretetre, bátorságra vagy passzív meghunyászkodásra, és tevékenységre mint pl. vagyongyűjtésre, hatalom megszerzésére, rombolásra vagy alkotásra inspirálhatják (1973. Bd. VII. 209. old.) E reakciók és az odaadás tárgyai-istenei... ugyan különbözőek, de valamennyi mögött mégis "egy primér, egzisztenciális szükséglet" rejtőzik, amely "a kielégítés hogyanját figyelmen kívül hagyva törekszik kielégülésre". (u.o.) A vallás tartalmát is e szükségletből eredezteti Fromm, ugyanis a vallást olyan gondolati és cselekvési rendszernek tekintette, amely keretül szolgál az ember számára, amely megszabja orientációját és olyan tárgyat állít elébe, amely iránt odaadással

lehet. (1950. Bd. VI. 241. old.) A filozófiai és ideológiai gondolatrendszeréhez hasonlóan Fromm a vallásban olyan reményteljes emberi próbálkozást lát, hogy általa az ember felülkerekedik az elkülönültségén, megközelíti a test és a lélek, a természet és szellem harmóniáját. (1960. Bd. VI. 312-320. old.) L. Feuerbach-hal megegyezően Fromm is az emberi léttől egzisztenciálisan elválaszthatatlan univerzális jelenségnek nyilvánítja a vallást, mivel benne az orientációs keret és az odaadás tárgya iránti szükséglet fejződik ki. (1950. Bd. VI. 244-245. old.) Az Összkiadás hatodik kötetét kitöltő, vallással foglalkozó írásaiban Fromm fő kérdése, hogy a vallásos hit és a vallásos gyakorlat kiteljesíti ^{-e} az emberi humanitást és elősegíti az önmegevalósítást, vagy ellenkezőleg: az autoritárius hitgyakorlat és a tekintélyelvű egyházi és vallásos mozgalmak feláldozzák az egyén gazdag lehetőségeit, a humanitást a mindennekfelett álló istentisztelet oltárán. Az autoritárius vallásosság helyett Fromm új vallása az istennélküli humánus vallás, a humanitás vallása, Istene az önmagával, embertársai-val és a világgal egygyéváló és kiteljesedő ember/emberiség, hitének tartalma az emberi lehetőségek racionális tudása, vallás gyakorlata az alkotó szeretet, gondolkodás és tevékenység megvalósítása, a létezési létmód élése. (Fromm vallásfelfogásához lásd: R. Funk 1978. 121-169. old.; Funk 1977. 14-33. old.; Funk 1983. 133-135. old.; H.K. Wells i. m. 207-224. old.; Somogyi János 1982. 142-160. old.)

Az emberi természet értelmezési modelljéből adódóan ma-

gától értődő Frommnál az egzisztenciális szükségletek közötti tartalmi összefüggés, mivel - amint erre többször utaltunk - e szükségletek azonos forrásból, az emberi lét alapfeltételeiből erednek, de az összefüggést nemcsak az azonos eredetre alapozza Fromm, hanem a funkcionális kölcsönhatásra, egymás feltételezettségére (értelem-szeretet-alkotás vagy zabolátlan vágy, gyűlölet-destruktivitás) (i.m. 230. old.) és azonos célra: az egyén lelki egészségére is visszavezeti. Közös ugyanis e szükségletekben, hogy az egyénnek rájuk valamiféle választ kell adnia, s azokat valamilyen formában ki kell elégíteni, ha lelkileg és szellemileg egészséges akar maradni. (1941. Bd. I. 228. old.; 1955^a Bd. IV. 50-51. old.; 1955^b Bd. VIII. 116. old.; 1959^c Bd. IX. 339. old.)

Kielégítésük tartalma - ahogy ezt már az egyes egzisztenciális szükségleteknél érintettük - különböző és egymásnak ellentmondó lehet: pl. a kötődés és az odaadás tárgya iránti szükségletre Fromm tapasztalatai szerint válaszolhat az egyén szeretettel-barátsággal, vagy szado-mazochista függő és destruktív kapcsolattal; az identitás és az otthonra találás szükségletét az egyén a szolidaritás, testvériség, szeretet és misztikus élmény, vagy az ital és kábitószer kinnálta pótidentitás és a személyiség feláldozását eredményező konformizmus formájában elégítheti ki. Az aktív tevékenység és motiváltság szükséglet kielégítési alternatívája vagy az alkotó tevékenység, szeretet és érdeklődés, vagy a szadizmus-destruktivitás vagy az újabb és újabb szórakozta-



tó ujdonságok hajszolása (1973. Bd. VII. 229-230. old.;
1947. Bd. II. 42. old.)

Az emberi lét alapellentmondása, egzisztenciális dichotómiái és az egzisztenciális szükségletek hordozzák az emberi természet ellentmondásos tartalmát; a rájuk adott és adandó történelmileg viszonylag tipikus és egyénileg különböző válaszok, magatartás és tevékenység orientációk már az általános emberi lényeg különös és egyes megnyilvánulásai, a társadalmi jellemet (Social character, Gesellschafts-Charakter), és az individuum személyiségét, az egyéni jellemet konstituálják Fromm-nál. Az alapvető antropológiai összefüggések posztulálása után Fromm kérdései:

Hogyan zajlik a személyiséggé válás folyamata, hogyan is válik az egyén autentikus személyiséggé, miben is áll az egyén és társadalom kölcsönhatása az individuáció és a történelem alakítása során?

Mitől függ és mi határozza meg azt a folyamatot, amely során az egyén választásával, döntéseivel és tetteivel végső soron, az egzisztencializmusra is jellemző "vagy-vagy" formában lelki egészséget - "igazi létet" - vagy lelki betegséget (1954a, Bd. IV. 51. old.; 1954b, Bd. IX. 340. old.) eredményezve progresszív vagy regresszív, racionális vagy irracionális, produktív vagy destruktív tartalommal elégti ki egzisztenciális pszichikai szükségleteit?

Jellem és társadalom, társadalmi jellem

Az egyén konkrét és differenciált válaszai az egzisztenciális szükségletekre, a személyiség tartalmára utalnak, ugyanis "az egyes személyeket az a mód és forma különbözteti meg egymástól, ahogy emberi problémájukat megoldják. Az egyes egyének végtelen különbözősége jellemző az emberi lételre. (1947. Bd. II. 36-37. old.) Az emberi lét alapproblémájára és a pszichikai szükségletek nyomására adott és adandó válaszokat csak úgy mint a személyiség változását, fejlődését és konkrét tartalmát Fromm szerint az egyéni és társadalmi jellem, valamint az egyéni és társadalmi életkörülmények, továbbá a társadalmi viszonyok együttesen és kölcsönösen határozzák meg. Az egyén magatartását, fejlődését és társadalomhoz való viszonyát meghatározó determinánsok között sokrétű és bonyolult kölcsönhatást:

| | |
|------------------------------|------------------------|
| pszichikai szükségletek | - személyiség |
| pszichikai szükségletek | - jellem |
| személyiség | - jellem |
| jellem | - magatartásmód |
| egyéni jellem | - társadalmi jellem |
| jellem | - társadalmi struktúra |
| jellem | - jellemben orientáció |
| egzisztenciális szükségletek | - társadalmi struktúra |
| személyiség | - társadalmi struktúra |

rögzít Fromm. Kérdésként merülhet fel, s Fromm értékelő meg-

ítélésében ismertető jegyként funkcionál a Fromm-ról szóló elemzésekben, miként súlypontoz Fromm, megállapít-e lényeges különbségeket, hely- és erőérték arányokat a többtényezős, viszonyt alkotó determinánsok között? Mielőtt azonban a kölcsönhatás-folyamat finom hálóját fölfejtenénk, s ezzel állást foglalnánk a Frommot "kategórizáló" vitában, az egyes összetevők Fromm szerinti értelmezését és jelentéstartalmát kell körüljárjunk.

A személyiség tartalma

Személyiség lényegét az emberi természetnek, mint az emberi lét alapellentmondására adható válaszlehetőségek konkrét megvalósulásából vezeti le Fromm, s az egyes személy és az emberi nem elválaszthatatlan kapcsolatát hangsúlyozza: az egyes ember az egész emberiséget reprezentálja, az emberi nem specifikus egyede. Ő "maga", de ugyanakkor az egész is (Er ist "er", er ist aber auch "alle")..., mivel "az egyén személyiségét szükségképpen meghatározzák az emberi lét azon sajátosságai, amelyek valamennyi ember közös sajátosságát alkotják". (i.m. 28. old.; 36. old.)

A személyiség tartalmán "olyan öröklött és szerzett pszichikai tulajdonságok totalitását" érti Fromm, "amelyek jellemzők az egyénre és az egyén sajátosságát képezik". (i.m. 37. old.) A személyiség öröklött pszichikai tulajdonságai közé Fromm a vérmérsékletet, a tehetséget és az

alkatilag adott pszichikai vonásokat sorolja. (u.o.) Ch. W. Morris, C.G. Jung, E. Kretschmer és W.H. Sheldon temperamentumra vonatkozó írásaikra támaszkodva, és velük polemizálva, állapítja meg Fromm, hogy a vérmérséklet egyes válfajai (kolerikus, szangvinikus, melankolikus és flegmatikus) az egyéni reakció formájára és módjára utalnak; alkati és megváltoztathatatlan adottságok (i.m. 38. old.), s hogy az egyén mire reagál erősen vagy gyengén, gyorsan vagy lassan, tartósan vagy szalmalángszerűen, az a személyiség jellemével függ össze; pl. ha a kolerikus vérmérsékletű egyén "az alkotást és az igazságot kedvelő, szeretetre fogékony ember, akkor az gyorsan és erőteljesen fog reagálni, ha szerethet, ha igazságtalanság sújtja, vagy ha egy új eszmével találkozik. Ha azonban destruktív vagy szadista jellemstruktúra jellemző rá, akkor az erős és gyors reakció a destruktivitásban vagy a kegyetlenkedésben tör felszínre". (u.o.)

Az emberi szituáció és az egzisztenciális szükségletek által kiváltott kényszerhelyzetre, de valamennyi egyéni problémára is adott egyéni, személyiséget konstituáló válaszok megítélésében Fromm a személyiség jellemstruktúrájából eredő késztetéseket tekinti fontosnak, és hibásnak tartja, ha a személyiség e két tényezőjének jelentőségét felcseréli vagy egybemossa. Véleménye szerint "bizonyos temperamentum iránt kifejeződő rokonszenv izlés dolga csupán, ezzel szemben a jellem etikai szempontból nagy jelentőséggel bír". (u.o.)

Jellem - jellemstruktura

Á jellem mint a személyiség viszonylag mozgékony, változó és változtatható, de ugyanakkor viszonylag állandó, nehezen változó és csak alapvető hatásokra változó összetevője (1970a Bd. III. 249. old.) is az emberi lét alapellentmondásából sarjad Fromm szerint, s ily módon tartalma és jelentősége egyrészt biológiai, másrészt egzisztenciális alapba ágyazódik. Az értelmezés kiindulópontja, amelyet először összefüggően 1947-ben Az önmagáért való ember (Bd. II. 37-77. old.) c. könyvében fejt ki, a következő Frommnál: mivel az emberi tevékenységet nem a velünk született ösztönszerű viselkedésminták határozzák meg, ezért az emberi élet kerülne veszélybe s az embert biológiai kudarc fenyegetné, ha az embernek minden tette és lépése előtt újra és újra mérlegelnie, döntenie kellene. A tevékenység tudatos végiggondolását és a határozott döntést egyrészt az információ bőség nehezíti, az ész kételkedő természete pedig lassítja és bonyolítja a tudatos és higgadt megfontolást, másrészt sok esetben azok a helyzetek zárják ki, amelyekben az egyénnek létfontosságú tetteket gyorsan kell végrehajtani. (1970a Bd. III. 250. old.; 1947. Bd. II. 42. old.; 1973. Bd. VII. 227. old.) A hiányzó ösztönöket és az ész hiányosságait az ember jelleme, jellemstruktúrája képes Fromm szerint pótolni. "A hiány pótlása maga az emberi jellem, vagy ahogy Az önmagáért való emberben fogalmazza: "jellemrendszert az állati ösztönök emberi szubsztitúciójának tekinthetjük (1947.

Bd. II. 42. old.); a jellemnek az ösztönök funkcióját kellett ellátnia: olyan képességet kölcsönzött az embernek, amely által úgy cselekszik, mintha tetteit az ösztönök motiválnák". (1973. Bd. VII. 227. old.)

A jellem biológiai és társadalmi funkciója a jellem fogalmának tartalmi keretét is nyújtja: "a jellem az a specifikus struktúra, amelyben az emberi energia úgy szerveződik, hogy általa az ember elérheti céljait". (1973. Bd. VII. 227. old.) A jellem tartalmát "Az önmagáért való ember" c. munkájában Fromm a legátfogóbb egzisztenciális szükségletből, a kötődés, kapcsolatteremtés és tartás szükségletből magyarázza. Noha jellemfelfogásában és a jellemorientációk jellemzésében jelentős mértékben és forrásként támaszkodik S. Freud jellemértelmezésére, a jellem és a jellemvonások gyökerét azonban Freudtól eltérően Fromm már elsősorban nem a genetikai hatásokban és szexuális ösztön szublimálásában (1932b Bd. I. 69-70. old.) látja, hanem a funkcionális szempont kiemelésével és H. S. Sullivanre (26) is hivatkozáan "azokban az eltérő formákban, ahogy az egyén másokkal, a természettel és önmagával viszonyt teremt... éppen ez az a viszony, amely az ember energiáit irányítja és vezeti, s amelyek az ember szenvedélyes törekvéseiben manifesztálódnak" (1947. Bd. II. 41. old.) A kötődés és kapcsolat fenntartás szükséglet kielégítését - amint már erre utaltunk - egzisztenciális fontosságúnak tekinti Fromm az ember számára, "hiszen az egyénnek össze kell fognia másokkal, a másik személyhez kell kapcsolódnia, hogy dolgozhasson, kielégít-

hesse szexuális szükségleteit, játszhasson, gyermekeit felnevelhesse, tudását és anyagi javait továbbadhassa" (u.o.) Mindezen társas viszonyok mögött Fromm az emberi kapcsolódás és az emberi viszonyok két pályáját különbözteti meg: az ember egyrészt a tárgyi világgal lép kapcsolatba, ezt a dolgok elsajátításának és asszimilálásának (Aneignung und Assimilierung der Dinge), asszimilációs folyamatnak (Assimilierungsprozess) nevezi, másrészt az egyén társaival és önmagával tart fenn kapcsolatot, amelynek Fromm a szocializációs folyamat (Sozialisierungsprozess) fogalmi megjelölést adja. (u.o.) A személyiséggé válás vizsgálatánál nem elégszik meg a neofreudizmus és általában a társadalomlélektan általános felismerésével, amely szerint "az emberi személyiség és viselkedés a szociális interakciók és az emberi kapcsolatok erőterében, összefüggésrendszerében alakul" (Hankiss Á. 1987. 13. old.), hanem az interperszonális kapcsolatok jelentőségének megőrzése mellett fontos szerepet tulajdonít a tárgyi világhoz való viszonyoknak is. Az asszimilációs és szocializációs folyamat formái az egyén beállítottságára, orientálódására és végső soron jellemére vetnek fényt, mivel Fromm következtetése szerint "az egyénnek a környezetéhez fűződő orientációs formái alkotják a jellem magját. A jellemet tehát viszonylag olyan állandó formaként határozhatjuk meg, melybe az emberi energia az asszimilációs és szocializációs folyamat során kanalizálódik". (1947. Bd. II. 42. old.)

Behaviorista L.E. Hinsie és J. Shatzky (i.m. 39. old.)

jellemfelfogásával vitatkozva fontosnak tartja Fromm a jellem szabatos értelmezésében a jellem és magatartás közötti összefüggés és különbség tisztázását. Fromm értékelése szerint a behaviorista pszichológusok azonosítják a jellemvonásokat a magatartásjegyekkel. (1970a Bd. III. 246. old.) "A jellemet a magatartás olyan formájaként és módjaként határozzák meg, amelyek egy adott individuumot jellemeznek." (1947 Bd. II. 39. old.)

Fromm elfogadhatatlannak tartja ezt az álláspontot, mert szerinte a jellem és magatartás közé nem lehet egyenlőség jelet helyezni. Nézetét azzal indokolja, hogy ugyanazon magatartásjegyek és tettek mögött eltérő, sőt egymástól alapvetően különböző motivumok állhatnak, másrészt a magatartásból nem következtethetünk egyértelműen az individuum jellemére. Az azonos magatartásjegyek tartalmi és motivációs különbségére Fromm a bátorságot és a takarékoságot hozza fel szemléltető és bizonyító példaként: a bátor tetteket különböző tényezők motiválhatják pl. a becsvágy, az elismerésre törekvés, vagy önpusztító-öngyilkos impulzusok, vagy a veszély érzékelésének hiánya, alábecsülése, vagy valamilyen cél, eszmény iránti odaadó önfeláldozás vágya (1947. Bd. II. 39-40. old.) A takarékoság mögött is különböző motivumok húzódnak meg: előidézhetik bizonyos gazdasági körülmények, vagy a fősვნყség is mint jellemvonás. (u.o.) A magatartás jegyek motivuma és "a jellemvonások mint a magatartás gyökerei" (1970a Bd. III. 246. old.) jelentősen befolyásolják a tevékenység létrejöttét és alakulását. Az em-

litett példákon Fromm ezt a következőképpen világítja meg: ha szerinte egy tisztet a becsvágy készleteti bátor helytállásra, akkor az elismerés és kitüntetés kilátásba helyezése megfelelő motivumként hat nála, a lelkesítő eszmékre hivatkozás Fromm feltételezése szerint gyenge vagy semmiféle hatást nem gyakorolna rá, az eszmékért vagy valamely célért áldozatot vállalót viszont önmagában a dicsőség elérésének lehetősége kevésbé sarkallná tette, sokkal inkább a rajongott eszméért vagy elérendő célért való tenniakarás belső és külső kényszere (1947. Bd. II. 40. old.; 1970. Bd. III. 249. old.)

A magatartásjegyek és a jellemvonások között különbséget lát Fromm befolyásolhatóságuk mértékében is. "A magatartásmódok bizonyos társadalmi szituációhoz való alkalmazkodás megnyilvánulásai és lényegében a tanulásfolyamat eredményei. Ezért ... a feltételek változtatásával viszonylag könnyen alakíthatóak" (u.o.), "ha azonban az ember magatartása jelleméből fakad, s így sajátos energia táplálja, akkor az csak oly módon változtatható meg, ha magában a jellemstruktúrában megy végbe az átalakulás". (1947. Bd. II. 43. old.)

A jellem és a magatartás viszonyában Freud alapján dialektikus összefüggésként hangsúlyozza Fromm, hogy nem az egyes jellemvonások mechanikus összege alkotja és határozza meg a jellemet, hanem fordítva, "az egyes jellemvonásokat a teljes jellemstruktúra határozza meg, s azok a jellemstruktúrából vezethetők le. A jellemvonásokat mint szindrómát

kell fölfognunk, amely egy speciális strukturából - vagy ahogy én nevezem -, a jellem speciális irányultságából következik". (1947. Bd. II. 41. old.)

Hogyan alakul ki és változik az egyén jelleme,
jellemstrukturája?

A kérdés megválaszolásában két álláspont látszólagos ellentmondását kívánja Fromm feloldani. Az egyik felfogás szerint a jellemstruktúra formálódásában az a társadalmi szerep játszik meghatározóan közre, amelyet az egyén az adott kultúrában betölt. A másik nézőpont azt vallja, hogy az egyén jelleme lényegében már a gyermekkorban kifejlődik. (1935. Bd. I. 121. old.; 1955. Bd. IV. 61. old.) A két álláspont között Fromm szerint a család mint a társadalom pszichikai közvetítője teremti meg az egységet.

Alkotó tevékenysége kezdetén, A pszichoanalitikus jellemtan és szociálpszichológiai jelentősége (Psychoanalytische Charakterologie und Sozialpsychologie 1932) c. tanulmányában (1932. Bd. I. 59-77. old.) Freud hatására még Fromm is a gyermek libidinózus strukturájára gyakorolt szülői szexuális hatásban látja a család jellem formáló szerepét (i.m. I. 68-69. old.), bár már ebben az írásában is hangsúlyozza a társadalom jellemalkotó hatását: a társadalom ugyanis a "szociális prémium" - elismerések és jutalmazások - révén a család és a gyermekkor hatások mellett befolyásolja a jel-

lem fejlődését. (u.o.) A "Menekülés a szabadság elől c. könyvében és a Pszichoanalitikus jellemtan és alkalmazása a kultúra értelmezésében (Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture, 1949) c. tanulmányában Fromm azonban már a szülői ház jellemformáló hatását elsősorban a családon belüli emberi-lelki kapcsolatból (i.m. I. 212. old.) és abból a hatásból származtatja, amit a szülők mint a társadalom szellemének és pszichológiai atmoszférájának közvetítői nyújtanak gyermekek számára. (1941. Bd. I. 385. old.) "A család - ugyanis az az intézmény, amely a társadalom elvárásait eljuttatja a fejlődő gyermekekhez. A család e feladatát két úton teljesíti. Egyrészt azzal a befolyással, amelyet a szülők jelleme a gyermek jellemfejlődésére gyakorol. S ez a legfontosabb tényező. Mivel a szülők többségének jelleme a társadalmi jellem kifejeződése, ezért a társadalmilag kívánt jellemstrukturák lényeges jegyeit közvetítik a gyermek felé. Másrészt a szülők jellemén túl az adott kultúrában általánossá vált gyermeknevelés formája is hozzájárul ahhoz, hogy a gyermek jelleme a társadalmilag igényelt minta irányába haladjon". (1949. Bd. I. 212. old.; 1955. Bd. IV. 61-62. old.) Bár a gyermeknevelés módszere és technikája mint közvetítő mechanizmusok befolyásolják a jellem fejlődését, Fromm Kardinerrel, Gorerral ellentétben (u.o.) mégis óv jelentőségének túlhangsúlyozásától, mivel a jellemstruktúra tartalma nem a nevelés formájától függ, és az nem a jellemfejlődés oka, annak csupán eszköze: "segítségével a társadalmi követelmé-



nyek személyes tulajdonsággá változnak". (1941. Bd. I. 384. old.)

A gyermekkor atmoszférája (1936. Bd. VIII. 110. old.) és a szülők alakítják elsősorban Fromm szerint a gyermek öröklött képességstrukturájának és jellemének pozitív (progresszív) vagy negatív (regresszív) irányu fejlődését. Szemléltető példaként Fromm egy rendkívül érzékeny (szenzibilis) és békés (nem-agresszív) gyermek fejlődési lehetőségét - ugyan a két legvalószínűbb esetre korlátozva - említi: "kedvező körülmények között érzelmileg fogékony, empátiára képes, művészi és szellemi irányultságú egyénné fejlődhet. Rideg és tekintélyelvű szülők hatására ugyanez a gyermek valószínűleg félénkké, szorongóvá és haragtartóvá válik". (1970a Bd. III. 258. old.)

A gyermek jellemfejlődése és a családi környezet közötti viszonyban ugyan Fromm a környezeti tényezőnek tulajdonit meghatározó szerepet (1936b Bd. VIII. 109. old.), de ezt a viszonyt nem mechanikusan fogja föl, mert véleménye szerint a hatás végeredményében, a hatást "szenvedő gyermek alkata, személyiségének öröklött tulajdonságai is közrejátszanak: "a családon belüli és kívüli életfeltételek lehetőséget nyújthatnak a gyermek számára képességei gyakorlásához, de azok gyakran olyan alkalmazkodásra is kényszerítetik, amely ellentétben áll igazi törekvéseivel. S hogy ez a konfliktus miképpen - ellenállással vagy alkalmazkodással - oldódik meg, az többnyire alkati tényezőktől függ". (1970a Bd. III. 259. old.) A család szocializációs hatásának ki-

emelése során Fromm alapján a jellemformálódás fejlődési keretét adja meg, s - mint K.A. Schneewind rámutat - e kereten belüli részfolyamatok mikroanalízisével adós marad (Schneewind 1984. 276. old.): Figyelmen kívül hagyja Fromm egyrészt a család tagjai közötti belső konfliktust; pl. azt a sajátos tényt, hogy más pszichikai pozícióval, hátránnyal vagy előnnyel rendelkezik a családon belül az első vagy a másod szülött (fiú) gyermek, másrészt a másodlagos szocializációnak csekélyebb súlyt tulajdonít; kortárs csoport szocializációs szerepére pedig egyáltalán nem fordít figyelmet.

Fromm vitatkozik a pszichoanalízis korábbi álláspontjával, amely a jellem, az egyén fejlődését 5-6 éves korban már befejezettnek nyilvánította. Az egyén életfolyamatát és jellemét rendszernek tekintve (1973. Bd. VII. 335. old.), arra az álláspontra helyezkedik, hogy "a gyermekkori élmények jelentősége egyáltalán nem zárja ki a későbbi jellemfejlődést" (1970. Bd. III. 260. old.), bár korábban (1936-ban) a Tanulmányok az autoritásról és családról (Studien über Autorität und Familie) c. munkájában a jellem átalakulásának nehézségét a gyermekkori élmények jellemet konzerváló diszpozíciójában, a változásokkal szembeni inerciájában látta. (i.m. Bd. I. 147-148. old.) A jellem fejlődését és annak megállapodottságát egymással összefüggő, mozgó skálához hasonlítja Fromm: "az egyén bizonyos tulajdonságokkal születik, amelyek bizonyos fejlődésre diszponálják, személyisége azonban abban a mértékben formálódhat, ahogy jelleme az adott kereten belül több és különböző irányba fejlőd-

het. Minden lépésváltás az élet folyamán a jövőendő fejlődési lehetőségek számát szűkíti, s így ezután minél erősebben rögzítődik a jellem, annál erőteljesebb hatást kell kiváltania az új tényezőknek ahhoz, hogy a rendszer (jellem-kieg. K. J.) további fejlődésében alapvető változások menjenek végbe. Végülis azonban a fennmaradó változási lehetőség oly csekélyé válik, hogy csupán valamiféle csoda idézhetné elő a jellem átalakulását". (1973. Bd. VII. 336. old.)

Felvetődhet az a kérdés, hogy a végrehajtott választások és döntések szabadságfok csökkentő szerepén túl milyen egyéb tényezők merevitik meg a jellemstruktúra rugalmasságát és az egyéni fejlődés potenciális lehetősége ellenére is odavezetnek, hogy a jellem mégis megreked a gyermekkori stádiumban?

A probléma okát két tényezőben keresi Fromm. A család és társadalom, illetve legkülönbözőbb intézményei között fennálló bonyolult viszony érdek- és értékfelfogásbeli különbségeit, ellentéteit figyelmen kívül hagyva, Fromm érdekezonosságot, kölcsönös egymásrataltságot feltételez közöttük, s a probléma egyik okát e mechanikusan értelmezett összefüggésből származtatja: az iskola, hivatás és szabadidő eltöltési formák életmód- és jellem formáló hatása lényegében nem különbözik a család által közvetített életmódtól (1970a Bd. III. 260. old.), "s így a gyermekkorban elsajátított jellemstruktúra a későbbi élet során is tovább erősödik, s ez mindaddig tovább tart, amíg a társadalmi körülmények drasztikusan meg nem változnak. Mivel ennek lehetőség-

ge többnyire alig áll fenn, ezért adódhat az a benyomás, hogy a jellem hat éves korban végérvényesen kialakult és később már nem változhat". (u.o.) A másik okot abból a tényből vezeti le Fromm, hogy "a legtöbb ember élete annyira előregyártott minták szerint és a spontaneitás hiányában zajlik, hogy valami tényleg új alig történik vele és a későbbi élmények is csak a korábbi erősítik meg". (1973. Bd. VII. 336. old.) Bármilyen erős determinánsként is hat az egyén későbbi jellemformálódására a belső és külső nyomás, Fromm Az öregedés pszichológiai problémái (Psychological Problems of Aging, 1966) c. tanulmányában mégis úgy hiszi, hogy megfelelő szubjektív elszántság és életkedv esetén a tehetetlenségre kényszerítő okok - még 65 éves korban, az élet alkonyán is - kiküszöbölhetőek, mert "az ember változásának lehetősége és foka elsősorban nem az életkoron múlik, hanem vitalitásától, a változtatás iránti óhajának intenzitásától, érdeklődésétől, és még sok egyéb tényezőtől függ". (1966 c. Bd. IX. 434. old.) Végülis 1973-ban a jellemalakulás szabadság- és meghatározottság fokát úgy jellemzi, hogy "az ember sohasem annyira determinált, hogy alapvetően ne tudna megváltozni". (1973. Bd. VII. 240. old.)

Társadalmi jellem tartalma és funkciója

Miközben Fromm a család mint a társadalmi hatásokat és elvárásokat közvetítő funkciójának felfogása révén világos



magyarázatot ad az egyéni jellem alakulása és annak társadalmi befolyásolása közötti viszonyról, az a feladat adódik Fromm számára, hogy a pszichológiai tapasztalatok és társadalomtörténeti tények alapján e hatás finomabb mechanizmusát, társadalmi és egyéni érdekrendszerét, valamint funkcióját is feltárja. A család a társadalmi elvárások és követelmények közvetítő keretét szolgál, e közvetítő keret "üres lapját" a társadalmi jellem tölti ki tartalommal, ugyanis a családon belüli egyének - és általában az egyén és a társadalom között a társadalmi jellem közvetít, és pedig olyan hatékonyan - ahogyan A humanista pszichoanalízis alkalmazása a marxista elméletben (The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory, 1965) c. írásában megállapítja -, hogy a szülők jelleme alig különbözik a társadalmi jellemtől, és annak alakulására igen csekély befolyást gyakorolnak (i.m: Bd. V. 402. old.)

A társadalmi jellem tartalmának körvonalazására Frommot 1932-ben - amint erre a Pszichoanalitikus jellemtan és szociálpszichológia (Psychoanalytische Charakterologie und Sozialpsychologie) c. tanulmányában hivatkozik - W. Sombartnak a kapitalizmus szelleméről írt gondolatai (Der Bourgeois 1923) inspirálják. Sombart a gazdaság szellemén mindazon lelki tulajdonságok összességét érti, amelyek a gazdálkodás során előfordulnak. A gazdasági szellemhez a lelki tulajdonságokon kívül Sombart az értelem megnyilvánulásait, a gazdasági törekvések során jelentkező jellemvonásokat, a gondolkodó egyént meghatározó és szabályozó célkitűzéseket, érték-

ítéleteket és alapelveket sorolja hozzá. Sombart nyomán lehetségesnek tartja Fromm a társadalom vagy valamely osztály szellemének vizsgálatát az osztályhoz vagy a társadalomhoz tartozó egyének tipikus lelki tulajdonságainak elemzése révén, ugyanakkor Sombarttal szemben kihangsúlyozza, hogy "a vizsgálat tárgyául nem az alapelveket és értékitéleteket kell választanunk, hanem a jellemvonásokat, amelyek racionalizált formái az alapelvek és értékitéletek". (1932. Bd. I. 71. old.)

A társadalmi szellem definícióját Fromm a kapitalizmus szellemével kapcsolatban adja meg, mivel azonban a fogalom körülírása túláltalános, ezért a meghatározás valamennyi társadalom szellemére - azaz általában a társadalmi szellemre vonatkoztatható: "a kapitalizmus, illetve a polgári társadalom szellemén e társadalom tagjaira jellemző tipikus jellemvonások összességét értjük, amelyek között döntő szerepet a libidinos törekvések, a jellem dinamikus funkciója játszik". (i.m. 71-72. old.) Libidinos struktúra - amint az Analitikus szociálpszichológia módszere és feladata c. tanulmányában írja - a társadalmi-gazdasági feltételek és az ösztönkésztetések kölcsönhatásának terméke, és "az a közeg, amelyben végbemegy a gazdaságnak az ember lelki és szellemi életfolyamataira történő hatása". (i.m. I. 56. old.) Pszichoanalitikus jellemtan és alkalmazása a kultúra értelmezésében (1949) Fromm a társadalom libidinos struktúrája helyett már egyértelműen a társadalmi jellem (social character, Gesellschaftscharakter) fogalmat használja, amely

- amint erre maga is hivatkozik (1949. Bd. I. 210. old.) - "status personality" megjelöléssel és hasonló tartalommal már Ralph Lintonnál is felbukkan, de - ahogy a Pszichoanalízis válsága (The Crisis of Psychoanalysis, 1970) c. esszéjében megvallja (1970. Bd. I. 398. old.) a freudi libido elmélet feladása ellenére is hű maradt a fogalom eredeti tartalmához. Az új kategória viszont - amint ezt Uschi Essbach megállapítja - azt jelzi, hogy "a társadalmi jellem kategória Fromm-nál a freudi individuálpaszichológia és a marxi társadalom elmélet között hivatott közvetíteni". (Essbach, 1978. 300. old.)

A társadalmi jellem fogalmán Fromm Az egészséges társadalom c. munkájában "a jellem struktúra azon magját érti, amely az adott kultúra valamennyi tagjában közös - eltérően az egyéni jellemtől, amely az adott kultúra tagjait egymástól elválasztja". (1955. Bd. IV. 59. old.) Az 1965-ben írt Humanista pszichoanalízis alkalmazása a marxista elméletben (The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory) c. munkájában Fromm a társadalmi jellem fogalmát valamely csoport közös jellemvonásainak matrixára vonatkoztatja. A fogalom elődjénél, a társadalmi szellem 1932-es értelmezésében "a tipikus jellemvonások összessége" jellemezte a fogalom lényegét, későbbi munkáiban (27) már viszont azt hangsúlyozza Fromm, hogy a társadalmi jellem fogalmánál nem statisztikai fogalomról van szó (1955. Bd. IV. 59. old.), hanem egy olyan kategóriáról, amelynek tartalmát funkciója határozza meg.

A fogalom funkcionális tartalmához Fromm Menekülés a szabadság elől c. művében a jellem szubjektív funkciójából kiindulva jut el: "a jellem az embert arra ösztönzi, hogy úgy cselekedjék, hogy az a gyakorlat felől nézve számára szükséges, és ezáltal a tevékenység még lelki elégedettség érzését is nyújtja számára". (i.m. Bd. I. 383. old.) Az egyéni jellemvonásokból a jellem társadalmi funkcionálása révén erősödnek föl, s válnak dominánssá a társadalmi jellemvonások - a társadalmi jellem. A folyamat mechanizmusát Fromm a következőképpen írja le: "a társadalmi feltételekhez való alkalmazkodás során az ember azokat a jellemvonásokat fejleszti ki, amelyek révén úgy szeretne (kiemelés Frommtól) cselekedni, ahogy cselekednie kell (kiemelés Frommtól). Ha egy adott társadalom többségének jelleme - azaz, ha a társadalmi jellem olyképpen alkalmazkodik azokhoz az objektív feladatokhoz, amelyeket az egyes egyének az adott társadalomban el kell végezniök, akkor ezen egyének energiái úgy alakulnak, hogy azok oly módon válnak termelőerővé, hogy azok az adott társadalom funkcionálásában nélkülözhetetlenné válnak". (u.o.)

Objektív feltételként a társadalmi jellem "termelő erő funkcióját" Fromm szerint a társadalom strukturája és működési mechanizmusa váltja és tartja fenn. A társadalom strukturális szerkezetét Fromm nagy vonalakban, a bonyolult kölcsönhatások érintése és az ok-okozati tényezők elkülönítése nélkül vázolja föl: a társadalom számos objektív feltétellel összhangban bizonyos strukturával és funkcióval



rendelkezik. Az objektív feltételekhez Fromm a termelési és elosztási metódusokat sorolja, amelyek a nyersanyag ellátottságtól, az ipari technológiától, klímától, népesség számától, politikai és földrajzi tényezőktől, továbbá a kulturális tradíciótól és hatásoktól függenek. (1955. Bd. IV. 60. old.)

A társadalom strukturája és strukturális elemei változnak a történelmi fejlődés folyamán; egy bizonyos történelmi periódusban mégis relatív állandósággal bírnak, s csak azért viszonylagos stabilitással, mert amint Fromm a történelmi múlt és jelen dialektikáját tapasztalja: "egy társadalom csak úgy létezhet, ha sajátos strukturális keretei között változik". (u.o.) A társadalom működése és stabilitása Fromm szerint előfeltételezi, hogy "a társadalom, illetve különböző osztályok vagy rétegek úgy viselkedjenek, oly módon tevékenykedjenek, ahogy ezt a társadalom megköveteli. A társadalmi jellem funkciója abból áll, hogy a társadalom egyes tagjainak energiáit oly módon formálja, hogy magatartásuk ne attól a tudatos döntéstől függjön, hogy igazodjanak-e a társadalmi modellhez vagy sem, hanem arra készítse őket, hogy azt tegyék, amit tenniük kell (kiemelés E.Frommtól)... más szavakkal a társadalmi jellem funkciója arra irányul, hogy valamely adott társadalom emberi energiáját úgy alakítsa és olyan mederbe terelje, hogy ezáltal a társadalom tovább működhessen". (Kiemelés Frommtól, u.o.) A fogalom funkcionális tartalmát később tovább árnyalja a már idézett Humanista pszichoanalízis alkalmazása a marxista elmé-

letben: "a társadalmi jellem a pszichikai energia azon különös strukturája, amelyet a mindenkori társadalom úgy alakít, hogy az a társadalom surlódásmentes funkcionálását biztosítsa". (1965. Bd. V. 402. old.) Az egyén és a társadalom kölcsönhatásából, a társadalmi jellem funkciójából következtet Fromm arra, hogy "a társadalmi jellem az egyén pszichikai strukturája és a társadalom társadalmi-gazdasági strukturája közötti interakció eredménye". (1976a Bd. II. 364. old.)

A társadalmi jellem és az adott társadalom közötti összefüggést Fromm egy sor történelmi példával támasztja alá. Egy katonai vagy túlnyomóan harcosokból álló társadalom egyéneiben a támadás és rablás vágyának kell kialakulnia; békés földművelő tevékenységet folytató törzstagjainak a békés együttműködés és kölcsönös segítségnyújtás tulajdonosságát kell elsajátítaniuk. A feudális társadalomban az egyénnek alá kell vetnie magát a felsőbb hatalmaknak, tisztelnie és csodálnia kell a felette állókat. A tulajdonos osztály és a középrétegek szerepét kiemelve állítja Fromm, hogy a tőkés társadalom csak olyan dolgos, fegyelmezett és pontos egyének társadalmaként működhet olajzottan, akik nyereség- és profitorientáltak, ezért e társadalomban az egyéneknek elsősorban dolgozniuk kell, fegyelmezettnek, becsvágyónak és agresszívnek kell lenniük. A tőke felhalmozás kezdetén a tőkés gazdaságot és gazdálkodást a takarékoskodó és felhalmozó magatartás hajtotta előre, a XX. század közepén a tőkés gazdaság már a fogyasztó, költeke-

zõ egyéni beállítottságot igényli. (1963. Bd. IX. 9. old.; 1965. Bd. V. 403. old.)

A társadalmi jellem funkciójára vonatkozó történelmi példatárban fontos bizonyító szerepet tulajdonít Fromm a munkához való viszony történelmi módosulásának. A modern ipari társadalom Fromm szerint nem érhetne volna el céljait, "ha nem tudta volna sikeresen megoldani ezt a feladatot, hogy az egyéni energia a munkavégző tevékenységbe torokolljon. Az egyént oly személlyé kellett átalakítani, aki odaadón arra törekszik, hogy legtöbb energiáját munkájára fordítsa. Az nem lett volna elég, ha az egyes egyén naponta tudatosan mérlegelte volna és szánta volna el magát arra, hogy dolgozzék, pontos és fegyelmezett legyen, mert e tudatos fontolgatás esetén többféle állásfoglalás adódna azzal kapcsolatban, mit kellene tenniük és mit szeretnének inkább tenni - (1941. Bd. I. 383. old.), s így a társadalom sür-lődásmentes működése kerülne veszélybe. Sem a fenyegetés, sem az erőszak alkalmazása nem használható fel a munkamotivációjaként, mivel a modern ipari társadalom szerfelett bonyolult feladatait hosszabb időszakon át csak szabad emberek oldhatják meg. A munkavégzés, a pontosság és fegyelmezetség (lelkiismeretesség) társadalmi szükségszerűségként jelentkező tulajdonságokat belső késztetéssé kellett változtatni; ez azt jelenti, hogy a társadalomnak olyan társadalmi jellemet kellett kialakítani, akiben "inherenssé váltak e törekvések". (1949. Bd. I. 210. old.; 1962. Bd. IX. 90. old.)

A társadalmi jellem révén ösztársadalmi mértékben igen szoros egységet, megfelelést állapít meg Fromm az egyéni törekvések, jellembeli tulajdonságok és a társadalmi elvárások között. Fromm szemére is veti H. Dahmer, hogy az egyértelmű megfeleltetés következtében nehezen tudja megmagyarázni az uralkodó társadalmi jellemtől eltérő társadalmi jellemorientációkat. (Dahmer 1973. 314, 352, 354. old.) Másrészt, ha az egyéni és társadalmi jellem viszonyában a meghatározó oldal a mindenkori társadalom uralkodó érdekrendszer, akkor kérdéssé válik a változás lehetősége, illetve a változás alanyaként - amint ezt Habermas kifejti - nem lehet a manipulált egyénből kiindulni. (Lásd Papp Zs. 1980. 297. old.) Fromm mégis az egyént tekinti történelmi szubjektumnak. (Gedő 1971. 90. old.) Ebből az ellentmondásból - amint erre a következő fejezetekben részletesebben kitérünk - Frommot a kölcsönhatás másik pólusa, az egyén (az ember) pszichikai potencialitása segíti ki. Az egyéni illetve társadalmi jellemvonások és a társadalmi igények közötti egység leírása közben megválaszolendő kérdésként merül fel Fromm számára az, hogy ^{ah} is jött és jön létre ez az egység, miként is azonosul az egyén a társadalmi jellemmel.

A létfenntartás és a társadalmi érvényesülés (1961a Bd. V. 60. old.) szükségletén túl Fromm szerint az egyén társas természete, kötődés iránti szükséglete is a társadalmi követelmények, elvárások elfogadására, alkalmazkodó konformizmusra és a társadalmi jellemmel való azonosulásra szorítja az egyént. A társadalomban uralkodó érték és ma-

gatartás minta engedelmes vagy lelkes követése véleményünk szerint is általában a befogadás és az elismerés "szociális prémiumával" jutalmazza az egyént, de az adott társadalom ellentétes érdekviszonyai, osztályokra, rétegekre és különböző érdekcsoportokra való töredezettség, az uralkodó és preferált értékintával, jellemstruktúrával történő szembefordulás reális társadalmi alapját és az azonosulás különböző pályáit kínálja az egyén számára, s így kitörhet az uralkodó érderendszer alapján szolgáltatott elismerés vagy kiközösítés szűk, vagy-vagy alternatívából. Az egyéni jellemet meghatározó és magávalragadó társadalmi jellem egyént és társadalmat közelhozó mezsgyéjén haladva Fromm az azonosulás, a konformizmus okát abban látja, hogy "az ember semmitől sem fél jobban, mint a megvetéstől, az izolációtól és magánytól. (1963. Bd. IX. 9. old.) Az azonosulás így aztán belső kényszerre is válik az egyén számára. A kényszerítettség nem tűnik föl az egyénnek, vagy csak alig sujtja, ha az azonosulás az egyén belső törekvéseinek és céljainak megvalósulását eredményezi. A kényszerítettség mechanizmusa, az egyéni jellem társadalmi jellem, egyén és társadalom közötti közvetítés, a külső elvárások, kötelezettségek olyan finoman egymásba fonódó szálai mint a "társadalmi jellem internalizálja a külső szükségszerűségeket" (1944. Bd. I. 383. old.), "a társadalom szükségletei személyes szükségletek" (1962. Bd. IX. 90. old.) rejtve maradnak az egyén előtt. Mivel a belsővé vált értékek és jellem tulajdonságok eredete az egyén számára ismeretlen, ezért

ha az egyén megvalósítja belső törekvéseit, hű marad az egyéninek és szabadnak vélt értékválasztásaihoz, akkor a belső kielégítettség érzése hatja át. Ez az illúzió és a pseudoidentitás (1979. Bd. VIII. 310. old.), azért keríteti az egyént hatalmába és válhat számára felismerhetetlenné, mert Fromm a megfigyelése szerint "a társadalom minden rendelkezésre álló eszközt felhasznál a társadalmi jellem közvetítésére, megerősítésére, így többek között az oktatási rendszert, vallást, irodalmat, dalokat, vicceket és a szülők nevelési módszereit". (1965. Bd. V. 402. old.) A társadalmi jellemet tehát a "teljes kultúra" alakítja, s garantálja stabilitását. A kultúra ezen hatásából jut Fromm arra a következtetésre, hogy "a kultúrát mindazon intézmények összességéként definiálhatjuk, amelyek a társadalmi jellemet létrehozzák és stabilizálják". (1970a Bd. III. 256-257. old.)

Egyén és társadalom kölcsönhatásának folyamata, társadalmi jellem determinánsai

A társadalmi jellem funkciójából és kialakulásának folyamatából egyértelműen következnek Frommnál a kategória objektív determinánsai: a társadalom társadalmi-gazdasági strukturája, termelési módja (1941. Bd. I. 385. old.; IV. 61. old.; V. 409. old.; IX. 91. old.) a társadalom és az egyén életmódja. (1965. Bd. V. 401. old.)

Az egyén és társadalom viszonyának, a társadalmi jellem meghatározó tényezőinek kiemelése során a viszony egyoldalúságát elkerülendő, hangsúlyozza a másik pólus, a szubjektum, az emberi természet sajátosságainak figyelembevételének fontosságát: ha azt állítjuk, hogy a társadalom társadalmi-gazdasági strukturája formálja az ember jellemét, akkor arra is utalnunk kell, hogy ez a társadalmi szervezet és az ember közötti kölcsönhatás egyik pólusa. A másik pólus ... az ember természete, amely maga is sajátosan formálja azokat a társadalmi feltételeket, amelyek között az ember él". (1955a Bd. IV. 61. old.)

Noha - amint erre már az ember természete részben utaltunk - az emberre a dinamikus alkalmazkodó képesség jellemző Fromm szerint, mégis kiemeli azt, hogy az emberi alkalmazkodás, az egyén alakíthatósága mégsem korlátlan. A Menekülés a szabadság elől-ben ezt a következőképpen fogalmazza meg: "az embert ugyan a gazdasági és társadalmi struktúra követelményei alakítják, de alkalmazkodó képessége nem végtelen, ugyanis nemcsak az egyes fiziológiai szükségleteket kell feltétlen kielégíteni, hanem az emberi természettel adott pszichikai szükségleteket és tulajdonságokat is". (i.m. Bd. I. 385. old.) A boldogságra, harmóniára, szeretetre és szabadságra törekvést sorolja Fromm az ember inhe-rens pszichikai szükségletei közé (1955a Bd. IV. 61.; IX. 91. old.), amelyek az objektív tényezők befolyásának, az egyént és jellemet formáló hatásoknak is hatást szabnak.

Hogyan és milyen társadalmi-történelmi szituációkban

kerülhet sor a két (külső és belső) pólus aktiv, egymást jelentősen átalakító kölcsönhatására?

A társadalom és kultúra stabil, egyensúly helyzete esetén a társadalmi jellem stabilizáló, megszilárdító funkciót lát el; az összefüggés érvényességének megállapításánál feltételezzük, hogy Fromm ebben az összefüggésben a domináns társadalmi jellem stabilizáló hatására gondol, mert az uralgó gazdasági, politikai és eszmei-érzelmi törekvésekkel, intézményekkel szemben álló osztály-rétegcsoport érdekeinek gazdasági-politikai-eszmei és jellembeli manifesztálódása destabilizálja az egyensúly helyzetet. Ha viszont az objektív viszonyok megváltoznak, és már nem felelnek meg a társadalmi jellemnek, akkor a társadalmi jellem működésében olyan funkcionális fázis elcsuszásra, a társadalmi jellem és a társadalmi struktúra közötti egyensúly olyan megbillenésére kerül sor, "amely a jellem funkcióját oly mértékben megváltoztatja, hogy az a stabilizáló, a társadalom összetartó habarcsa helyett dinamiként hat a társadalmi rend felbomlásának folyamatában". (u.o. IX. 91. old.; 1941. Bd. I. 211, 257. old.) Fromm arra a következtetésre jut, hogy a régi és az új társadalmi viszonyok összeütközésénél a társadalmi jellem, a jellemstruktúra dinamizmusa és rugalmassága elősegíti a régi, elaggott viszonyok széttörését és az új, progresszív viszonyok stabilizálódását. Az összefüggés történelmi bizonyítékként a tőkés társadalom kialakulását, a fasizmus és a kispolgárság viszonyát hozza föl Fromm.

A feudalizmus társadalmi rendjeinek és osztályainak ér -

dekpolarizálódását egy modern szociológia kategóriába, a középosztály kategóriájába sűriti, és a történelmi folyamatok summázataként állapítja meg Fromm: a középkori társadalom összeomlása a középosztály létét sodorta veszélybe. Ez a társadalmi helyzet a tehetetlenség, az izoláció és a kétségek között való őrlődés állapotával járt együtt. A megváltozott lelki beállítottság és érzelmi habitus következtében válhattak sokan fogékonyá Luther és Kálvin tanai iránt. A protestáns tanok annyira előmozdították és megszilárdították a jellembeli átalakulást, hogy az Fromm megfogalmazása szerint "termelő erővé" válván járult hozzá a kapitalizmus már gazdasági és politikai alapokon kibontakozóban lévő fejlődéséhez (1941. Bd. I. 390-391. old.)

A fasizmus és a kispolgárság viszonyában elvileg hasonló összefüggést lát Fromm: az első világháborút követő gazdasági jelenségek a kispolgárság korábban latens jellemvonásait, szadista-mazochista megnyilvánulásait vetette felszínre és erősítette meg. A náci ideológia lényegében meg egyezett ezekkel az alaptörekvésekkel és elősegítette térhódításukat; az egymást erősítő kölcsönhatás eredményeképpen végül is tovább erősödött a német imperializmus. (i.m. I. 391. old.)

A két történelmi példa alapján Fromm az egyén - társadalmi jellem-ideológia - társadalmi struktúra közötti kölcsönhatás általános érvényességét a következőképpen általánosítja: "ha valamely osztályt az új gazdasági tendenciák sujtják, akkor az a létét veszélyeztető tendenciákra pszi-

chikailag és ideológiailag reagál, s e reakciók következtében létrejött változások előmozdítják az új gazdasági erők fejlődését, és még akkor is sor kerül erre a folyamatra, ha ezen új erők szembeállnak az adott osztály gazdasági érdekeivel... Ha a társadalmi feltételek megváltoznak, akkor ez a folyamat a társadalmi jellem megváltozásához vezet, azaz új szükségletekkel és aggodalmakkal jár együtt. Az új szükségletek új eszméket keltenek életre, s az irántuk való emberi fogékonyságot is ébren tartják. Az új eszmék hozzájárulnak az új társadalmi jellem stabilizálódásához, aktivizálódásához és az emberi tevékenység meghatározódásához". (1941. Bd. I. 392. old.)

A társadalmi átalakulás rugója és kiváltó oka Frommnál nemcsak a korábbi társadalmi jellem és a megváltozott gazdasági-politikai struktúra között keletkezett ellentmondás lehet, hanem az ember inherens pszichikai szükségletei és a társadalmi struktúra közötti ellentmondás. A boldogságra, szeretetre és szabadságra törekvésnek mint az embernek vele született szükségleteknek dinamikus szerepet tulajdonít Fromm a történelmi folyamatokban. Ezt a Menekülés a szabadság elől (1941. Bd. I. 385-386. old.) és Az egészséges társadalom (1955a Bd. IV. 61. old.) c. műveiben felvetett gondolatát tovább mélyíti és egy történelmi példával szemlélteti Az illúziókon túl. Találkozásom Marx-szal és Freuddal (Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud, 1962) c. művében: "ha a társadalmi rend az emberi alapszükségeket elhanyagolja, vagy kielégítésüket

bizonyos határ alá süllyeszti, akkor e társadalom tagjai oly módon próbálják megváltoztatni ezt a társadalmi rendet, hogy az jobban megfeleljen emberi szükségleteiknek. Ha ilyen jellegű változtatásra nem kerülhet sor, akkor ez a társadalom feltehetően a vitalitás hiányában és a destruktív jelenségek következtében megy tönkre... A francia forradalmat győzelemre vivő középosztály a régi rendszer bilincseinek széttörésével akarta gazdasági céljait elérni. Tagjait a velük született igazi szabadságvágy ösztönözte cselekvésre. A középosztály többsége a forradalom győzelme után megelégedett a szűken értelmezett és korlátozottan megvalósított szabadsággal, de éppen a polgárság legkitünőbb gondolkodói vették hamarosan észre, hogy milyen korlátozott terjedelmű a polgári szabadság, és az emberi szükségleteknek jobban megfelelő megoldás után kutatva jutottak olyan átfogóbb szabadság felfogáshoz, amely előfeltételezi a teljes ember szabad kibontakozását". (i.m. Bd. IX. 91-92. old.)

Az egyén és társadalom, a társadalmi jellem és társadalmi struktúra közötti dinamikus és dialektikus viszony alapján tartja Fromm feloldhatónak azt az ellentmondást, ami az emberibb társadalom megvalósításának eltérő utjai között feszül. Az egyik út képviselői azt vallják, hogy először a politikai és gazdasági struktúra radikális átalakítására van szükség – és ezt szükségképpen és szinte automatikusan követi az új emberi személyiség kialakulása, a másik út képviselői szerint először az ember természetét, tudatát, értékfelfogását, jellemét kell megváltoztatni ahhoz, hogy lét-

rejöhessen egy haladóbb társadalom. Frommnak az első felfogást bíráló érve: "az új elitet ugyanaz a jellem motiválja, és arra hajlik, hogy a társadalom által létrehozott új társadalmi-politikai intézmények között a régi társadalom feltevéleit állítsa vissza" (1976 ű Bd. II. 365. old.), nem teljesen felel meg a történelmi tényeknek, az előbb idézett történelmi példával ellentmond önmagának is. Az idézet továbbfolytatásában - anélkül, hogy Fromm a társadalmi jellem determinánsai között erre támaszkodna - implicite az is kihangsúlyozódik, hogy a társadalmi jellem és a társadalmi struktúra viszonyában, a társadalmi formáció átalakulásában a tulajdon is jelentős szerepet tölt be. "A feudális társadalom alkonyán a gazdasági és társadalmi rendszer központi tényezőjévé vált a magántulajdon. Természetesen magántulajdon már korábban is létezett, de a feudalizmusban a magántulajdont túlnyomóan a földmagántulajdon jelentette. A földtulajdonosnak a társadalmi hierarchiában betöltött helye a földtulajdontól függött, amit éppen ezért nem lehetett piaci áruvá változtatni. A modern kapitalizmus szétzúzta a feudális rendszert. A magántulajdont már nemcsak a föld-magántulajdon testesítette meg, hanem a termelőeszközök tulajdona is... A hűbér ur, de még a céhben dolgozó kézműves mester számára is a tradicionális rend megőrzése, a feljebbvalóival való harmónikus viszony fenntartása, isten olyan felfogása volt fontos, aki a feudális társadalom biztonságának legfőbb és végső keze. A modern embernek teljesen más eszményei vannak. Sorsa, biztonsága és ha-

talma a magántulajdonon alapszik. Ez az oka annak, hogy a polgári társadalomban a magántulajdon szent értékévé vált, és sérthetetlenségének eszménye a polgári ideológia sarkkövét alkotja... a középosztály legfőbb eszméjévé pedig a szabadság eszménye lépett elő, s ennek ígézetében mindazon korlátok ellen fordult, amelyekkel a feudális osztály sujtotta". (1962. Bd. IX. 93-94. old.) Nem a "régi viszonyok helyreállításáról" beszél itt tehát Fromm, hanem arról, hogy a polgárság eltérő jellemvonásokkal és ideológiával a régi korlátok felszámolására törekszik.

Önmagának mond ellent Fromm azért is, hogy a korábbi un. "elitet" (pl. a szocialista forradalomban) felváltó "új elit" jellemstrukturája alapvetően más. Ennek alátámasztására azt a "jellemrajzot" hozhatjuk föl példaként, amit Fromm a Harmadik Birodalom előestéjén a munkásságról a polgársággal szemben készít. Noha a munkásosztály a korabeli Németországban valóban nem tekinthető teljesen egységesnek - jellemstrukturáját tekintve sem -, és "az osztályok közötti személyiségstruktúra különbség empirikusan - mint Fromm Munkások és alkalmazottak a Harmadik Birodalom előestéjén c. munkájában írja - nem olyan egyértelmű, mint feltételeznénk". (1980. Bd. III. 27-28. old.); mégis a munkásság életfeltételeiből kiindulva, Fromm a következő jellemvonásokat általánosítja a munkások mindennapi megnyilvánulásaiból: "a kölcsönös konkurencia helyett a szükségszerű szolidaritás fűzi őket össze, mivel nincs lehetőségük a tőkefelhalmozásra, ezért a takarékoság szükséglete sem jel-

lemző rájuk, az egymással szembeni elkülönülés kényszere sem sujtja őket. Ily módon egy teljesen más személyiség-struktúra keletkezik, amelyet más emocionális szükségletek és a szükségletkielégítés más formái jellemeznek. (u.o.) Frommot Marx alapján kiegészítve állíthatjuk, hogy ha a személyiség átalakulása valóban nem szükségszerű automatizmusként is történik meg az egyénnel, miközben az egyén a társadalmi gyakorlatot radikálisan átalakítja, úgy formálódik személyisége is: "e kommunista tudat tömeges létrehozásához és magának a dolognak a keresztülviteléhez egyaránt az emberek tömeges megváltozása szükséges - írják Marx és Engels A német ideológiában -, ami csakis gyakorlati mozgalomban, forradalomban mehet végbe; a forradalom tehát nemcsak azért szükséges, mert az uralkodó osztályt nem lehet más módon megdönteni, hanem azért is, mert a megdöntő osztály csak a forradalomban juthat el odáig, hogy lerázza nyakáról a múlt egész szennyét és képessé váljék a társadalom új megalapozására." (28)

A szükségszerű automatizmus bírálataival ugyanakkor joggal hívja fel arra a figyelmet Fromm, - amint erre már utaltunk is -, hogy az új társadalmi feltételek és a jellemstruktúra, társadalmi jellem, értékfelfogás és eszmék között a megfelelés csak fokozatosan (1970. Bd. III. 369. old.) alakul ki, ugyanis "amennyiben a jellemet a tradíciók is formálják, és a jellem az embert - értelmek kikapcsolásával - motiválja, akkor - ahogy Fromm fejtegeti - az egyén gyakran a körülményekhez való alkalmazkodás hiányában szen-

- 100 -

ved, s esetenként még az új feltételekkel is éles ellentétbe kerülhet. Így pl. olyan fogalmak mint az abszolút nemzeti szuverenitás, amelyek egy korábbi jellemtípusban gyökereznek, az emberiség túlélését veszélyeztetik az atomkorban. (1973. Bd. VII. 229. old.)

Az emberibb társadalomhoz vezető második út képviselőinek Fromm azt veti helyesen a szemére, hogy a jellem megváltoztatása önmagában, a társadalmi gyakorlat megváltoztatása nélkül nem eredményezi az új emberibb társadalmat. "Amint az emberiség története bizonyította, nekik - e felfogás képviselőinek, kiegészítés K. J. - nincs igazuk. A tisztán pszichikai változtatások mindenkor a privátszférára, illetve kiscsoportokra korlátozódtak; vagy teljesen hatástalanoknak bizonyultak, ha szellemi értéként hirdették meg, de a gyakorlatban más értékek hatottak". (1976a Bd. II. 365. old.) A két felfogás egyoldalúságait azáltal haladja meg Fromm, hogy szerinte a társadalmi folyamatok előrehaladása, a progresszivebb társadalom megteremtése a társadalmi viszonyok és az egyén egyidejű, egymást kölcsönösen átható átalakulás révén lehetséges. Fromm társadalompolitikai felfogásának kifejtésénél világossá válik, hogy ez az elméleti következtetés képezi Fromm számára azt a metodológiai alapot, amelyre társadalmi reformtervét, a jövő emberének és társadalmának modelljét építi.

A társadalmi jellem fogalmának metodológiai jelentősége

Az egyéni jellem és életkörülmények mellett, amelyek a személyes döntéseket sajátosan és finoman árnyalják, a társadalmi jellem mint az egyén, egyéni jellem és a társadalmi struktúra közötti interakció eredője és közvetítője nyújt Fromm elméleti rendszerében háttérmagyarázatot a fejezet bevezető kérdéseihez, jelesül ahhoz, hogy az egyének alapvetően és a fő irányokat tekintve miként is (progresszíven vagy regresszíven, racionálisan vagy irracionálisan, produktívan vagy destruktívan) reagálnak az egzisztenciális szükségletekre és egyéni tulajdonságaik, jellemvonásaik, törekvéseik, azaz személyiségük alakításának lehetőségére.

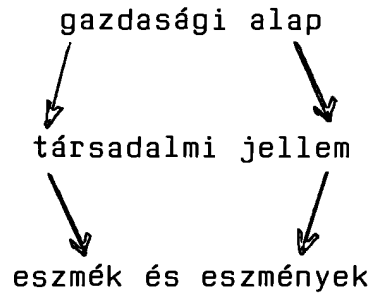
A társadalmi jellem kategóriájának metodológiai jelentőségét ezen túlmenően abban látja Fromm, hogy a társadalmi jellem és jellemtipusok kategóriája révén egy sor fontos társadalomtörténeti és - elméleti kérdés tisztázása eredményesen végezhető el. E kérdéseket pontokba szedve A humanista pszichoanalízis alkalmazása a marxista elméletben c. munkájában tárgyalja:

1. A társadalmi jellem fogalma választ nyújt arra a paradox helyzetre, hogy miért tanusítanak lojalitást az állampolgárok egy olyan társadalommal szemben, amelyben szenvednek, és amely "igazi, emberi lényegükből fakadó érdekeik" ellen hat. A társadalmi jellem funkciója nyújt segítséget az ellentmondás értelmezéséhez: "ha valamely társadalomnak egyszer már sikerült úgy alakítani az átlagember jellemstruk-

turáját, hogy szívesen tegye azt, amit tennie kell, akkor az mindazokkal a körülményekkel elégedett (lesz), amelyek közé a társadalom juttatja. ... Megtehet tehát mindent, amit akar, mert csak azt akarja tenni, amit tehet". (i.m. Bd. V. 403. old.)

2. A társadalmi jellem fogalma Fromm szerint a társadalom anyagi alapja és "ideológiai felépítménye" között fennálló összefüggés dialektikájának megvilágítására is képes. A társadalmi-gazdasági alap és felépítmény mechanikus összefüggésként értelmezett felfogás bírálatában Engels önkritikájára (1955. Bd. IV. 186. old.) is támaszkodik Fromm. Az "alap és felépítmény" dinamikus kölcsönhatásában azt említi ki, hogy "nemcsak a gazdasági alap teremti meg a sajátos társadalmi jellemét, amely azután a maga sajátos eszméit hozza létre, hanem a kialakult eszmék ugyancsak befolyásolják a társadalmi jellemet - és közvetve az adott társadalom gazdasági strukturáját. Kölcsönösen azt szeretném hangsúlyozni, hogy a társadalmi jellem közvetít a társadalmi-gazdasági struktúra és a társadalom domináns eszméi és eszményei között. (Kiemelés Frommtól) A társadalmi jellem mindkét irányba közvetít: a gazdasági alaptól az eszmék felé és az eszméktől a gazdasági alap felé". (u.o.)

Következő sémával szemlélteti Fromm a kölcsönhatás-irányokat:



A társadalmi-gazdasági alap és felépítmény összefüggés értelmezésénél a történelmi materializmus dogmatikus - sztálinista társadalomfelfogása megmerevítette, egyirányúsította a kölcsönhatás - irányokat: a szubjektív, emberi tényezőkkel és viszonyokkal szemben túlhangsúlyozta az objektív oldalt, a gazdaság, technika-technológia meghatározó szerepét, és így szétszakította a szubjektív és objektív determinánsok kölcsönhatásának dialektikáját. A társadalmi jellem fogalma révén Fromm a kölcsönhatás objektív és szubjektív pólusai között feszülő dinamikus egység helyreállítására törekszik. Noha az "alap és felépítmény" viszonyának értelmezésében Fromm hivatkozik Marx és Engels dialektikus megfogalmazásaira (1970a Bd. III. 256. old.; 1965a Bd. V. 403. old.), és mindenféle leegyszerűsítést igyekszik elkerülni, mégis a társadalmi-gazdasági alap és felépítmény között a közvetítés közbülső láncszemeinek mint a politika, jog és ideológia fontosságát, s a nekik megfelelő intézmények (állam, politikai pártok, kultúrális intézetek stb.) funkcionális szerepét nem építi be a modell szerkezeti vázába, pedig pl. a tulajdon (mint gazdasági és jogi kategória) és a hozzákapcsolódó eszmény-eszmék közötti kölcsönha-

tásra felhozott (s általunk is idézett) történelmi példák ehhez megfelelő elméleti alapot kínálnának Fromm részére. Mivel az alap fogalmán Fromm anyagi, gazdasági alapot ért, s nem a termelési viszonyok rendszeréről beszél, s mivel a gazdasági alapon túlnyomóan a gazdaság objektív tényezőit érti, így viszont nála a társadalmi jellem révén az eszmei és pszichikai szféra kerül túl közel a gazdaság objektív tényezőihez, bár ugyanakkor bírálja Fromm azt a M. Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1905) c. munkájára támaszkodó álláspontot, amely szerint az új vallási eszméknek köszönhető az új gazdasági magatartás és a kultúra új szellemének kialakulása. (1941. Bd. I. 390. old.)

3. A társadalmi jellem fogalma révén Fromm megalapozhatónak tekinti azt a kérdést is, hogy más nyersanyagokhoz hasonlóan a társadalom pszichikai energiája milyen társadalmi szükségletekre és célokra irányul. A jellemstruktúra ismerete magyarázatot ad arra is, hogy az eszmei értékek kiválasztásánál nemcsak az ész játszik közre, hanem alapvetően maga a jellem, hiszen "az eszmék csak akkor és olyan mértékben válhatnak hatalmas erővé, ha valamely speciális társadalmi jellem különös emberi szükségleteire válaszolnak." (i.m. I. 381. old.)

4. Amint már utaltunk rá, a társadalmi jellem tartalma és változásának folyamata arra is rávilágít, hogy "a társadalmi változásokat és forradalmakat nemcsak azok az új termelőerők idézik elő, amelyek a társadalmi szervezet korábbi



formáival konfliktusba kerültek, hanem az a konfliktus is kiválthatja, amely az embertelen társadalmi állapotok és a változatlanul továbblétező emberi szükségletek között feszül". (1944. Bd. I. 391. old.)

5. A társadalmi jellem kategóriája nemcsak az összefüggések értelmezésében nyújthat elméleti fogódzót, hanem két szociográfikus munkája: Munkások és alkalmazottak a Harmadik Birodalom előestéjén; A társadalmi jellem egy mexikói faluban, Analitikus szociálpszichológiai tanulmány (Sozial Character in a Mexican village. A Sociopschoanalytic Study, 1970) alapján úgy látja Fromm, hogy a társadalmi jellem fogalma "az empirikus kutatások számára is használható és fontos kategória, amelyek egy adott társadalom vagy társadalmi osztályok különböző társadalmi jellemtypusainak feltárására irányulnak".

A tapasztalati anyag - amint Fromm az előző tanulmányban írja - "a társadalmi jellem tartalmának és annak a kérdésfeltevésnek a megfogalmazását teszi lehetővé, hogy melyek azok a társadalmi hatások és jelenségek, amelyek a különböző jellemtypusokat előidézték". (i.m. Bd. III. 350. old.)

A társadalmi jellem kategóriája révén szerzőtársával együtt Fromm egy mexikói falu szociális és jellembeli tagozódásának okait és árnyalt leírását képes adni, és ez a tény a társadalmi jellem kategóriájának az empirikus társadalmi kutatásokban való eredményes alkalmazhatóságára és a kategória plauzibilitására vall, ily módon - ahogy R. Funk 'Fromm szociográfikus kutató tevékenységét összegzően érté-

keli - a társadalmi jellem és jellemtípusok a társadalmi struktúra vizsgálatok, megfigyelések egyik módszertani útja, vagy egyik sajátos megfigyelési szempontja lehet. (1970a Bd. III. 550. old.)

6. A társadalmi jellem történeti típusai az egyén és társadalmi struktúra viszonyának konkrét történelmi formáira utalnak; történelmi ismérvként a társadalom- és kultúr-történet sajátos differenciálásához nyújtanak elméleti bázist. (1979. Bd. VIII. 304. old.) A társadalmi jellem azonban - amint Fromm leszögezi - nemcsak a múlt értelmezésének kulcsaként működhet, hanem a jelen és jövő dimenziójában is segíti az eligazodást: "A társadalmi jellem fogalmának legfontosabb alkalmazási területe a különbségek megállapításában rejlik. A fogalom révén különbséget tehetünk a Marx által elképzelt szocialista társadalom jövőbeli társadalmi jelleme és a XIX. századbéli kapitalizmus tulajdon- és gazdaságközpontu társadalmi jelleme, valamint a XX. század fogyasztói (homo consumens) - kiemelés Frommtól) társadalmi jelleme között, amely az erőteljesen iparosodott országokat mind a kapitalista és mind a szocialista társadalomban egyre inkább jellemez". (1965. Bd. V. 405. old.)

A társadalmi jellem metodológiai jelentőségét a pontokban foglaltakon túl még egy mozzanattal egészíthetjük ki, amelyre a második pontban közvetve Fromm is utal, de másutt (1948. Bd. VIII. 380-381. old.; 1951b Bd. VIII. 391-392. old.; 1955. Bd. IV. 61. old., VI. 366. old.) hangsúlyozottan fogalmaz meg. A személyiség és kultúra problémakör tiszt-

tározásában egyik jelentős feladatnak tekinti Fromm a társadalmi jellem tartalmának szabatos körvonalazását, és vice versa az adott társadalmi jellem ismeretében a személyiség és kultúra viszonyának megértéséhez juthatunk közelebb. A problémakör megvilágításához - ahogy *Szexualitás és jellem* (*Sex and character*, 1948) c. tanulmányában írja - "nem elegendő a vélt gondolatok összegzése, fontosabb ennél - amint már Sombarttal polemizálva is megjegyezte - "azon emocionális erők feltárása, amelyek a gondolat alapjául szolgálnak" (i.m. Bd. VIII. 383. old.), ugyanis mindenegyes vélemény annyit ér, amennyit az az emocionális matrix, amelyben gyökerezik. (i.m. 384. old.) A társadalmi jellem változásának folyamatában utaltunk arra, hogy a társadalmi jellem átalakulásában az objektív társadalmi viszonyok változása által keletkezett "kihívás" mellett jelentős, átalakulásra készítő szerepet tulajdonít Fromm a progresszív eszméknek és eszményeknek, de a társadalmi jellem és az eszmék viszonyában mégis a társadalmi jellemet itéli meghatározó pólusnak, mivel "ezen az alapon fejlődnek a különböző eszmék, amelyek hatalmas hajtóerőt képeznek... de bármilyen hatalmas is ez az erőmennyiség, az eszmék csak oly mértékben fejthetik ki hatásukat, amennyire képesek választ adni egy adott társadalmi jellemben koncentrálódó sajátos emberi szükségletekre" (1941. Bd. I. 380-381. old.): e válaszok (eszmék, gondolatok, gondolat rendszerek stb.) azonban a kölcsönhatás természeténél fogva pedig "meghatározóan, rendszerezően és stabilizálóan hatnak a társadalmi jellemre". (1955Q Bd.IV.61.o.)

Jellem-orientációk (Character orientation,
Charakterorientierungen), jellem típusok

Az egyén és társadalom, egyéni jellem és társadalmi jellem közötti kölcsönhatás dinamikus és bonyolult folyamata kizárja Frommnál a kölcsönhatás pólusai között az eleve adott, mechanikus meghatározottságot és statikus megfelelést. A sokrétű hatás és sokértelmű meghatározottság következtében "egy adott személy jelleme rendszerint valamennyi vagy néhány jellem-orientáció elegye, amelyek közül azonban valamelyik dominánssá válik". (1947. Bd. II. 43. old.) "Max Weberre támaszkodva, a domináns jellem-irányultságokat Fromm ideáltípusoknak nevezi, amelyek nála "nem valamely adott személy leírására" szolgálnak, s nemcsak valamiféle absztrakt általánosításként léteznek, hanem jellemtípusként a létező jellemvonások sajátos strukturális rendszerét jelentik.

A jellemtípusok megalkotásában Fromm Freud "Charakter und Analerotik" (1908) c. munkájából indul ki. Jelentős eredménynek tekinti Freud ember és jellemfelfogásában, hogy szakít azzal a hagyományos pszichológiai és mindennapi gyakorlattal, amely az egyes jellemvonások szembetűnő megnyilvánulásával vagy azok mechanikus összegzésével jellemzi az egész személyiséget. Freud és követői az egyén teljes személyiségének megragadását a jellem mint rendszer viszonylag állandó strukturája révén tartják lehetségesnek. (1979. Bd. VIII. 302-304. old.)

Fromm első három jellemtípusa Freud pregenitális jellemtípusaival mutat tartalmi rokonságot: a receptív orientáció az orális-receptív jellembéállítódásnak, a kizsákmányoló jellemtípus az orális-szadista jellemnek, a felhalmozó jellemirányultság pedig az anális jellemnek felel meg. A genitális (szexuálisan érett) jellem pozitív jellemvonásai Fromm produktív jellemtípusának karakterjegyei között bukkannak föl. A piacorientált jellemtípus itt még (1932) hiányzik Frommnál, viszont a destruktív-nekrofil jellemorientáció lényeges ismertető jegyei a freudi anális jellemre emlékeztetnek. (R. Funk i.m. 56. old.) Noha az egyes jellemtípusok leírásának finom rajzolatában alapvető a tartalmi azonosság Freud és Fromm között, a jellemorientáció alapforrásának és determinánsainak megítélésében már – amint a jellem tartalmi értelmezésénél erre utaltunk – lényeges különbség áll fenn közöttük. Amíg Freud a jellemorientáció gyökerét a libido különböző (orális, anális, genitális) formáiból vezeti le, addig Fromm az egyéni alkati tényezők fontosságának megtartása mellett a családon belüli és kívüli emberi viszonyokra, egyén és társadalmi struktúra, egyéni és társadalmi jellem kölcsönhatására helyezi a hangsúlyt.

Angelica Bareuther szerint a jellemtípusok megfogalmazásában Frommnak segítséget nyújtottak E. Spranger "Lebensformen" (1914) és a "Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit" (1927) c. munkái, amelyek több jellemtípust különböztetnek meg.

Fromm felhalmozó és piacorientált jellemtipusát Spranger gazdasági beállítottságu jellemtipusához rendeli tartalmilag Bareuther, a produktív jellemorientációt pedig Spranger szociális és vallásos jellemtipusával azonosítja.

(A. Bareuther 1981. 69. old.; 129. old.)

A produktív jellemtypus legfontosabb jellemvonásai között említi Fromm az életszeretet, a biofoliát; e jellemvonás fokozott kiemelésében Frommot, amint az erre vonatkozó utalásai (29) bizonyítják, A. Schweizer felfogása erősítette meg.

A jellemtypus másik forrását a kategória mint ideáltipus logikai alapjában, formalizálhatóságában jelölhetjük meg. R. I. Evansszel folytatott beszélgetésében utal Fromm arra, hogy pl. a nem-~~produktív~~ produktív jellemtypusok azon elgondolható lehetőségek dedukciójaként alkothatók meg, ahogy az alkotó tevékenység hiányában az egyén a világgal viszonyba lép. "A dolgokhoz ugyanis hozzájuthatok, hogy passzívan megkapom azokat, de ugyanis, hogy ha erőszakkal magamhoz ragadom, szert tehetek rájuk oly módon is, hogy felhalmozom őket, de csere útján is megkaphatom azokat".

M. Webernél az ideáltipus rendező elve a szubjektív értelem, amelyet a cselekvő személyek cselekvéseiknek tulajdonítanak; Fromm a jellemtypus ismertető jegyének azt a strukturaképző formát jelöli meg, ahogy az egyén a dolgokhoz viszonyul, azokat elsajátítja, asszimilálja, illetve ahogy más egyénekhez kapcsolódik, s ennek révén szocializálódik. A jellemtypus kategóriája Frommnál is – csakúgy mint

- 111 -

Webernél - heurisztikus funkciót tölt be; az egyes személyek és közösségek (osztályok, rendek) jellem orientációinak mind a jelen és múltbeli megítélésénél mint összevetési értékminta jöhet számításba. A kategória mint értékelő ideáltípus arra is alkalmas Fromm számára, hogy általa az elgondolható progresszív embereszményt megkonstruálja, és az alapján értékelje és bírálja az előző és a korabeli jellem megnyilvánulásokat, emberi törekvéseket.

Jellemborientációk az elsajátítás, az egyén és dolgok kölcsönhatásának folyamatában

A "nem-alkotó" orientációk

Az elsajátítás és a szocializáció során Fromm a produktív és nem-produktív orientációkat, jellemtípusokat különböztet meg. Az egyes jellemtípusok leíró jellemzésénél a jellemtípusok, s azok negatív és pozitív jellemvonásaik szétválasztását metodikai szempontból, a jellemzés szemléletessége miatt tartja célravezetőnek, s így megengedhetőnek, de már az ismertetés elindításánál is, de különösen az összefoglaló értékelésnél hangsúlyozza, hogy az egyének és társadalmak individuálisan több jellemtípus jellemvonásait hordozzák, mivel a jellemtípusok között kölcsönös konvergencia áll fenn, de azok finom, alig észrevehető átha-

tásai közben mégis az egyik jellemtípus döntő determinánsként magával ragadja a másik jellemtípus vagy típusok beszűrődéseit, s sajátos irányt kölcsönöz az egyén viszonyt alakító- és fenntartó útkeresésének.

A környezet tárgyi világával, az emberi viszonyok és szellemi értékek objektívációival szemben elfoglalt passzív, nem alkotó tartalmu viszony az egyén és jellemformálódása számára - mint már előre jeleztük - Fromm logikai tételezése szerint ötféle irányultságot tesz lehetővé: a receptívét, kizsákmányolót, felhalmozót, piacra orientáltat és a nekrofil-destruktívát. Amíg Fromm a nem-alkotó jellegű jellemorientációk metodikai bontását az alapirányok feszes, számszerűen rögzített konturjai mögé zárja, addig az egyes jellemtípusok jellemzését a rendelkezésére álló pszichológiai és szociológiai szakirodalom, valamint egyéni pszichoanalitikusi gyakorlata alapján, továbbá a társadalmi-történelmi jellemtípusok ismeretében árnyaltan, gazdag és koherens "jellemrajzokban" végzi el.

Receptív orientáció

A receptív ember felfogását és magatartását Fromm szerint alapvetően az jellemzi, hogy az "minden jót (anyagiat, szeretetet, tudást és örömet) kívülről vár", s ebből adódnak pozitív és negatív alaptulajdonságai, mint pl.: jó befogadó- és alkalmazkodóképesség, erős szociális hajlam és

nyitottság, illetve passzivitásra való hajlama, elősködő beállítódás és kezdeményezőképeség hiánya.

A szeretet jelentősége abban áll a receptív ember számára, hogy a szeretetet inkább elfogadja, arra törekszik, hogy szeressék, mint aktívan, kezdeményezően kinyilvánítsa szeretetét. Gondolkodására is inkább a befogadás, mint az önálló gondolatok, vélemények és eszmék létrehozása jellemzi. A receptív beállítódású vallásos egyén istenének legfőbb attribútuma a mindenhatóság, akitől – s nem saját tevékenységétől – vár mindent; vallásosságára az odaadó alázat és hiszékenység jellemző. Ha nem vallásos, akkor más egyénekkel és intézményekkel szemben tanusít szervilis és lojális magatartást, és "állandóan keresi a mágikus segítőt", mivel idegen segítség nélkül cselekvésképtelen. A receptív beállítódású egyének nem bíznak önmagukban, s nem mernek önmagukra támaszkodni, s "mihelyt csak önmagukra számíthatnak, akkor rögtön elveszítettnek érzik magukat. A receptív beállítódású egyén lojális hajlama és jellemstrukturájából adódó függőségi helyzete azáltal is fokozódik, hogy önállósága hiányában biztonságához mindtöbb egyén gondviselő, oltalmazó és szerető támogatására van szüksége, akikkel szemben nem képes nemet mondani, s ennek következtében nem alakulhat ki benne az önálló döntő – és kritikai képesség; így függősége állandóan fennmarad, hiszen újra és újra másokra szorul. Függőségi helyzetéből adódóan a receptív ember életét a kiszolgáltatottság és a szorongás érzése árnyékolja be; attól tart, hogy bármikor elveszitheti lété-

nek legfőbb alapfeltételét: a biztonságos külső támaszt. Úgy tapasztalja Fromm, hogy az állandó be- és elfogadásra orientálódott egyén szorongását és bizonytalanságát azzal enyhíti és kompenzálja, hogy szeret enni és inni. Mivel a receptív egyénnek ki kell érdemelnie mások szerető és gondoskodó támogatását, ezért e jellemtípusra túlnyomóan a szeretetre méltóság, teljesség, szivélyesség, kedvesség, udvariasság és bizalomteljes hűség jellemző. (1947. Bd. II. 44-45. old.; 75. old.) Ebben is összegzi Fromm a receptív orientáció vezérmotívumát: "elvárom másoktól, hogy tápláljanak, ha kedves vagyok hozzájuk". (Fromm beszélgetése R.I. Evans-szel, i.m.)

A receptív orientáció történelmi háttéreseiként Fromm a kizsákmányoló társadalmak alá- és fölérendelt osztály - helyesebben - csoport viszonyait említi meg: "a receptív orientáció gyakran azokban a társadalmakban fordul elő, amelyekben az egyik társadalmi csoport jogában áll másokat kizsákmányolni. Mivel a kizsákmányolt csoportnak nincs lehetősége arra, hogy helyzetét megváltoztassa, s talán egyáltalán nem is gondol változtatásra, ezért ez a csoport arra hajlik, hogy a kizsákmányoló személyben kenyéradóját lássa, akitől mindazt megkapja, amit az élet nyújthat neki". (1947. Bd. II. 54. old.) A kizsákmányolt csoport ezen naiv illúziója és receptív beállítódása azért alakulhatott ki - amint Fromm megjegyzi, mert "a társadalom strukturája arról győzi meg a kizsákmányoltakat, hogy ők nem képesek részt vállalni a társadalom alakításában, és hogy ők nem bizhatnak saját

erejükben és értelmükben". (u.o.) Az összefüggés egyik oldalát erősíti föl Fromm, ugyanis kétségtelen, hogy a rabszolga teljes kiszolgáltatottsága, a feudalizmus rendjeinek hűbéri-vazallusi egymásrautaltsága és a tőkés társadalom bér munkásainak gazdasági függősége az alárendeltség helyzetét eredményezi a kizsákmányolt osztály számára, de az ellentétes kölcsönhatás – amint Hegel "az ur és szolga" viszonyának elemzésében kifejti –, az uralkodó osztály részére a kizsákmányolt osztállyal szembeni függőséggel jár együtt, s potenciálisan és végeredményben a szolga létezhet az ur nélkül, s nem az ur szolga nélkül. Fromm történelmi utalása a receptív orientáció viszonylagosságára vall, pontosabban arra, hogy az nem kötődik kizárólagosan egy és csak egy osztályhoz vagy réteghez.

A receptív orientáció, jellemtípus körvonalazásában közvetlen forrásként fordul Fromm a jelenkori amerikai fogyasztói mentalitáshoz, fogyasztói emberhez, az ún. "homo consumens"-hez. "Az ember homo consumens-sé vált. Kielégíthetetlen és passzív; belső ürességét állandó és növekvő fogyasztással próbálja kompenzálni. Számos klinikai eset tanuskodik arról, hogy a mértéktelen evés, ivás és vásárlás a depresszió és a szorongás reakciójaként jelentkezik".

(1966d Bd. V. 312. old.) A "homo consumens" "örök csecsemőként" fogad magába és fogyaszt el mindent: cigarettát, pálinkát, szexet, filmeket, utazásokat, művelődési javakat, könyveket, előadásokat és művészetet. Mindazt, amivel kapcsolatba lép, receptív úton szerzi meg. (u.o.)

Kizsákmányoló orientáció

Erre az orientációra is alapvetően az a beállítódás jellemző, hogy "minden jót kívülről érkezőnek tekint". E jellemtípus képviselői azt vallják, hogy "minden jó forrása az egyénen kívül helyezkedik el". (1947. Bd. II. 45. old.)

A receptív és a kizsákmányoló orientáció közötti különbséget Fromm abban jelöli meg, hogy "a kizsákmányoló ember nem vár arra, hogy valamit másoktól ajándékként kapjon meg, hanem erőszakkal vagy csellel szerzi meg azt". (u.o.) A kizsákmányoló jellemtípus alapvonásai: az agresszivitás, egocentrizmus, impulzív magabiztosság és aktív kezdeményezőkézség fakadnak ebből a törekvésből. (i.m. 75. old.)

Az emberi kapcsolatok területén a másokat kihasználó jellemtípus olyan személyekhez vonzódik, akiket másoktól elhódíthat. Az intellektuális és tudományos szférában ez a jellemtípus mint mások gondolatát kisajátító, plagizáló személy tűnik föl, noha az esetek többségében maga is képes lenne az alkotó gondolkodásra, de jellemorientációja inkább a gondolatok önkényes átvételére és ügyes átfogalmazással sajátjaként való feltüntetésére csábítja. Tárgyak és az áruk világában is annak van nagyobb ázsiója a kizsákmányoló jellemtípus szemében, amit másoktól mintegy zsákmányt elragadhat, és nem annak, amit maga hoz létre, alkot meg. Mivel a kizsákmányoló jellemtípus a "lopott gyümölcs a legédesebb" vagy a "vedd el, amire szükséged van" mottó értelmében má-

sok javainak megszerzésére és a másokhoz tartozó személyek meghódítására törekszik, ezért magatartásában - amint Fromm megfigyelése alapján leszögezi -, az ellenségesség és a hódító, csábító és erőszakos modor keveredik. A jellemorientáció lényegéből azonban a gyanakvás, irigység és féltékenység jellemzi ezt a jellemtípust. (i.m. 45, 75. old.)

A kizsákmányoló, agresszív jellemtípus történelmi alakjait Fromm a feudalizmus rablólovagjaiban és a szabadversenyes kapitalizmus könyörtelenül profithajhász tőkés vállalkozóiban látta. (i.m. 75. old.) A brutális hódítás és elnyomás racionalizáló fátylát pedig - amint Fromm megfogalmazza -, a természetjog és az evolúció elvének durva átértelmezése nyújthatta, amely szerint "az erősebb túléli a gyengébbeket, s a szeretet és becsület gyengeségnek számít". (u.o.)

Felhalmozó orientáció

A felhalmozó orientáció megkülönböztető sajátosságát Fromm abban látja, hogy az az előző orientációkkal szemben nem kifelé irányul. "A felhalmozó jellemtípus kevésbé bizik a kívülről származó újban; biztonságérzést az nyújt számára, ha valamit összegyűjthet és megőrizhet, s fenyegetésnek érzi azt, ha valamitől meg kell válnia". (i.m. 46. old.)

Mivel a felhalmozó jellemtípus létalapjának a felhalmozott javakat és a tulajdont tekinti, ezért a dolgokat és a személyeket a tulajdon és a birtoklás szemszögéből itéli

meg. Tartózkodik pl. az önzetlen, odaadó szeretettől, a megszerzett szeretetet és szerelmét is birtok tárgyként értékeli. A felhalmozásra és megőrzésre törekvő egyének abban a téves hitben próbálják változatlan rendben, tisztasággal és pontossággal megőrizni javaikat és szellemi értékeiket, hogy az ember csak bizonyos mennyiségű erővel, energiával és szellemi-lelki képességgel rendelkezik, s ez a mennyiség a felhasználás, alkalmazás során csökken és nem pótolható, ezért e típus képviselői görcsösen fukarkodnak pénzükkel, anyagi értékeikkel, érzéseikkel és gondolataikkal. A felhalmozott javakat és értékeket a külvilág állandóan veszélyezteti, amivel szemben a felhalmozó jellemtípus távolságtartó zárkózottsággal, óvatossággal, megfontoltsággal, szivóssággal, gyakorlatias gazdasági szemlélettel, rend- és tisztaság szeretettel, pontossággal védekezik. E jellemtípust megtestesítő személyek számára a legfőbb értéket a rend és a biztonság jelentik; cselekvési mottóként "csak semmi kísérlet" és "nincs semmi új a nap alatt" szállóigéket fogalmazzák meg. (i.m. 46-47, 76. old.)

A javak felhalmozására és megőrzésére törekvő jellemorientáció a tőkefelhalmozás korszakában, a XVIII. és XIX. században a polgárság egy részére volt jellemző Fromm szerint, akik számára a megszerzett javak, a vagyon és tulajdon személyiségük biztonságát és szimbólumát testesítette meg. A puritán erkölcsben a siker és a munka mint az erény bizonyítékai erkölcsileg biztonságérzéssel és az élet értelmével töltötték el a polgárság tagjait. (i.m. 55. old.)

A piacra orientált jellemtípus

(Marketing orientáció)

A megkülönböztetett jellemtípusok között a XX. században a piacra orientált típus a legáltalánosabb, ezért a nem-termék orientációk közül Fromm a "marketing orientációt" jellemzi a legrészletesebben és legmeggyőzőbben.

A piac általi orientáció lényegét és kialakulását Fromm a használati értékkel szemben a csereérték dominanciájában jelöli meg. Noha a csereérték jelentőségének növekedése magával az árutermelő piacgazdálkodás térhódításával egyidős, a marketing orientációt Fromm mégis csak a XX. századhoz köti; ehhez feltehetően az szolgál számára alapot, hogy korunkban a munkaerő piaci adás-vétele szembetűnően általánossá vált, hiszen – amint Fromm megjegyzi –, a jelenkorban már a szellemi foglalkozásuk is (alkalmazottak, üzletvezetők, orvosok, ügyvédek és művészek) áruként forgalmazzák tudásukat, képességüket és személyiségüket. (i.m. 48. old.) A "marketing orientáció tartalmát Fromm szerint alapvetően nem a használati érték jellemzi, hanem a kereslet-kinálat mechanizmusa, ami az árupiacról már a munkaerő piacra is áttért. A piacra orientált jellemtípus világhoz fűződő viszonyát a kalkulatív mérlegelés hatja át és határozza meg. A munkaerő a piacon dúló konkurenciában arra törekszik, hogy sikeresen elfogadtassa és értékesítse magát. E törekvés sikerességében szükséges, de nem elégséges alapként funkcionál a használati érték, az egyén képességei és szakmai tu-

dása. A konkrét értéket azonban a csereérték szabja meg. A munkaerő piacra lépő egyénnek keresetté, kelendővé kell tennie magát, mert "sikere túlnyomóan attól függ, hogy milyen csinos "csomagolásban" kínálja magát, s hogy mennyire szivélyes, szorgalmas, agresszív, megbízható, becsvágyó, s hogy milyen család áll mögötte, melyik klubhoz tartozik és hogy megfelelő ismerősei vannak-e". (u.o.) Ebben a folyamatban a piacra orientált egyén személyiségére mint értékesítendő áruva tekint. Önmagát mint személyiségének eladóját, személyiségét, mint árut éli át, s így önmagával eladói viszonyba kerül. Mivel a piacra orientált jellem típus, saját képességeit idegen áruként kezeli, ezért önmaga és képességei között nem alakul ki igazi egység: a képességek, személyes adottságok nem az önmegvalósításban játszanak szerepet, hanem az egyén sikeres érvényesülésében. A képességek önértéküket elveszítve csupán eszköz funkciót, mások által megítélt csereértéket jelentenek az egyén számára. Fromm leíró jellemzésében a marketing orientáció nem az individuum potenciális tulajdonságainak kifejlődését, kiteljesedését eredményezi, hiszen a piacra orientált beállítottság lényege éppen a magatartás jegyek állandó változtatása: "azokat a tulajdonságokat hívja elő magából, amelyek a legjobban értékesíthetők. Magatartásából hiányzik a domináns mag; a hiányt az elvárt tulajdonságokkal tölti be". (i.m. 53. old.) Az így megnyilvánuló tulajdonságokat Fromm lényegében már nem tekinti tulajdonságoknak, mert azok inkább "szerepalakítások, vagy egy-egy tulajdonság

látszata csupán, amelyet nyomban fölvált egy új tulajdonság, ha arra nagyobb a szükséglet". (u.o.)

Mivel a piacra orientált egyén tulajdonságait a szükséglet és a divat szerint forgatja, és önmagát a hullámzó piaci kereslet függvényében értékeli, ezért e típus azonoságtudata, önbecsülése igen ingadozó. Személyisége - azon igyekezetben, hogy "olyan legyen, mint amilyenek kívánják" -, szétesik az igényeknek, szerepeknek és elvárásoknak való sikeres megfelelésben. (i.m. 50. old.) A "marketing" orientációban az elszemélytelenedés általában nem merül föl veszélyként; ennek okát Fromm abban látja, hogy a piacra irányult magatartást befolyásoló értékek között az egyéniség, a különösség és egyszeriség felesleges teherként nem foglal el helyértéket. Ha a piac értékitéleteire figyelő egyénnek önmagától való elidegenedését mégis kísérné valamiféle lelki nyugtalanság, akkor ezt Fromm szerint a társadalmi presztizs, siker és az elért állás csillapítja el. (i.m. 50. old.)

A piacra orientált jellemtípus azonban nemcsak önmagát tekinti árunak, hanem másokat is, hiszen "ők sem önmagukat nyújtják, hanem csupán önmaguk egy értékesítendő részét. "Az emberek - állítja Fromm -, csak mennyiségileg, sikerük és vonzerejük nagyságában különböznek egymástól, és ettől függően válnak többé vagy kevésbé értékessé". (u.o.)

Ha az egyes személyek nem értékelik egymás személyiségét, akkor ebből és a tapasztalt tényekből arra következtet Fromm, hogy az interperszonális viszonyokat - még a szerel-

mi kapcsolatát is - a felszínesség és az idegenség szövi át.
"Az egyének nem személyiségük révén, hanem mint kicserélhető áruk lépnek egymással kapcsolatba". (i.m. 51. old.) A munkaerő piacon konkurrensként állnak egymással szemben, "mindenki magára van utalva, elnézésre nem számíthat, s folyton a kudarctól szorong".

A "marketing" jellem orientációban a gondolkodás és a tudásszerzés célracionális funkciót kap: ez a jellemtípus "a dolgok gyors megértésére törekszik, hogy az így nyert felismeréseket, ismereteket sikeresen alkalmazza". (u.o.) Mind a gondolkodás és mind a tudás bizonyos célok eszközeiként funkcionál - az alkalmazkodás folyamatában áruvé válnak (i.m. 52. old.), és az igazság és az ész pozitív készletései közben pedig figyelmen kívül rekednek, a felejtés "fátyla" borul rájuk. (u.o.)

A piacra orientált jellemtípus legfőbb hiányosságát egyéniségének eltékozlásában, állhatatlanságában, opportunizmusában és alapértékekkel szembeni vakságában látja Fromm, de ugyanakkor a piaci verseny szoritásában, a presztizsküzdőlemben a sikeres talponmaradást pozitív tulajdonságok (cél tudatosság, rugalmasság, újra való hajlam, alkalmazkodó képesség, nyitottság, tudásszomj, serénység (i.m. 76. old.) kialakulása kíséri együtt.

Kérdésként vehető fel Fromm-nak, hogy a szerepek és tulajdonságok állandó újra formázása közben beszélhetünk-e alkotó folyamatról. Fromm csak tagadóan válaszolhat, mert úgy ítéli meg, hogy a piacra orientált jellemtípus nem ön-

magát valósítja meg, nem önmagát alkotja meg, hanem a piac elvárásához igyekszik tökéletesen hozzáigazítani személyiségét. Ezért ezt a magatartást Fromm a szüntelen tevékenykedés ellenére sem sorolja az alkotó magatartás-orientációkhoz.

Nekrofil-destruktív orientáció

Fromm alkotó tevékenységének végén két munkájában, Az emberi lélekben (The Heart of Man 1964) és különösen Az emberi destruktivitás anatómiájában a fenti orientációkat a nekrofil-destruktív orientációval egészíti ki, amelyen nem szexuális pervenziót ért, hanem olyan beállítódást, ami az élővel szemben az élettelen, az alkotás helyett a rombolás t részesíti előnyben. A kategória megalkotásához Frommnak Freud halál és életösztön felfogása (1973. Bd. VII. 301. old.), Miguel de Unamuno, spanyol filozófusnak a fasizmus veszélyes életet és a halált dicsőítő ("es lebe der Tod") nézetével folytatott vitája (i.m. 300. old.) és saját klinikai és társadalmi tapasztalata: a két világháború vérzivatarai, a fasizmus borzalmi és zsidó üldözései nyújtottak általánosítható elméleti és gyakorlati támpontot. (i.m. VII. 315-317. old.)

A nekrofil-destruktív jellemtípus a tárgyakat elsajátító, asszimilációs folyamatban a jelenségek közül az élettelen, a korhadó, pusztuló és elpusztult objektumokhoz vonzódik, kizárólag az érdekli, ami tisztán mechanikus. A

nekrofil-destruktív orientáció olyan irányultság, amely az élő összefüggés erőszakos szétszakítására, az élő élettelen- né változtatására törekszik. (i.m. 301. old.) A nekrofil egyén számára a születő-fejlődő folyamatok nem testesítnek meg értéket, ezért figyelme és érzései a múlt élettelen, holt, dolgoszerűvé merevedett jelenségeihez kötődik; a múlt fontosabbá válik számára mint a jelen és jövő. A nekrofil jellem típusra az az általános törekvés jellemző - állapítja meg Fromm -, hogy "minden előfolyamatot, érzést és gondolatot dologgá igyekszik változtatni. Csak az emlék, s nem az átélt élmény, csak a birtoklás és nem a létezés számít neki. Az objektumokkal (pl. egy szál élővirággal vagy egy másik személlyel) csak úgy tud viszonyt kialakítani, ha rendelkezik fölöttük, ha tulajdonának tekintheti őket. Tulajdonságát fenyegető veszélyt önmaga veszélyeztetéseként fogja föl. Ha elveszti tulajdonát, akkor a világhoz fűződő viszonya oldódott el". (1964. Bd. II. 182. old.) Ezt elkerülendő, válik fontossá a nekrofil-destruktív jellem típus számára a hatalom birtoklása, az erőszak alkalmazásának lehetősége. A hatalom, a "törvény és rend" révén hiszi a nekrofil számára hajló személy, hogy uralkodhat élőkn és holtakon, s ellene szegülhet az élet kiszámíthatatlan bizonytalanságainak. Mivel azonban "az élet soha sem nyújt teljes bizonyosságot, soha sem teljesen kiszámítható és soha sem vonhatjuk teljesen ellenőrzésünk alá, ezért az ellenőrizhetőség érdekében, az élő folyamatot élettelené kell változtatni, ugyanis a halál az egyetlen biztos dolog az életben" (i.m. 183.



old.) Indulatainak pusztító örvényében és a külső körülmények destruktív ösztönzésére (háboru, militarizmus) keriti hatalmába a destruktivításra-nekrofiliaira hajló egyént a patológikus koresetté torzuló, devianciába torkolló destruktív vágy. A XX. század (II. világháboru után) embere, akit Fromm az iparositás és kibernetizáció antropológiai következményeként "homo mechanicus, kyberneticus"-nak és "monocerebrálisnak" nevez, azonban nem az erőszakos, öncélú pusztítás, a durva uralom révén igyekszik kizárni az élet, az előfolyamatok kiszámíthatatlanságát, spontaneitását, és igyekszik az élet magabiztos ura lenni. A mindent megismertté változtatás igénye és a dolgok-viszonyok mechanikus kezelhetősége képezik számára az uralom feltételének lehetőségét és valóságát. Az instrumentális ész és a technika "sikeres, haladó" alkalmazkodásának - ahogy Fromm konstatálja -, maga az ember és környezet is áldozatává válhat, illetve válik: a termelés, az aktív tevékenység akarattalanul is együttjár pusztítással, fokozatosan szétroncsolja a természet sokszínűségét, ökológiai egyensúlyának szükségszerű és páratlan szépségét, az emberi élet érzelem gazdagságát és meghitt bensőségességét. "Szükségképpen arra a következtetésre jutunk - mondja Fromm, hogy "a totális gépesítetttség élettelen világa a pusztuló és holtta dermedt világnak csak egy másik formája (1973. Bd. VII. 319. old.)... A monocerebrális, intellektuális beállítódás az affektív reakcióképesség hiányát szüli. Az emberi érzések inkább kihaltak, mint elfojtottak mondhatók. Amennyiben mégis életjelt adnak magukról, ak-

kor nyers formában: a mások fölé kerekedés érzelmi motivumaként, a rombolás kísérő jelenségeként, vagy a szexualitás, a sebesség és a zaj által kiváltott izgalmi érzésként tör felszínre" (i.m. 319-320. old.), "a homo mechanicus mérgezi a levegőt, vizet, talajt, az állatvilágot - és önmagát. Mind ezt olyan mértékben teszi, hogy kétségessé vált, hogy néhány száz év múlva még lakható marad-e a föld". (u.o.)

Fromm rámutat arra, hogy a destruktivitás és a nekrofilia potenciális lehetősége és valósága bennerejlik a marketing orientáció eldologiasító tendenciájában. Azáltal ugyanis, hogy a piacra orientált jellemtípus - amint erre már utaltunk -, piaci áruvá fokozza le és árusítja ki egyéni képességeit, tudását, érzéseit, eredetiségét, különös és élő varázsát számolja föl, "hamvasztja" mérhető dologgá, csereértékké. (i.m. 317. old.)

A nekrofil destruktivitás másik jelenkori és ugyancsak közvetett bizonyítékát Fromm a nukleáris fegyverkezésben és olyan abszurd stratégiai számításokban látja, "amelyek - amint erről pl. Herman Kahn "On Thermonuclear War (1960) könyve beszédesen tanuskodik -, azt mérlegelik, hogy vajon az atomháborút 50 millió személy feláldozásával érdemes-e megvívni". (i.m. 318. old.) Ilyen ordítóan antihumánus számításokat csak olyan egyének végezhetnek el, és olyan társadalmi jellem enged meg - következtet Fromm, "akik azért nem riadnak vissza a teljes megsemmisítéstől, mert nem szeretik az életet".

A nekrofil-destruktív orientáció jellembeli forrását

és egzisztenciális alapját Fromm az egyén azon transzszendens, törekvéséből származtatja, hogy az a lét banális, közönséges formáit (i.m. 8. old.) és a belésszuggert, de már elhaszná-
lódott-ellaposodott értékeket kívánja meghaladni. (i.m. 242. old.) Az alkotó-értékteremtő útkeresésben (i.m. 9. old.) so-
kan útát tévesztenek, s ha a tenniakarás nem fejeződik ki és nem fejeződik az életet igenlő alkotásban, akkor az végülis - ha a külső büntetés és szégyen ettől nem rettent vissza -, pusztításba (bünözés) és önpusztításba (narkotikumok fogyasztása, alkoholizmus) csapódik le. A destruktivitás így önmaga ellen fordul, önmagára emel kezét.

Mivel az eldologiasítás folyamatát, az öncélú gépesítés a kibernetizáció és a robotok alkalmazásának túlhajtását Fromm a nekrofil orientáció megnyilvánulásai között szerepelteti, így - az orientáció lényegével ugyan nem egyezően - túl szélesre bővíti a nekrofil-destruktív orientáció terjedelmi körét. Az orientáció terjedelmi túlméretezettsége ellenére is azonban joggal figyelmeztethet megrázó erővel e jellemtípusban rejlő potenciális és valószínű veszélyekre: "A destruktivitás és az erőszakosság az egyetlen igazi perverzión. Megértése nem azt jelenti, hogy felmentést adunk rá, de amíg nem értjük meg, és nem tudjuk, hogy milyen tényezők erősítik, addig nem is vagyunk képesek visszaszorítani". (i.m. 9. old.)

B.) Produktív orientáció

A nem-produktív orientációk leírásánál Fromm túlnyomóan történeti és jelenkori jellem megnyilvánulások rekonstrukciójára támaszkodhatott; a produktív jellemtípus tartalmát részben a nem-produktív jellemtípusok kritikai meghaladásával összegezhetné Fromm, ehelyett azonban inkább azt hangsúlyozza, hogy a produktív jellemorientáció azért is ideáltípusnak nevezhető, mert "az az emberi fejlődés célját és a humanista etika eszményét testesíti meg". (1948. Bd. II. 56. old.) A produktív jellemtípus kategóriájának jelentősége nemcsak abban rejlik Fromm szerint, hogy az valamenyny jellemorientáció megítélésénél zsinormértékűl szolgálhat, hanem abban is, hogy a társadalmi folyamatok és intézmények pozitív átalakításánál is értékelő kritériumnak bizonyulhat. (u.o.)

Ahogy a többi jellemtípus körvonalazásánál is Freud jellemtípusai nyújtanak mintavételi forrást Fromm számára, úgy a produktív jellemorientáció megfogalmazásánál is elméleti segédanyagot kínál Freud jellemtana. A genitális jellem freudi jellemzését ugyan túl általánosnak tekinti Fromm, de mint a szexuálisan és társadalmilag fejlett és normális magatartás mintája mégis elméleti kiindulópontot jelent számára. (i.m. 56. old.)

A produktivitás kategóriájának tartalmi előzménye Frommnál a spontán aktivitás fogalma volt. A Menekülés a szabadság elöl c. művében Fromm a "sponte" latin szótó jelentésé-

re is hivatkozva, spontán tevékenységen (spontaneous activity= spontanes Tätigsein) az egyén szabad aktivitását érti: "Tevékenységen illetve aktivitáson nem azt értjük, hogy valaki valamit tesz, hanem az inkább olyan alkotó tevékenység, amely mind az érzelmi, értelmi, érzéki és akartí szférában egyaránt kifejeződik. A spontaneitás feltétele abban rejlik, hogy az egyén személyiségét egységes egésznek fogja föl, és az értelmi és érzelmi szétszakitottságot felszámolja". (i.m. I. 368. old.)

A spontán tevékenység lényegét már itt is az alkotó tevékenység jelenti, de a spontaneitás és a szabadság összefüggésének túl szorosra huzása magában rejti a spontán tevékenység és az alkotó magatartás szétválásának lehetőségét, ezért későbbi munkáiban (30) Fromm a spontán tevékenység helyett már következetesen alkotó tevékenységről beszél. A fogalom továbbfejlesztésében, filozófiai általánosításában Fromm Marxnak az elidegenült munkáról szóló fejtegetésére támaszkodik. (1961. Bd. V. 368-376. old.) A nem elidegenült munka az alkotó tevékenység szinonimájává válik számára. Az ember lényegi sajátosságai között a termelés és a produktivitás elválaszthatatlanul összetartozik Fromm fel fogásában is: "az ember nemcsak értelmes és társas lény - állítja Fromm, hanem termelő lény... nemcsak képes a termelésre, hanem termelnie is kell ahhoz, hogy egyáltalán megélhessen". (1947. Bd. II. 57. old. kiemelés Frommtól) Noha az anyagi termelő tevékenység a produktivitás leggyakoribb lehetőségét mutatja, mégsem merül ki Fromm számára a produk-

tív orientáció a munkavégzés alkotó tartalmában, mert "az olyan alapvető attitűd, viszonyulási forma (Kiemelés Frommtól), amely az emberi létezés valamennyi területén megnyilvánul. Más egyénekkal, önmagunkkal és a világ tárgyaival szembeni sajátos szellemi, érzelmi és szenzorikus reagálási módot testesíti meg". (u.o.)

A produktív orientáció mint általános attitűd terjedelmi körét Fromm a kategóriával nem teljesen vagy csak részlegesen azonos megnyilvánulások megjelölésével illetve kizárásával próbálja pontosabbá tenni. Az alkotó tevékenység nemcsak a művészi kreativitás sajátossága, mivel "mindenki képes az alkotó átélésre, látásra, érzésre és gondolkodásra, még akkor is, ha nincs tehetsége ahhoz, hogy valami láthatót vagy közölhetőt alkosson. A produktivitás olyan attitűd, amelyre minden ember képes, amennyiben szellemileg vagy lelkileg nem nyomorodott el". (u.o.)

A terminológiai egyértelműség érdekében fontosnak tartja Fromm a produktivitás és az aktivitás tartalmának fogalmi tisztázását. A köznyelv egyrészt összemossa, másrészt szigorúan elválasztja egymástól a két fogalmat. Amennyiben az aktivitás önálló, szabad és alkotó tevékenység, akkor a produktivitás és az aktivitás azonos egymással, de az akut vagy krónikus, tudatos vagy tudattalan szorongás által kiváltott reakciók, vagy az autokratikus vagy névtelen hatalmak (közvélemény, viselkedés minták, józan ész) és irracionális szenvedélyek (zsarnokság, irigység, féltékenység, mazochizmus) hatására történő kényszer vagy automatikus cselekvése-

ket Fromm kizárja a produktív tevékenység válfajai közül, bármennyire is tevékeny foglalatosságot, a sürgés-forgás dinamizmusát és feszítő tettekkésztségét mutatják föl. Az ilyen jellegű cselekvések "nem szabad és nem értelmes tevékenységek; ellentétben állnak az emberi ésszel és az ember igazi érdekeivel. Az az ember, aki rabja irracionális szenvedélyeinek, az önmagát ismétli, magatartása egyre inkább megmerevedik, sztereotippá válik. Aktiv ugyan, de mégsem produktív". (i.m. 58-59. old.)

"A produktivitás végülis - mint Fromm leszögezi - az ember saját lehetőségeinek, képességeinek realizálását és használatát" (i.m. 59. old.) jelenti, olyan folyamat, amelyben az ember önmagát cselekvő személyként, és képességeinek hordozójaként éli meg, amelyekkel harmónikus viszonyt alakít ki, és amelyek nem idegenek számára és azok nem maradnak rejtve előtte". (i.m. 57. old.) Az alkotó tevékenység során megítélése szerint az egyéni képességek nem az uralom eszközeiként funkcionálnak, hanem a valamivé válás hatalmát nyújtják: "az ember azon képessége, hogy tulajdonságait alkotóan használja, az ember erejét képezi, tehetetlensége pedig abból származik, hogy nem képes tulajdonságait realizálni... az erő az élethez kötődik. Az uralomgyakorlás eredete a tehetetlenségben gyökerezik, és azt erősíti tovább, mert ha egy egyén egy másik személyt szolgáltatások nyújtására kényszerít, akkor ezáltal tovább csökken a produktivitásra való egyéni hajlama". (i.m. 59. old.)

A produktivitás problémájából és fogalmából bontja ki

Fromm az asszimiláció folyamatában megvalósuló produktív orientáció tartalmát. A produktivitás szemszögéből a világhoz fűződő viszony két útját vázolja föl Fromm: a világ reproduktív birtokbavételét Fromm a valóság pontos, fényképszerű rögzítéséhez hasonlítja; a generatív utat a valóság olyan megtapasztalásának jelöli, amely során az egyén szellemi és érzelmi képességeinek spontán tevékenysége révén a valóságot életszerűen ragadja meg és azt újra alkotja. (u.o.)

E két tapasztalati módnak a megismerés két logika szintje és eljárása (intelligencia és ész, intelligence and reason) felel meg Fromm szerint. Az intelligencia nem jelent mást mint, hogy a dolgokat úgy vesszük, ahogy azok vannak; az intelligencia a gyakorlati célok eszközeként funkcionál, és arra irányul, hogy a dolgok megismerésével azok kezelését, birtokbavételét megkönnyítse. Az ész ezzel szemben megértésre törekszik; azt próbálja feltárni, ami a felszín alatt rejlik, a valóság magját, lényegét. Az ész működésére perspektivikus jelleg jellemző, ami azt jelenti, hogy az összes elképzelhető perspektívát és dimenziót megragadja, s nem reked meg csak a gyakorlatilag fontos mozzanatoknál. Az ész a "viszonyteremtést" és önmagunk érzékelését feltételezi. (i.m. 68. old.)

A tapasztalás reproduktív és generatív útja általában egyaránt jellemzi az egyén valóságmegragadását és világhoz fűződő viszonyát, de a két produktív mód egyensúlya megbilleglenhet, s a viszony egyik pólusa visszaszorulhat, s így a másik dominánssá válhat. A generatív tapasztalás hiánya jel-

lemző pl. Fromm szerint a "tökéletes realistára, aki a jelenségeket úgy ismeri meg, ahogy azok vannak... de nem képes belső átéléssel azok új, tapasztalati megformálására. Mindazt, ami a felszínen mutatkozik meg, azt felismeri, de nem képes a lényegig eljutni; semmi olyat nem tud elképzelni, ami még nem vált nyilvánvalóvá, látja a részt - a fákat -, de az egészt - az erdőt - már nem. A realitás számára csupán azon dolgok összege, amelyek már megvalósultak. A realista beállítottság esetén sem hiányzik a képzelőerő, de az számító jellegű, mert csupán az ismert és létező tényezők összegzéséből következtet a jövő hatásokra". (1947. Bd. II. 60. old.) Ha azonban a reprodukív tapasztalás, a valóság tárgyszerű számbavétele hiányzik, vagy ha azt a szubjektív, belülről motivált viszony eltorzítja, akkor az egyén végülis bezáródik a "tisztá imagináció" és "saját hallucinációinak" világába. Az ilyen pszichotikus egyénre Fromm szerint a következő magatartás jellemző: saját, benső világában él; a mások által tapasztalt és elfogadott valóságos tényezők számára nem valóságosak; a tárgyszerű valóság helyére belső valóságát állítja; a külső világot csak benső világának szimbólumaként, tükröződéseként fogja föl. (u.o.)

A produktív orientáció a tapasztalás és a világhoz való viszony kétféle módjának egyensúlya, harmónikus viszonya, egymás dinamikus és kölcsönös kiegészítése, de - mint Fromm kihangsúlyozza - "nem a két képesség összege vagy kombinációja, hanem valami új, ami a kettő kölcsönhatásából jön létre". (u.o.) A produktivitás a normális, egészséges ember

ismertetőjegyévé válik Frommnál, akinek a világhoz fűződő viszonyára az jellemző, hogy a világot úgy fogja föl, ahogy az létezik, de ugyanakkor egyéni képességei révén élettelivé és gazdaggá teszi azt. (i.m. 61. old.)

A produktív orientáció mint a tapasztalás két módjának dialektikus egysége révén Fromm a klasszikus német filozófia, a marxizmus és a zen-buddhizmus azon bölcséleti tradícióját követi, amely a valóság objektumra és szubjektumra való szétszakitottságának, az egyén és világ meghasonlottságának elméleti illetve gyakorlati, értelmi illetve érzelmi feloldására törekedett.

A produktív gondolkodás során Fromm az objektum és szubjektum egységét a következő érvekkel támasztja alá: "a szubjektum nem közömbösen viszonyul az objektumhoz. Az objektum hat a szubjektumra, és a szubjektum foglalkozik vele. Az objektumot nem valamiféle holt dolognak fogjuk föl, saját életétől és önmagunktól elszakítva... ellenkezőleg a szubjektum érdeklődést mutat az objektum iránt, s minél szorosabb az érdeklődés köteléke, annál termékenyebb a gondolkodás. A szubjektum és objektum ezen viszonya ösztönző erőforrás a gondolkodás számára. Valamely személy vagy bármely más jelenség amiatt válhat a gondolkodás objektumává, mert az az érdeklődés tárgya, és mert az az egyéni élet és az emberi egzisztencia számára jelentős". (i.m. 68. old.)

Az alkotó gondolkodáson kívül - amint erre majd a szocializációs folyamat orientációs formáinál kitérünk - az alkotó szeretet is az objektum és szubjektum egységét nyújt-

hatja.

Miután Fromm a produktivitás lényegét mint a világhoz való viszony sajátos módját körülírta, azt a kérdést fogalmazza meg, hogy milyen eredmények is köszönhetők az alkotó jellemtípus tevékenységének. A produktivitás eredményeként anyagi javak, művészi alkotások és gondolatrendszernek jönnek létre, de a produktivitás legfontosabb tárgyának és eredményének Fromm mégis magát az embert tartja, mert "az ember élete, a fogamzástól a halálig nem más mint lehetőségeinek és képességeinek megszületése. Amíg a fizikai növekedés kedvező feltételek esetén magától végbe megy, az egyén szellemi és lelki fejlődése nem következik be automatikusan. Az ember emocionális és intellektuális lehetőségeinek valamint egyéniségének kifejlődéséhez alkotó tevékenységre van szükség". (i.m. 61. old.)

A világhoz fűződő alkotó viszony tehát Frommnál az egyénnek önmagához, más egyénekhez való viszonyát is magában foglalja, és az individuációs és szocializációs folyamat lényeges tényezőjét alkotja.

Szocializációs folyamat orientációs formái

Nem-produktív orientációk

A szocializációs folyamat orientációinak bemutatásánál is - mint általában Fromm valamennyi kategóriájánál - figyelmet kell fordítanunk arra, hogy a nem-produktív ori-



orientációk első jellemzése óta (Menekülés a szabadság elől; Escape from Freedom, 1941) az egyes orientációk tartalmát újra és újra kiegészítette és továbbárnyalta.(31) A szocializációs folyamatban megnyilvánuló jellemtípusok tartalmi gazdagodásuk ellenére is azonban alapvetően az eredeti orientációs típusokhoz kapcsolódnak. A nem-produktív interperszonális viszony két alapváltozatát különbözteti meg Fromm:

1. szimbólikus-autoritárius formát, amelyet a mazochista és sadista alváltozatokra bontja;
2. visszahuzódó-távolságtartó formát, amelyet Fromm a konformista, nekrofil-destruktív és narcisztikus orientációkra tagolja.

Szimbólikus viszonyon Fromm a Menekülés a szabadság elől c. művében (1941. Bd. I. 310. old.) "valamely egyénnek más egyénnel vagy valamely külső hatalommal történő olyan egyesülését érti, amely során mindkét fél elveszti egyéni integritását (és szabadságát, 1959b Bd. IX. 332. old.), s teljesen függővé válik a másik személytől (az egyik személy a másiktól él). (u.o.) A sadistának éppúgy szüksége van a másakra, mint a mazochistának". (1941. Bd. I. 310. old.) Az interperszonális szükséglet mindkét jellemtípusnál ugyanabból a forrásból ered: egyrészt az egyén számára elviselhetetlen az elkülönültség, a tartós magányra kárhordtatottság, s ezért igényli a másik személy "közelségét", másrészt az egyén nem képes egyéni szabadságát, autonómiáját önmagára támaszkodva, egyéniségének önmegvaló-

sitó kiteljesedéséhez felhasználni. A szükséglet kielégítés módjai, a szabadságtól való menekülés pályáivei, a "menekülés mechanizmusai" azonban már ellentétes jellegűek, és ez az eltérő irányultság alkotja a szado-machizmus tartalmát.

Mazochista orientáció

A nem-szexuális, hanem erkölcsi értelemben felfogott mazochista orientáció lényegét Fromm az alkotó, a szabadságot valamivé, egyéniség formálóvá változtatástól való elfordulásban látja. A mazochista viszonyra Fromm a passzív ráhagyatkozást és az alávetettségre törekvést tartja jellemzőnek. Kisebbrendűségi érzésének, személyes tehetetlenségének és jelentéktelenségének valóságos vagy kényszerképzetétől hajtva a mazochizmusra hajló egyén görcsösen ragaszkodik egy olyan személyhez, aki őt vezetni, irányítani és oltalmazni képes, s aki nélkül hite szerint élni sem képes: "A mazochista az elszigeteltség és elkülönültség kibírhatatlan érzése elől úgy menekül, hogy részévé és birtokává teszi magát egy másik személynek, aki irányítja, vezeti, védelmezi őt". (1984. Bd. 29-30. old.) Az alávetettségre való törekvést Fromm az önállóságra vágyódás és a tehetetlenség érzése közötti ide-odahányódásból fakadó pszichikai feszültségből vezeti le (1944. Bd. I. 306. old.), amelyből a mazochista beállítódású jellemtípus egyéniséggé válásának és szabadságának feladásával próbál kiutat találni. (i.m. 308. old.)

A mazochista egyén szabadságáról egy nálánál erőteljesebb, hatalmasabb személy vagy intézmény javára mond le, e hatalmakat valamely autokratikus személy, isten, nemzet,

lelkiismeret vagy valamiféle pszichikai kényszerhelyzet testesíthetik meg számára. A feladott szabadságért cserében biztonságot és védettséget remél: "azáltal, hogy egy olyan hatalom részévé válunk, akit rendíthetetlenül erősnek, örökhatalmúnak és csodálatra méltónak érzünk, mi magunk is részesévé leszünk hatalmának és dicsőségének. Egyéniségéről és mindarról lemond, ami erőt és büszkeséget nyújtana számára, elveszti egyéni integritását és szabadságát, de ezért a hatalomban való részvétel révén új biztonság és büszkeség kárpótolja". (u.o.) E folyamat paradox tartalmát még élesebben világítja meg Fromm "A szeretet művészete" c. művében. "Akinak az ember aláveti magát, annak a hatalma felduzzad, legyen az ember vagy isten; ő minden, én semmi, kivéve amennyiben az ő része vagyok. Mint rész, része vagyok a nagyságnak, a hatalomnak, a bizonyosságnak. A mazochistának nem kell döntenie nem kell kockázatot vállalnia; soha sincs egyedül - viszont nem független; nincs integritása; még nem született meg egészen". (i.m. 30. old.)

Szadista orientáció

A szadista orientációt Fromm a szimbiotikus viszony aktív formájának nevezi, amelynek tartalmát "valamely élőlény, állat, gyermek, férfi vagy nő feletti abszolút és korlátlan uralomra törekvés szenvedélye alkotja". (1973.

Bd. VII. 262. old.)

A mazochista és szadista orientáció közötti különbséget Fromm abban látja, hogy "amíg a szadista parancsol, kizsigerel, gyötör, megaláz, addig a mazochista engedelmeskedik, kizsigereltetik, gyötrődik, megalázkodik". (1984. Bd. 31. old.) A két viszonyt az összeolvadás tartalmi azonossága és eredete fűzi össze: mindkét esetben az egyesülés egyéni integritás és függetlenség nélkül, és annak megőrzése nélkül megy végbe. Mindkét orientációnál az egyéni lét-korlátok meghaladásának torz kísérletéről és félresiklásáról van szó: a mazochistával ellentétben, "a szadista úgy akar elmenekülni magányosság érzése elől, hogy egy másik személyt önmaga részévé és birtokává tesz. Megnöveli és felfokozza magát a másik, őt imádó személy bekebelezésével". (i.m. 30. old.)

A szadizmus és a mazochizmus alapvetően, "a vitális impotencia" helyzetének két különböző aspektusát testesítik meg: "mind a szadista és a mazochista lényét egy másik személlyel akarja teljessé tenni. A szadista kiegészíti magát a másik egyénnel, a mazochista önmagával pedig a másik személyt egészíti ki. Mindketten azért törekszenek szimbiotikus viszonyra, mert létük centrumát nem önmagukban találják". (1973. Bd. VII. 265. old.)

A szimbiotikus viszonyban kifejeződő függőség alapján Fromm a szadista orientáció három formáját különbözteti meg. A függőség legenyhébb szintje az, amikor a korlátlan és abszolút hatalom birtokában az egyén "csupán" eszközként használja fel és ki a másik személyt. A függőségi "lánc"

súlyosabb válfaja a másik egyén kihasználása, kizsákmányolása és kiszipolyozása; a szadizmus leggyötrőbb megnyilvánulása a másik személynek vagy személyeknek okozott szenvedés, amelyet Fromm nemcsak testi, hanem lelki-szellemi fájdalomként is értelmez: "a fájdalomkeltés célja mások tényleges megsértése, megalázása, zavarba hozása illetve kínos, megalázó szituációba való keverése". (1941. Bd. I. 309. old.) Mivel a szadista magatartás társadalmilag veszélyes, a társadalmat az erősek és gyengék merev hierarchiájává és álló háborujává változtatná, és mivel az emberi kapcsolatok kölcsönös szivélyességét zárná ki, s mivel nyílt, leplezetlen, öncélú (perverz) felszínre törése általában határozott elutasításra számíthat, ezért a szadista jellem-típus racionális érvekkel igyekszik antihumánus törekvéseit elleplezni és elfogadtatni, s így azok - a mazochizmustól eltérően - többnyire tudatossá is válnak. A szadista egyén pl. a szeretet nevében, a másik javának állítólagos előmozdítása érdekében vagy az elszenvedett bosszu "jogos" megtorlása révén érzi természetesnek a másik egyén feletti rendelkezés jogát: "parancsolok neked, mert tudom, hogy mi jó számodra". (1947. Bd. II. 71. old.) Szépirodalmi példákra hivatkozva (32) állapítja meg Fromm, hogy a "jóindulatu" szadista valóban óhajthatja azt, hogy áldozata gazdag, sikeres és elismert legyen, de alapbeállítottságából adódóan a másik személy szabadságára és függetlenségére törekvését minden áron meg akarja akadályozni, hiszen ha a másik egyén önálló egyéniséggé válik, akkor szükségképpen az uralmat

gyakorló személy válna feleslegessé.(i.m. II. 72. old.) A szadista orientáció zsákutcába juttatja az egyesülés vágyát, vakvágányra tereli az emberi kapcsolatokat és az elviselhetetlenségig feszíti "a sem veled, sem nélküled" poklát, amelybe a destruktivitás elemei is beleszövődhetnek. Fontosnak tartja Fromm a szadista és destruktív-nekrofil orientáció közötti különbség megjelölését: "a szadizmus nem azonos a destruktivitással, még ha abban jelentős szerepet is játszik. A destruktív személy objektumát (a másik személy is tárgyként funkcionál számára, kiegészítés K. J.) tönkretakarja tenni, meg akar tőle szabadulni. A szadista ezzel szemben objektuma feletti uralomra törekszik, s ezért veszteséggént éli át annak elvesztését". (1941. Bd. I. 310.old.)

A Munkások és alkalmazottak a Harmadik Birodalom előestéjén és a Menekülés a szabadság elől (1941. Bd. I. 313-322, 346. old.) c. műveiben hangsúlyosan utal Fromm arra, hogy a szado-mazochista jellemtípus - vagy ahogy Fromm egy jellemző gyűjtő fogalommal nevezi -, autoritárius személyiség társadalmi jellemként elősegítheti és megalapozhatja az autoritárius, totalitárius és fasiszta uralmi rendszereket, illetve egyén és társadalom kölcsönhatásaként ezen uralmi formák a szado-mazochizmus rejtett és elfojtott törekvéseit "szabadítják" fel. Az autoritárius beállítódás, a szado-mazochista orientáció két pólusát egyidejűleg alkotja a hatalmasabb személyekkel, erőkkal és intézményekkel szembeni alávetettségre (mazochizmus) és a mások (gyengébbek, kiszolgáltatottak, elesettek) feletti uralomra (szadizmus)

törekvés. Mindkét irányulás Fromm szerint egy sajátos pszichikai szükséglet kielégítésére alkalmas: az alávetettségben, a hatalommal való telítődésben egyrészt enyhül a szorongás és félelem; az uralom gyakorlása, a hatalomból való részesedés pedig a hatalom és dicsőségérzettel tölti el az egyént.

Visszahuzódó-távolságtartó orientáció

A szimbiotikus egyesülésben az egyén szabadságának és integritásának feladása árán kerekedik önnön tehetetlensége és egyéni korlátozottsága fölé. A világgal szembeni kiszolgáltatottság és gyengeség feloldásának másik lehetséges - nem-alkotó - utját a szimbiotikus viszonyal ellentétben Fromm a világtól visszahuzódó, indifferens orientációban látja. A világra és a többi emberre közömbösen reagáló egyén annak az illúzióknak adja át magát, hogy - amint Fromm írja - "ha az ember teljesen visszavonul a világtól, akkor ezáltal a világ is elveszti számára fenyegető jellegét...". (1944. Bd. I. 325. old.) Az önmagunkhoz fordulást és a világtól való távolságtartást bizonyos mértékig Fromm is szükségesnek tartja önmagunk megismeréséhez, a jelenségek és gondolatok lényegének feltárásához és egyéni tartásunk kialakításához. (1947. Bd. II. 72. old.) Az indifferens beállítottságban azonban dominánssá és negatívvá válik a visszahuzódás és elzárkózás. Az önmagába zárkózás és egyéni felfuvalkodottság következményeként az emberi kapcsola-

tokat a közömbösség, hidegség és fölényesség járja át, amelyet a modern korban a tisztesség játékszabályainak derekas betartása és a felszínes szivélyesség fátyla rejti el a futó pillantás elől.

A távolságtartásra törekvő, másokkal szemben közömböséget mutató orientáció sajátos megnyilvánulásának tekinti Fromm a narcisztikus beállítódást, amely ha domináns pszichikai erőként jellemzi az egyént, akkor "az ember a külső valósággal minden kapcsolatot felszámol, és a világ helyére saját személyét helyezi; ő maga válik - istenné és világgá -, önmaga teljesen elegendő számára". (1964. Bd. II. 202. old.) A narcizmus szélsőséges esetben töri ennyire radikálisan ketté az egyén és világ viszonyát, s sodorja pszichotikus állapotba az egyént.

Freud narcizmus felfogására támaszkodva (i.m. 199-201. old.; 1973. Bd. VII. 189-190. old.), a narcizmus általános tartalmát Fromm a szekunder narcisztikus beállítódással azonosítja, amelyből meghatározó vonásként hiányzik a világ jelenségei és a mások iránti érdeklődés, nyitottság és szeretet, mert a világhoz fordulás természetes folyamata megtörik, s újra visszakanyarodik az én-központúsághoz: "a narcizmust olyan élményállapotként (Erlebnis-zustand, vagy más fordításban Zustand der Erfahrung= tapasztalásállapotként) definiálhatjuk - írja Fromm, amelyben az egyén csak önmagát, saját testét, saját szükségleteit, saját érzéseit, saját gondolatait éli át valóságosan, s minden mást, ami nem tartozik személyéhez, s nem szükségleteinek tárgya, az

érdektelen és nem igazán valóságos számára, s csak értelmi-
leg szerez róla tudomást, érzelmileg súlytalannak és szin-
telennek számít számára". (1973. Bd. VII. 180. old.) A
narcisztikus egyén a valóságot nem képes objektíven felfog-
ni; megállapításai szubjektívek és egyéni előítélettel ter-
hesek (1964. Bd. II. 208. old.), s ha reagál környezetére,
akkor azt csak gondolati és érzelmi beállítódása határozza
meg. (1955a Bd. IV. 29-30. old.) Az objektivitás hiánya
alapján tesz is különbséget Fromm a narcizmus és az egoiz-
mus között: "... a szélsőségesen egoista nem feltétlen szél-
sőségesen narcisztikus; az önzés nem feltétlen jelent vak-
ságot az objektív valósággal szemben". (1964. Bd. II. 205.
old.)

Mivel a narcisztikus és narcizmusra hajló személy nem
áll közvetlen viszonyban környezetével, s világhoz fűződő
viszonyát az öntetszés, a túlzott önértékelés torzítja el,
ezért természetesnek találja Fromm, hogy a narcisztikus be-
állítódású egyén valójában magányosnak érzi magát és a szo-
rongás gyötri, amelyet narcisztikus öntetszelgéssel, imponá-
ló magabiztosság színlelésével és az önáltatás-önigazolás
sajátos logikájával próbál "számüzni": "ha számára ő saját
maga jelenti a világot, akkor a külvilág már nem szorongat-
hatja, s ha ő minden, akkor nincs is egyedül". (i.m. 209.
old.)

A narcisztikus orientáció egzisztenciális gyökerét Fromm
a túlélés "teleológiai" kényszeréből származtatja, ugyanis
szerinte "a természetnek az embert jelentős mennyiségű nar-



cizmussal kellett ellátnia ahhoz, hogy szert tegyen a túlélés lehetőségére". (i.m. 207. old.)

A fogyasztás narkotikus bűvületében és a technika csodálatában az ember önmagát imádó kultuszát Fromm a narcizmus modern jelentkezési formájának tartja, amelyet a jelenkori polgári gazdaság önző és egyéni előnyökért versengő gyakorlatának tulajdonítja, és arra a következtetésre jut: "ha az ember nem képes megosztani javait másokkal, és nem képes tekintettel lenni másokra, akkor a narcizmus burjánzik el". (1979. Bd. VIII. 300. old.)

A narcizmust egyfelől elválaszthatatlanul, a túlélés biztosítékaként kapcsolja Fromm az élethez, de másfelől veszélybe is sodorhatja az életet. A narcizmus paradox - élet-erősítő és életsorvasztó - jellegének feloldására Fromm több utat jelöl meg:

1. Az olyan optimális - s nem maximális - narcizmus segíti elő a túlélést, amely a társadalmi együttéléssel még összefér. (1964. Bd. II. 207. old.)

2. Amennyiben a narcizmus tárgya (pl. briliáns előadóművészet, kísérletezés varázsa) (1973. Bd. VII. 181. old.) saját erőfeszítés és alkotás eredménye, akkor ez a tevékenység feltételezi a valósághoz fűződő viszony fenn tartását, s ezáltal szükségképpen határok közé szorul és "jóindulatúvá" nemesedik az egyén narcizmusa. (1964. Bd. II. 210. old.) A negatív narcizmust az alkotás hiánya, az egyéni adottságokkal és javakkal való kérkedés és azok veszélyeztetettsége esetén a destruktív pusztításba is átcsa-



pó önvédelem jellemzi. (u.o.)

3. Az egyéni nárcizmus vesztit individualizmusából és társadalmilag legális formát ölt, ha csoport (nemzetiség, nemzet, vallás, faj) nárcizmusba vált át: "az egyén azáltal elégíti ki nárcizmusát, hogy a csoporthoz tartozik és azonosul a csoporttal. Ő, aki voltaképpen senki, naggyá válik azáltal, hogy a világ legcsodálatosabb csoportjának tagja". (1979. Bd. VII. 300. old.) Fromm rámutat arra is, hogy a csoport nárcizmus pl. a nacionalizmus vagy a rasszizmus nemcsak az egyéni kisszerűség felszámolásának illuzióját nyújthatja, hanem szociális "gyógyirként" is "terjesztik", ugyanis a gazdasági és kulturális szegénység áldozataiban a csoporthoz tartozás narcisztikus büszkeséget vált ki, amely számukra gyakran az egyetlen és nagyon hatásos kielégítést nyújtja". (1964. Bd. II. 212. old.)

A szocializációs folyamat nem-produktív orientációi között a narcisztikus orientációt Fromm olyan beállítódásként értékeli, amely a világhoz és másokhoz fűződő viszonyt az én-központság egyoldalú dimenziójával cseréli föl.

Konformista orientáció

A távolságtartó orientáció általános ismertetőjegyét Fromm a világgal és másokkal szembeni indifferens magatartásban jelöli meg: a narcisztikus egyén csak önmagával törődik, csak önmagát értékeli és másokat is csak önmagán ke-

resztül, önmagához viszonyítva ítél meg. Magára hagyottságát pozitív esetben önmaga gazdagítására használja föl, vagy önmaga áhitatteljes csodálatával enyhíti. A narcisztikus orientációval a konformista beállítottságot helyezi szembe Fromm, amelyet általános elterjedtsége miatt – és ebben amerikai tapasztalatai erősítik meg (R. Wiegand, 1978. 288. old.; Heller Á., 1978. 163. old.) – sokkal jelentősebbnek tart, mint a távolságtartó orientáció egyéb formáit. (1941. Bd. I. 325. old.) A konformista magatartáson Fromm azt az emberi megnyilvánulást érti, amely során az egyén szabadsága és magánya elől nem önmagához fordul, nem önmagában bizik, nem egyéniségét és az önálló tevékenységét félti, hanem a társadalmilag elfogadott minta követésével és az uralkodó személyiségmodellel, társadalmi jellemmel való azonosulás alapján kísérli meg a szabadság és az izoláció terhét magáról elhárítani. A konformizmus mechanizmusát Fromm a mechanikus alkalmazkodás, az egyéni és mások sajátosságaival szembeni közönbösség folyamataként írja le: "azt várják tőlem, hogy azt tegyem, amit mindenki más is tesz, azonosnak kell lennem másokkal, nem szabad másnak lennem, mint a többiek, s nem szabad tőlük - elütnöm -". (1955Q Bd. IV. 110. old.) A konformista orientáció érték-skáláján erénynek az alkalmazkodás, beilleszkedés és elvegyülés, bűnnek pedig a különbözőség, az eltérés és a kiválás számít. (i.m. 113. old.) A konformista nem azt latolgatja, mérlegeli vagy nem az okoz számára lelkiismeretfurdalást, hogy jól vagy rosszul cselekedett, hanem inkább az,



hogy jól alkalmazkodott-e, nem tért-e el a társadalmi mintától és jól alakította-e a tőle elvárt "szerepet". Az előző korok "nyílt autoritásaival" (isten, király, pap, apa, tiszt, törvény, lelkiismeret, iskola) (i.m. 109. old.) szemben a társadalmi minta XX.-beli tartalmát Fromm szerint a névtelen, láthatatlan autoritás testesíti meg: "senki sem, sem személy, sem eszme, sem erkölcsi törvény nem támaszt követelést velünk szemben - írja Fromm -, s mégis valamenynyien éppoly azonosan vagy még konformistábban járunk el, mint ahogy egy teljesen autoritárius társadalomban ezt az emberek tennék". (i.m. 110. old.)

A modern autokrata hatalmak személytelen jellegének szemléletes leírásához Martin Heidegger "das Man" (33) kategóriáját hívja segítségül Fromm. Heideggernél a "das Man" a nem-autentikus, átlagos, bárkivel kicserélhető, aki a mindennapok tevés-vevésében süppedve, nem lép ki (ex-zisztál) az átlagosságból, és akinek az élete a lét igazságának "felfénylése" nélkül folyik el. Fromm a "man" kategóriáját, "a másokhoz tartozás és az ő uralmukat szilárdítjuk meg" konkluzióját nemcsak az eltömegesedés és elszemélytelenedés folyamatának érzékelésére használja fel, hanem a polgári társadalom rejtett, manipulatív góccainak és titokzatos determinánsainak jellemzésére is. "Mi is ez a "man" - kérdezi Fromm. "Nem más mint a profit, a gazdasági szükségyszerűség, a piac, a józan ész, közvélemény; mindaz amit az ember tesz, gondol és érez. Az anonim autoritás törvényei éppoly láthatatlanok és megfoghatatlanok, mint a piac

törvényei". (u.o.)

Fromm éles szemmel veszi észre, hogy a konformista egyén szabadságérzete illuzorikus, mert ugyan a nyíltan és szigorúan kényszerítő autokratikus hatalmak hiányában valóban szabadon választhatna, dönthetne és cselekedhetne, de áldozatul esik a "man cselvetéseinek", amelyet azonban nem érez kelepccének - és nem érzi magát "rászedettnek", mert a másik - a többség is úgy cselekszik mint ő, s ő szabad akaratából követi az "átlag evidenciát".

A konformista orientáció kétirányú elzárkózás: közömbösség az egyén önnön és mások páratlan adottságaival, képességeivel szemben, amelynek az az alapja Fromm szerint, hogy az átlagtól való eltérés, a rendkívüliség, extremitás el- és kiutasító megítélésben részesül az uralkodó közvélemény, a "man" részéről, ezért az egyén a kitaszitottságtól, megvetéstől és nevetségessé válástól való félelmében hajlik a konformizmusra. A konformizmus árán nyert biztonság és befogadottság - amint Fromm kiemeli -, paradox, pszeudo és provizorikus megoldás, mert az egyéni identitás feladása, eldobása újra és újra a bizonytalanság és hiány állapotával sújtja az egyént. Örögi körként termelődik így újra a konformizmus kényszere: "az identitás elvesztéséből fakadó páni félelmét az egyén alkalmazkodással igyekszik legyőzni, mások állandó elismerése és helyeslése révén tesz szert identitásérzésre". (1941. Bd. I. 337. old.), ugyanis "ha az egyén nem tudja, hogy ki is ő, akkor talán mások tudják, s ha igen, akkor így ő is tudomást szerezhet arról, hogy ki



ő, feltételezve, hogy hitelt ad nekik". (u.o.)

Nekrofil-destruktív orientáció a szocializációs folyamatban

Az asszimilációs folyamatban felszínre törő nekrofil-destruktív beállítottság gyökerét, amint erre utaltunk, Fromm az egyénnek világgal és önmagával kialakítandó harmónikus viszony megteremtésére tett erőfeszítésének kudarcára és az alkotó tevékenység megghiusulására adott negatív tartalmu kényszerválaszokban látja.

A szocializációs folyamatban, az egyének egymáshoz fűződő viszonyban jelentkező nekrofil-destruktív orientációt Fromm az interperszonális kapcsolatok "defektjeként" fogja föl, amelynek a geneziséét a következőképpen magyarázza: az izoláció, a magány és az egyéni tehetetlenség egy másik vagy más személyekhez orientálja az egyént. A kapcsolatkeresés visszautasítása és a bensőséges viszony kialakításának fiaskója végülis a destruktivitásra és nekrofiliiára hajló egyént a magányát enyhíthető személy és személyek, vagy önnön egyéniségének szétdulására, és végső kétségbeesésében, tehetetlenségének "őrült rövidzárlataként" elpusztítására hajtja. K. Horneyre hivatkozva (1941. Bd. I. 323. old.), a destruktivitás másik forrását Fromm a reaktív vagy defenzív agresszióból (34) vezeti le: "a vitális (anyagi vagy emocionális) érdekek bármiféle fenyegetettsége szorongást okoz, és

a destruktív törekvések e szorongásra adott leggyakoribb reakciók. Ha egy adott szituációban a fenyegető veszélyt egy adott személy jelenti, akkor ebben az esetben a destruktív reakció ez ellen a személy ellen irányul". (u.o.) Fromm rámutat arra, hogy a destruktivitás a konkrét veszély "kiktatásán" túl az állandó szorongás elhárításaként is jelentkezhet: "a tartós szorongást az izolált és tehetetlen egyén helyzete szüli, s ez a destruktivitás olyan további forráshelye, amely az egyén bensejéből tör elő". (u.o.)

Mivel a destruktív-nekrofil orientáció mind a társadalomra és mind magára az egyénre nézve is a legpusztítóbb hatást okozza, s mivel az emberi méltóság, a humanitás a társadalmi együttélés egyik legfőbb értékeként fogalmazódik meg és - ha ellentmondásosan is és korántsem általánosan - funkcionál a felvilágosodást követően, ezért a destruktív-nekrofil beállítottsággal szükségképpen együtt járnak az orientációt racionalizáló érvek és az egyéni bűntetteket igazolni törekvő magyarázatok, amelyek szerint nem önmaga és mások elleni irányuló destruktivitásról és nekrofiljáról van szó ezen orientáció esetén, hanem úgymond önzetlen szeretet, szigorú kötelességteljesítés, a lelkiismeret parancsa, a hazaszeretet, "személyes becsület, faj- és önvédelem készletti sajátos destruktív-nekrofil cselekvésre az egyént. A destruktív-nekrofil orientációt racionalizáló és elleplező érvek közös tartalmát Fromm alapján R.Funk a reaktív agresszióra és tiszta erkölcsi törekvésekre hivatkozásban látja. (R.Funk, 1978. 69. old.)

Alkotó orientáció a szocializációs folyamatban

A lét alapkérdésére, az elkülönültség feloldására a világ objektív jelenségeihez fűződő asszimilációs folyamatban - amint utaltunk rá - Frommnál a pozitív választ az alkotó tevékenység és gondolkodás jelenti; az interperszonális viszonyban Fromm a szeretetnek tulajdonít olyan hatalmas erőt, amely sajátos módon képes ledönteni az embert embertársaitól elválasztó falakat és képes felszámolni a magány érzését, amelyet Seethaler Frommnál az ember centrális élményeként tapasztal: "a szeretet legyőzeti vele (az emberrel - kiegészítés K. J.) az elszigeteltség és elkülönültség érzését, de lehetővé teszi, hogy azonos maradjon önmagával, megőrizze integritását. A szeretetben megvalósul az a paradoxon, hogy két élőlény eggyé válik, és mégis megmarad kettőnek". (1984. ... 32. old.) A szeretet Fromm által felsorolt típusai általában duális kapcsolatot, én és a másik bensőséges viszonyát realizálják. A szeretet duális (én-te) jellegű felfogásához Fromm valószínűleg a diagógus-filozófiákból is merített, hisz képviselőik közül M. Buberre H.Cohenre és G.Marcelre ő maga is gyakran hivatkozott. (Bd. IV. 177, 180. old.; VI. 86, 91, 114. old.; II. 271. old.) A szeretet a másik személlyel és a világgal való viszony tartás belső ereje, amit Freuddal ellentétben nála nem a hiány (a szexuális szükséglet kielégítésének feszültsége) kényszerít ki, hanem - amint erre Flume is utal (1978. 33. old.) - az emberi személy gazdagsága, amely oda-

adásra, mindannak a megosztására készlet, ami élő bennünk. A barátok és közösség szeretetének figyelmen kívül hagyásával Frommnál a szeretetteljes viszony két személyre redukálásából az emberi kapcsolatok beszűkülése és véletlenszerűsége következne, amit Fromm azáltal tekint kikerülhetőnek, hogy szerinte a szeretet az emberiség iránt is kifejeződhet, illetve az egyes ember önmagában hordja az emberi nem lényegi sajátosságait, s így ha egy személyt szeretünk, akkor azáltal az emberi nem szeretetét valósítjuk meg.

Az alkotó orientáció szeretetteljes megnyilvánulását, a szeretet lényegét Fromm nem passzív érzelemnek, kívülről és felülről érkező transzcendens erőnek, parancsoló kötelességnek, szenvedélyes alragadtatásnak, és Freudtól eltérően nem a szexuális szükséglet kielégülési vagy szublimált formájának tartja, amelybe "beleesünk", amelyben akárki könnyűszerrel elmerülhet, és amelyet ki kell elégítenünk vagy le kell vezetnünk, hanem olyan tevékenységnek, amelyben "helytállunk", alkotóan nyilvánulunk meg. Mivel a szeretet tartalma és funkciója az egyesítés, így L. Feuerbach szellemében Fromm is kitüntetett szereppel, az igaz és a jó szinonimájával ékesítheti, hisz "ami egyesít - mondja Feuerbach - igaz és jó." Amennyiben a szeretet tevékenység, s nemcsak primer potencialitás (szeretet képesség), akkor Fromm feltételezi, hogy a szeretet tanulható is (Lásd A szeretet művészete IV. fejezet); gyakorlása pedig az alázat, bátorság, hit és fegyelem tulajdonságok alkalmazását

jelentí. A szeretet és a tevékenység elválaszthatatlan ösz-
szetartozását Fromm azzal a mindennapi, de az elidegenült
munka következtében korántsem általános tapasztalattal tá-
masztja alá, hogy "az ember azt szereti, amiért fárad, s
azért fárad, amit szeret". (1947. Bd. II. 66. old.; 1984.
39. old.) A szeretet tevékenységnek minősül Fromm számára
azért is, mert a szeretetben mint az önzetlen adás folya-
matában az ember belső erői nyilvánulnak meg, ugyanis ami-
kor a szerető és szeretett személy önmagát adja, akkor eb-
ben a tettben átéli saját értékeit, képességeit és hatal-
mát. (1984. 34. old.) Az önzetlen, alkotó szeretet nem je-
lenti Fromm szerint az egyén életének feláldozását a másik-
ért, hanem olyan odaadó viszonyt testesít meg, amelyben a
szerető személyek egymásnak adják, ami ő bennük ^e élve: örö-
met, érdeklődést, értelmet, tudást, jókedvet, bánatot.
(i.m. 36. old.)

Marxnak a "Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből" c.
munkájában a szeretet aktív erejéről írt gondolatait fel-
használva, a szeretet Fromm életformáló erőként jellemzi a
szocializációs folyamatban: "Az adás aktusában valami meg-
születik, és mindkét érintett személy hálás az életért, amely
mindkettőjük számára született meg". (u.o.)

A szeretet kritériumául Fromm nem a szeretet tárgyát,
érzelmi mélységét és sajátos minőségét jelöli meg, hanem az
adás tényezőjén kívül a szeretet állandó alapelemeit: törő-
dést, felelősséget, tiszteletet és az ismeretet, amelyek az
alkotó szeretet minden formájára jellemzők: függetlenül at-

tól, hogy a szülők és a gyerekek közötti szeretetről, felebaráti vagy anyai szeretetről, szerelemről, ön- vagy Isten szeretetről van szó.

A gyermek-, virág-és állatszeretet példáin keresztül mutatja be Fromm, hogy az alkotó szeretet mindenkor áthatja a cselekvő törődés; a szeretetteljes egyén gondoskodik "annak az életéről és fejlődéséről, akit vagy amit szeret". (i.m. 38. old.) A szerető gondoskodás aktív érdekeltség, helytállás és felelősségvállalás a másik fejlődéséért és boldogságért. (1955. Bd. IV. 28. old.)

A szeretetben elmaradhatatlanul megnyilvánuló felelősségen Fromm "teljességgel önkéntes cselekvést" ért, ami "annyit tesz, hogy megfelelek egy másik emberi lény kimondott vagy kimondatlan igényeinek". (1984. Bd. 39. old.; IV. 28. old.) A szeretett személlyel szemben tanúsított túlzott felelősség uralkodássá és birtoklássá fajulva, bénítóan hat a másik személy önálló fejlődésére, és szükségképpen kizárja a kölcsönös szeretetet. Amennyiben azonban a felelősséghez tisztelet járul, akkor Fromm következtetése szerint a felelősség nem torzul el, s nem köti guzsba az egyén önkibontakozó törekvését.

A tisztelet ugyanis "azt a képességet jelenti - amint Fromm a *respicere* szó tartalmi jelentéséből következteti -, hogy valakit olyannak lássuk, amilyen, hogy tudatában legyünk egyediségének. Tiszteletben tartani annyi, mint azt akarni, hogy aszerint fejlődjön és bontakozzon ki, 'amilyen". (1984. 40. old.; 1947. Bd. II. 67. old.) A huma-



nitás kánti értelmében, miszerint az ember sohasem lehet *csak* eszköz, *hanem* ⁱcél, hangsúlyozza Fromm az egyén egyediségének tiszteletét és önfejlődésének jogát. Attól való félelmében, hogy az egyéni szabadság sérülne meg, és a másik személy önző kihasználására kerülne sor, ha az egyéntől azt várnák el, hogy azzá legyen, "akinek lennie kell" (1984. 40. old.), Fromm megelégszik azzal a minimális, de a piacorientált magatartás világában egyénileg reális és mozgósítható antropológiai programmal, hogy olyan legyen az egyén, amilyen lehetőségei szerint lehetne.

A tiszteletteljes magatartás az alkotó orientációban objektív látásmóddal, "tárgyilagos megismeréssel" jár együtt (1984. 44. old.), mivel a tisztelet csak akkor igazán respektus Fromm szemében, ha "a tiszteletet az egyéni kívánságok és félelmek nem árnyékolják be". (1955. Bd. IV. 28. old.) A tisztelet csakúgy mint a törődés és felelősség feltételezi az ismeretet, nélküle a szeretet alkotó tartalma és tevékeny= dinamizmusa csorbulna ki: "Tisztelni csak azt tudjuk - állítja Fromm, akit ismerünk (kiemelés Frommtól); a gondoskodás és a felelősség vak, ha nem vezeti az ismeret. Az ismeret tartalmatlan, ha nem a törődés idézi elő. (1984. 40. old.) A szeretetben megnyilvánuló egymás kölcsönös megismerése az alkotó gondolkodás, a "teljes tudásszerzés" sajátos formája, amely nem reked meg a felszínen és a részleteknél, hanem a lényegig hatol, a teljességre törekszik és az egyesülés misztérikus élményébe merül alá. A szeretetteljes megismerés nem csak a másik személyiségének

tárgyilagos megismerése, legbenső "titkának" föltárása, hanem önmagunk, önmagunkban rejlő nembeli értékek megismerésének lehetősége is, ugyanis - amint Fromm a kölcsönhatás természetét ábrázolja - "miközben szeretek, miközben odaadom magamat, miközben behatolok a másik személyébe, megtalálom magamat, fölfedezem magamat, fölfedezem az embert". (i.m. 43. old.)

A törődés, a felelősség, a tisztelet és az ismeret kölcsönösen és együtt feltételezik a szeretet alkotó tartalmát s "olyan magatartás együttest (attitudes, Syndrom von Einstellungen 1956. IX. 459. old.) alkotnak, amely megtalálható az érett emberben, vagyis abban az emberben, aki alkotó módon fejleszti erőit, aki nem akar magának többet, mint amennyiért megdolgozott, aki felhagyott a mindentudás és mindenhatóság nárcisztikus ábrándjaival, aki alázatra tett szert a belső erő alapján, amely a valóban produktív tevékenység egyetlen forrása". (i.m. 45. old.)

Jellemorientációk kölcsönhatása, az egyéni jellem

A jellemorientáció és jellemtypus kategóriák tartalmi értelmezésénél utaltunk arra, hogy Fromm ideáltipusként használja azokat, metodikai jelentőséget tulajdonít nekik, mert véleménye szerint az egyes orientációk lényegének ismerete nélkül az egyéni jellem mint az egyes jellemorientációk és típusok sajátos, bonyolult rendszere nem érthető

meg. (1947. Bd. II. 74. old.)

Fromm metodikai útja spirálisan ivelő, tartalmilag gazdag pályát ír le: a pályáiv a pszichoanalitikusként szerzett egyes magatartásbeli, lelki és érzelmi megnyilvánulások regisztrálásával indul, majd a megnyilvánulások sokféleségében az egységet jelentő jellemvonások jellemorientációs típusokká általánosításának szakasza következik, s ezután az orientációs típusok és az egyént kölcsönösen meghatározó tényezők ismeretében Fromm újra az egyénhez fordul, és jellemalakulásának valószínűsíthető jellemképét igyekszik körvonalazni.

Tapasztalataira és a logikai dedukcióra támaszkodva Fromm megfelelést és keveredést állapít meg a nem-produktív orientáción belüli jellemtípusok között: pl. a receptív és kizsákmányoló típusok autokratikus mentalitásának, szimbólikus egységre törekvésének ellentétes iránya (mazochizmusra és sadizmusra való hajlama) egy személyen belül is fennáll, vagy a szocializációs folyamatban viszonylag gyakran kapcsolódik a felhalmozó beállítottsághoz a narcisztikus és destruktív orientáció. (u.o. Bd. IV. 98. old.) Magától értődőknek tekinti Fromm az azonos tartalmi orientáción belüli jellemtípusok közötti kölcsönhatást, illetve az asszimilációs és szocializációs folyamatok típusai között fennálló megfelelést. Az egyes egyének jellemorientációja, egyénisége azonban bonyolultabb és ellentmondásosabb annál, hogy az csak vagy nem-produktív vagy produktív orientációs formát mutatna. Mechanikus leegyszerűsítést elkerülendő Fromm az

asszimilációs és szocializációs folyamatok alaptípusait differenciáló kritériumok általános emberi szükségességére hivatkozik: mindenki elfogad, elvesz, megőriz és elcserél dolgokat, ugyanígy mindenki követ valamely autokritást, vezet másokat, el is különül másoktól és helyt akar állni. (1949. Bd. II. 74-75. old.) Fromm kérdése és problémája, hogy ezen természetes törekvések hogyan és miért úgy valósulnak, ahogyan éppen realizálódnak. E realizálódási folyamatban és az egyén döntéseiben Fromm a jellemorientáció tartalmát és dominancia fokát tartja meghatározónak. Az asszimilációs folyamatban a felsorolt törekvések kizsákmányolássá, felhalmozói, állandó ellátottsági vágygá vagy a piac törvényeinek való alávetéssé torzulnak, ha az egyén jellemorientációját túlnyomóan a nem-reaktív beállítódás uralja. A szocializációs folyamat természetes törekvései reaktív beállítódású embernél hűségként, a racionális autokritás elfogadásaként, egyéni helytállásként és tisztességként jelentkeznek; ha azonban az egyént főképpen a reaktivitás és az élet szeretet hiánya jellemzi, akkor a törekvések realizálódási lehetőségét Fromm a szervalizmusban, uralomvágyban, zárkózottságban és destruktivitásban látja. A túl egyszerű értékkapcsolással szemben Fromm az egyéni jellemorientáció belső ellentmondását és dinamizmusát hangsúlyozza, ugyanis nézete szerint a nem-reaktív orientáció egyes orientációs válfajainak jellemtulajdonságai az egyéni és társadalmi jellem realizálódásában egyaránt telítődhetnek pozitív és negatív tartalommal. A pozi-

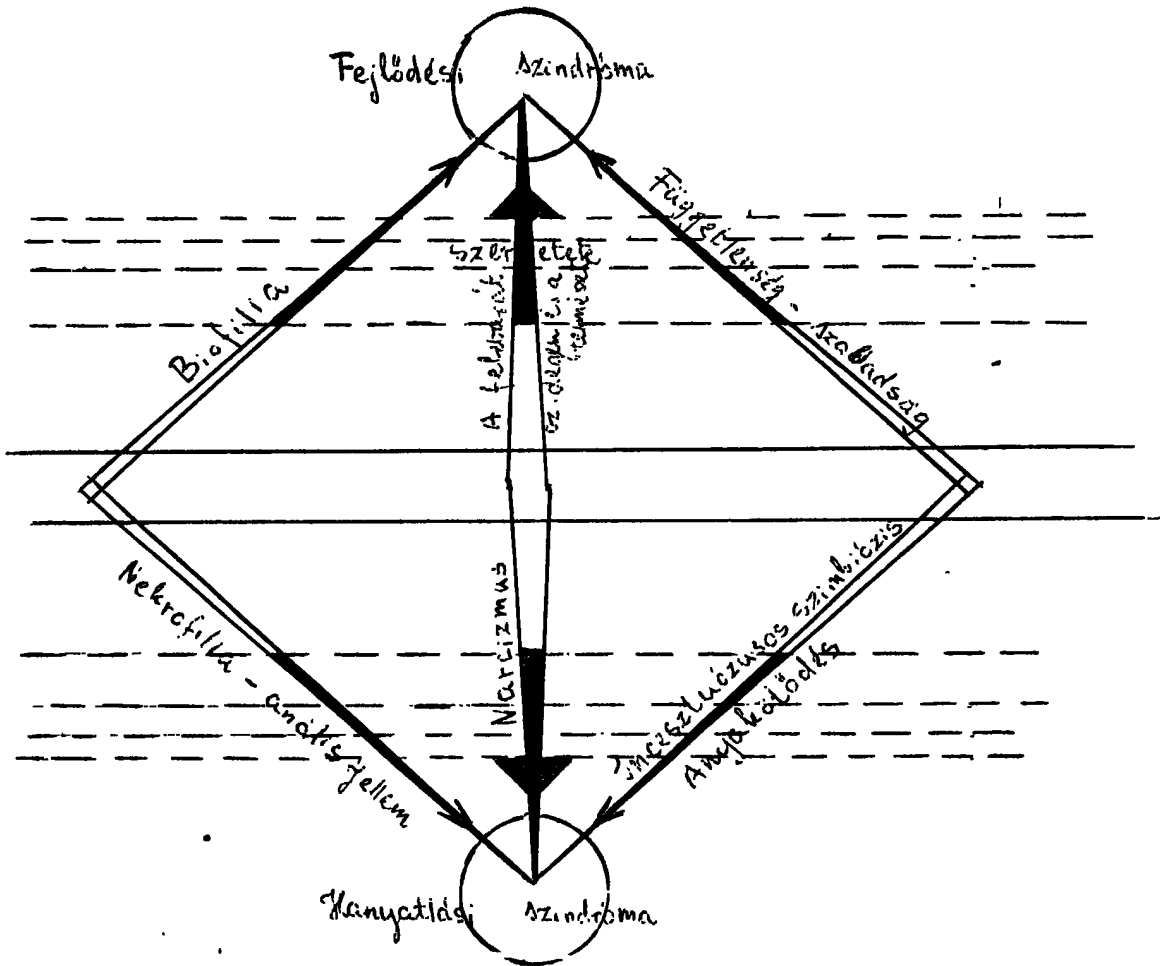
tív és negatív tartalom minőségét és mértékét a produktivitás és nem-produktivitás vagy a - későbbi műveiben (35) használt kategóriák - a biofilia és nekrofilia aránya, dominancia súlya határozza meg. Kérdésként merül föl, ha a produktív jelleg a meghatározó komponens, akkor hol húzható meg az a határvonal, amelyen túl vagy alul az orientáció már a produktív jellemorientációba forult át, vagy még mindig a nem-produktív jellemorientáción belül marad. Fromm a jellemtulajdonságok pozitív és negatív szélső határait (mint pl. alkalmazkodóképes-éltelen, büszke-beképzelt, impulzív-meggondolatlan, óvatos-aggodalmaskodó, állhatatos-makacs, céltudatos-oppportunista, toleráns-közömbös stb. (u.o.) jelöli ki, és a konkrét egyéni jellemtulajdonságok a jellemorientáció éppen adott produktív és nem-produktív beállítódásának mértékétől függően a pozitív és negatív jellemvonások határpontjait összekötő tulajdonságkontinuum egy pontján helyezkednek el.

Fromm azon bevezető kérdéséhez visszatérve, hogy milyen tényezők komplexuma határozza meg az egyén választ az egzisztenciális szükségletekre, összegzően azt felelhetjük, hogy Fromm szerint az egyén magatartását, társkapcsolatait, érzelmi világát és döntéseit alapvetően a pszichikai és szociális tényezők sokrétű kölcsönhatásának eredőjeként kialakult alakuló egyéni jellemorientáció és struktúra határozza meg. Egyértelműen a jóra és a progresszióra készíti az egyént, ha orientációs tengelye a produktív, biofil és a létezés prioritására hajló beállítódáson nyugszik; rosszra

és regresszióra indítja, ha az orientációs mag döntően a nem-produktív, nekrofil és birtoklásra irányuló beállítódáson alapszik.

Freudtól eltérően Fromm az emberre is mint valamennyi élőlényre jellemző élet- és fajfenntartási ösztönből arra a következtetésre jut, hogy az élet megőrzésére és növelésére törekvő készség, amit növekedési (fejlődési) szindrómának (Syndrom of Growth) nevez, a testileg, érzelmileg és értelmileg egészséges embernél és az egészséges emberhez méltó társadalmi körülmények között meghatározóan túlsúlyban van az életet sorvasztó, destruktivitásra-nekrofiliaira hajló magatartással, az ún. pusztulás szindrómával (Syndrom of Decay) szemben. A két ellentétes szindróma és a vele összefüggő tulajdonságok között szoros, ellentétes viszonyra épülő fordított arányosságot állapít meg Fromm. A Menekülés a szabadság elől-ben írja: "a destruktivitás mértéke arányos azzal, ahogy az élet kiteljesedési lehetősége meghiúsul... a destruktivitás a meg nem élt élet következménye." (id. R. Funk i.m. 81. old.)

Az ellentétes viszony pólusai és tendenciái közötti kölcsönhatást Fromm Az emberi lélek c. munkájában szemléltető ábrával összegzi. (1964. Bd. II. 238. old.)





A fejlődési és hanyatlási szindróma összefüggésének modellszerű megrajzolásán túl Frommot főképpen az emberi lét adott és lehetséges alternatíváinak mint pl. növekedés vagy pusztulás, valamire való szabadság vagy valamitől való szabadság, harmónia vagy disszharmónia, létezés vagy birtoklás, a lehetőségek alkotó kibontakozása vagy passzív elsorvasztása, szeretet vagy gyűlölet, béke vagy destruktivitás stb. konkrét realizálódása és annak kiváltó okai ér-

deklik. Az emberi lényeg, a társadalmi és egyéni jellem, az emberi lét tartalmának körbejárása után Fromm az emberi létezésnek, az ittlétnek arra a kihívó ellentmondására akar választ adni, hogy noha az ember természeténél fogva az életszeretetre, harmóniára, boldogságra, szeretetre, alkotásra és szabadságra törekszik mégis mind az előző történelmi korokban és jelenleg a jól illetve magasan fejlett ipari vagy "poszindusztriális" társadalmakban is nehezen, felemásan vagy egyáltalán nem valósítja meg e törekvéseket, s ahelyett, hogy a "modern" ember egzisztenciájában nembeli és egyéni lehetőségeinek megvalósulását tapasztalná, Fromm diagnózisában az anyagi jólét, biztonság és látszat-szabadság ellenére nyugtalan lelkiismerete, szorongásai és háborgó ösztön-énje élete hiányosságára és félrecsuszottságára ébresztik rá. Fromm később és igen nagy érdeklődést kiváltó művei (36) e probléma, az elidegenedés átvilágítását és megoldási lehetőségeinek feltárását választják tárgyul.

VI. Az elidegenedés lényege

Az elidegenedés problémája Fromm-nál - amint az egzisztenciális emberi szükségletek kifejtésénél már utaltunk rá - szoros összefüggésben áll az emberi természetről és a jellemorientációk tartalmáról alkotott felfogásával. A nem-produktív orientáció negatív megnyilvánulásait Fromm az elidegenült egyén személyiségjegyeiként fogja föl, a nem

elidegenült egyén magatartása pedig a produktív orientációval azonos. Ezen tartalmi megfelelésre a konkrét irodalmi hivatkozásokon túl (1955. Bd. IV. 102. old.) Fromm elidegenedés értelmezéséből következtethetünk.

A fogalom tartalmi körülírásánál Fromm elsősorban Hegel, Marx és az egzisztencialista gondolkodók elidegenedés felfogásából merít. Hegellel ellentétben ugyan nem azonosítja az elidegenülést a tárgyasulás folyamatával, de átveszi tőle azt a gondolatot, hogy az emberi történelem az emberi elidegenedés és annak leküzdési folyamata. (1961. Bd. V. 370. old.) Az egzisztencializmus képviselőinek (főképpen Kierkegaard, Jaspers és Heidegger) léttanára is *hivatkozva*, és a klasszikus német filozófia gondolati örökségét felhasználva és arra támaszkodva, az elidegenedés általános filozófiai fogalmát Fromm a következő összefüggésben látja: "az elidegenedés fogalma az egzisztencia és lényeg szétszakadásán alapszik, azon a tényen, hogy az emberi egzisztencia elidegenült lényegétől, hogy az ember valójában nem az, amivé potenciálisan, vagy másképpen kifejezve; az ember nem az, amivé lenni kellene, s azzá kellene lennie, amivé lehetne". (u.o.)

A fogalom tartalmi jellemzésénél a munkatevékenység- és körülmények tőkés jellegének fontosságát félretolva, Fromm Marx elidegenedés felfogásából a tevékenység és az ember, a tevékenység terméke és az ember közötti diszharmóniát, az azonosulás és a tevékenységet végző egyén önmarára találásának hiányát az elidegenedés filozófiai és pszicholó-

giai tartalmává általánosítja: "az elidegenedésén az emberi tapasztalás olyan módját értjük, amely során az illető egyén önmagát mint idegen személyt érzékeli, hiszen idegenné vált önmaga számára; önmagát már nem a világ központjaként, s nem tettei szerzőjeként tapasztalja, mert immár tevékenysége és annak eredményei uralják, azoknak engedelmeskedik, sőt még imádja is azokat. Ahogy az elidegenült egyén eloldotta önmagához fűződő viszonyát, úgy szakította szét a másokhoz fűződő viszonyát. Önmagát és a többi egyént dologként tapasztalja, érzékszerveivel és józan eszével szerez róluk tudomást, anélkül azonban, hogy produktív viszonyt alakítana ki önmagával, másokkal és a külvilággal". (1956a Bd. IV. 68. old.) "Az elidegenedés tehát azt jelenti - folytatja hat évvel később Fromm a meghatározást és a produktivitás szempontját még erőteljesebben kihangsúlyozza -, hogy a világot és önmagunkat lényegében passzívan, receptíven, a szubjektum és objektum elkülönültségében tapasztaljuk". (1961b Bd. V. 368. old.)

Az elidegenedésnek mint az ember által létrehozott tárgyak, intézmények, viszonyok és eszmék fétisszerű kultúrájának felfogásában Frommot az Ótestamentum bálványimádást tiltó fejezetei (i.m. 368-369. old.) is továbbgondolkodásra és általános tartalmu következtetésekre inspirálják. A bálványimádás lényege fejeződik ki szerinte a modern "bálványok" (állam, egyház, nemzet, faj, osztály, párt, vezér, tulajdon, pénz stb... (u.o.) kultikus istenítésében is, ha az egyén azokat odaadó áhitattal csodálja és boldogan veti

magát alá nekik, akkor ugyan látszólag és ideiglenesen megszabadul tehetetlenségének nyomasztó érzésétől, de voltaképpen meg is békül tehetetlenségével, elesettségével, ugyanis a feuerbachi projekció értelmében Fromm is azt vallja, hogy minél több erőt és képességet tulajdonít az ember a bálvány-nak, annál szegényebbé és kiszolgáltatottabbá válik a bálványként tisztelt hatalommal szemben.

Az elidegenült ember személyiségrajza

Az ipari társadalmak társadalomjellemének, az un. modern emberének legsajátosabb vonása Fromm megítélése szerint a piacra, a csereértékre és a birtoklásra orientáltság, amelyet A. Smith-szel polemizálva nem az ember természetéből, hanem alapvetően a tőkés társadalom, és általában az ipari társadalmak mind nagyobb haszonra, mind több befektethető és szétosztható "pénz" megtermelésére irányuló értékorientációjából származtat.

Azáltal, hogy a polgári társadalomban a gazdaság szuverénné vált, a magán szféra világába vonult, s legfőbb értékmérő ismérvévé a növekedést teszik, az ember fejlődését pedig a gazdasági gyarapodás lehetséges, de nem biztos derivátumává degradálják, a polgári társadalom működéséhez - amint Fromm fogalmaz - pszichológiai premisszaként új értékelveket honosított meg:

- a puritán életvitelre és felhalmozásra törekvő maga-

tartás után életcélként szabad utat kap a "radikális hedonizmus", amelyen valamennyi lehetséges szubjektív kívánság és szükséglet kielégítését értik;

- az ember természetes hajlamaként felfogott és a tökéletes gazdasági rendszer létét biztosító és ösztönző egoizmust, önösséget és birvágyat szelid harmóniát és békét eredményező tulajdonságokká nemesítik. (1976a Bd. II. 274. old.) Az érték váltás cezuráját Fromm abban az új érték-elvben látja, amely szerint "aki csak önnön javát követi, több és nem kevesebb annál, mint aki ezt nem teszi". (i.m. 275. old.)

Az individualizmus negatív hozományának tartja Fromm az egyén szabadságjogának olyan értelmezését és gyakorlatát, amely az egyén jogát leszűkíti arra, hogy energiáját, s önmagát mint tulajdontárgyat sikerei szolgálatába állítsa. A szabadság e pályája az egyén gazdag lehetőségeit, az identitáskeresés útját egy irányba, a tulajdon mint birtok tárgy irányába szorítja. Az egyén önmagát és másokat is, mint mások őt magát tulajdona és hatalma alapján ítélik meg: "a szubjektum nem én magam vagyok, hanem az vagyok, amim van. Tulajdonom alapozza meg létem és identitásom". (i.m. 325. old.)

Az ipari termelés fellendülése, a tömegszériás termelés általánossá válása, a világpiac kitágulása, fejlett infrastruktúra és szolgáltatások kiépítése, a tudományos-technikai forradalom eredményeinek ipari és mezőgazdasági alkalmazása gazdagodó piaci kínálatához, árubőséghez veze-

tett és vezet a fejlett tőkés országokban, s ez a tény gazdaságilag lehetővé és szükségessé teszi a személyi tulajdon és a fogyasztás növekedését.

A gazdasági körülményektől, az egyén (produktív vagy nem produktív) beállítódásától és a társadalmi értékközvetítéstől függően kap pozitív és negatív értéktartalmat Frommnál a tulajdonhoz való viszony és a fogyasztás. Funkcionális és egzisztenciális tartalmúnak nevezi a tulajdonhasználatát és "legitim szükségletnek" hívja a fogyasztást, ha a birtoktárgyak személyes, az életet kiteljesítő használattal járnak együtt, és ha biztosítják az egyén kulturális továbbfejlődését és szükségleteinek továbbfinomodását, vagy ha az emberhez méltó körülményeket teremtik meg. (1956a Bd. IV. 97. old.; 1976a Bd. II. 331. old.) Marxnak a Gazdaság-filozófiai kéziratok 1844-ből c. munkájában a pénz és a mesterségesen teremtett szükségletek elidegenítő természetéről írt gondolatait felhasználva (1958a Bd. IV. 95, 97. old.), rámutat a mind**őbb** pénz által nyújtott fogyasztás személyiséget deformáló hatására, amely mindazonáltal nem következik mechanikus szükségszerűséggel a piac és pénz viszonyokból. Ehhez azonban Fromm szerint "a fogyasztás aktusának konkrét, humánus aktusnak kellene lennie, amelyben érzékszerveink, a testi szükségleteink, esztétikai izlésünk aktívan vesznek részt... a fogyasztásnak értelmes, humánus és produktív élménnyel kellene együttjárnia, mindebből kevés őrződött meg kulturánkban, ugyanis ha valamit fogyasztunk, akkor az lényegében nem jelent mást, mint a mestersé-

gesen felkeltett elképzelések kielégítését, amelyek konkrét, valódi énünk számára idegenek". (i.m. 96-97. old.)

Több jelentős polgári közgazdással, szociológussal és filozófussal (Packard, Galbraith, Marcuse, Ivan Illich, Mumford, "Római Klub" tagjai) alapvető tartalmi egyetértésben Fromm is nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a profitra orientált és a prognosztizálhatóan mindtöbb fogyasztás által dinamikus egyensúlyban tartott tőkés termelés feltételei között a presztizs célokat követő fogyasztás pazarlást - ("dobd el társadalmat") szül, a szabadságot az árucikkek sokasága közötti választássá fokozza le, és az egyént "homo konzumenssé" sorvasztja:

"A ma emberét - írja Fromm már 1955-ben - lenyűgözi az a lehetőség, hogy mind több, jobb és főképpen új dolgokat vásárolhat. Szomjuhozik a fogyasztásra. Vásárlás és fogyasztás kényszeres, irracionális céllá, öncéllá váltak" (1955a Bd. IV. 97-98. old.), mert elvesztették eszközüket az emberi boldogság biztosítására. A javak hasznosága, önnön szépségük és az ember valóságos szükségleteinek általuk való kieléithetősége másodlagos marad (1947. Bd. II. 84. old.); a használati értéknél fontosabbá válik a szerzés és a birtoklás nyújtotta megelégedettség és a birtoktárgy csereértékének tekintélyt-státuszt biztosító ereje. (1955a Bd. IV. 96. old.) A javak, hatalom, információk és mások érzéseinek birtoklása, a birtoklás önmagában a boldogság mámorító érzését kelti a "modern emberben", és átmenetileg kompenzálhatja, enyhítheti az egyén szorongásait,

látszólag biztonságot és kiutat ígér az egyén magányából, reményvesztettségéből és belső ürességéből, de a birtoklás ambivalens természete csak korlátozott, ideiglenes kielégítettséget eredményez, mert a kielégítettség pillanata újabb kielégületlen kívánságot, vágyat indít el.

A birtoklás ambivalens természetét Fromm a birtoklásra orientált egyén biztonságra, állandóságra törekvéséből és a birtoktárgy által szerzett identitásból eredezteti. A biztonságot és a társadalmi státuszt a birtokolt objektumtól és hatalomtól várja a birtokló beállítottágu egyén, aki magától értetődően társítja a több birtoktárgyhoz és nagyobb hatalomhoz a nagyobb biztonságot és társadalmi tekintélyt, s ezzel a többet-birtoklás csillapíthatatlan pszichikai kényszerfolyamat, a birtok irracionális szenvedélye, az egoizmus termelődik újra és újra, amit az a tény is szüntelenül táplál, hogy a birtoklás objektumai csak viszonylagos állandóságot nyújtanak, mert tönkre mehetnek, veszíthetnek értékükből, és bármikor elragadhatják tulajdonosától. Erre az állandó veszélyeztetettségre és szorongást keltő bizonytalanságra még többet-birtoklással igyekszik válaszolni a birtoklásra orientált egyén s így végül is a nem-egzisztenciális tartalmu birtoklás esetén az alaptörekvés kielégületlen marad, mert - mint Fromm leszögezi - "ha úgy tűnik, hogy mindenem megvan, akkor valójában semmi sincs, mert valamely objektum tulajdonként való birtoklása csak átmeneti állapot az életben". (1976a Bd. II. 325. old.)

A birtoklás és a fogyasztás narkotikus hatása Fromm

szerint a szubjektum természetes törekvéseit bénítja meg, idegeníti el önmagától, mert a javak megszerzése, igényeinek kielégítése, illetve kielégítetlensége állandó akcióra, elfoglaltságra sarkallja, s e közben az egyén megreked a külső dolgoknál és nem kerül önnön lényegével, saját lehetőségeivel kapcsolatba. A külsőleg tevékeny, de felszínes sürgés-forgásban és a fogyasztási javak újabb és újabb csodájának "reklám fényében" kialszik az egyénben annak a szükséglete, hogy lehetőségeit megvalósítsa, önmagát egyéniséggé fejlessze. Összegzően rögzíti Fromm: a birtoklásra és fogyasztásra orientált egyén feláldozza integritását, önállóságát, szabadságát, kritikai szellemét a javak és szolgáltatások öncélú birtoklásáért.

A "modern ember" önmagához való viszonyát az identitászavarban jelentkező elidegenedés hatja át, mert - mint Fromm kifejti - önmagát nem mint alkotóan tevékeny lényt, az emberi képességek alakítóját, hanem mint dolgot, árut, mint képességeit, tudását piacra vető és a presztizs javak birtokosát érzékeli: "az vagyok, amit birtokolok és fogyasztok" (1976a Bd. II. 292. old.)... "tulajdonom tesz azzá, ami vagyok, s konstituálja identitásom". (i.m. 325. old.)

A birtoklásra orientált magatartáson túl - amint a "marketing beállítódás" jellemzésénél már utaltunk rá - az identitáskrizis és elszemélytelenedés alapja az "ipari és fogyasztói társadalmakban" a piacra orientált magatartás, amely során - írja Fromm - "az ember saját képességeivel



mint tőle idegen áruval áll szemben. Nem alkot velük egységet, mert már nem arról van szó, hogy azok miképpen valósuljanak meg, hanem arról, hogy azokat sikeresen értékesítse. Képességei és a teljesítmény már nem sajátja, hanem olyan dolgok, amelyeket mások ítélnék meg és hasznosíthatnak. Ezért az azonosulási érzés éppoly ingatag, mint az önbecsülés: azok a szerepek határozzák meg, amelyeket az ember elsajátíthat: "olyan vagyok, amolyennek kívántok".

(1947. Bd. II. 50. old.) – Csaknem 30 évvel később a Birtokolni vagy létezni?(1976) c. könyvében Fromm az identitásvesztés és az eldologiasodás fokát oly mértékűnek tartja, hogy az elfogadtatásra és sikerre törekvés következtében a "modern egyén" "egyéniség nélküli szerszámként" funkcionál. (1976a Bd. II. 374-375. old.)

A személyiség és az öntudat kialakulását, az individuációt Fromm a kritikai elmélet értelmében elsősorban a tudatosodási folyamatból, kritikai oppozícióból vezeti le, amelynek szociálpszichológiai alapja az egyénnek a közvélemény, a tekintélyelvű erkölcs, lelkiismeret, vallás és intézményrendszer elleni küzdelem interiorizációja. (1941. Bd. I. 231-240. old.)

A konformizmusban megnyilvánuló elidegenedési folyamat azonban derékba töri az öntudatosodás pozitív tendenciáját, mert az az "én" tartalmát elszemélyteleníti és bárkivel behelyettesíthető általános alannyá: a javak, gazdasági szükségszerűségek, a piac, közvélemény szubjektív foglalatává és a társadalmi szerepek konform hordozójává formálja át.

Ezt a konform, ellenállás nélküli vagy csak látszat ellenállásra, nonkonformitásra képes és kívülről irányított embert, társadalmi jellemet Fromm a modern kapitalizmus "ember igényével" advekvátnak tekinti, mert "annak - véleménye szerint - olyan emberekre van szüksége, akik surlódásmentesen képesek nagy csoportban együtt dolgozni, akik mind többet kívánnak fogyasztani, akiknek az izlése standardizált, könnyen befolyásolható és előre látható". (1970d Bd. IX. 416. old.)

A felvilágosodás szellemi hatását túlértékelve, a személyiség lényegét Fromm a 18. században és a 19. század küszöbén még a gondolkodás hatalmában, az ész teljességre törekvésében látta, de Andorno és Horkheimer "Dialektik der Aufklärung" c. művének alap gondolataival egyetértően Fromm szerint is az elidegenült modern ember gondolkodására már a célracionalitás, a széttöredezettség, felszínesség, praktikizmusra való hajlam nyomja rá a bélyegét.

"A tudás maga is áruvá válik" (1947. Bd. II. 52.), s logikai szerszámként hasznosul. Az ész és az értelem viszonyában az értelem válik dominánssá. A piacra orientált "modern ember" széleskörű és hatékony intelligenciája a mind pontosabb logikai műveletek és bővülő ismeretek ellenére is, Fromm szerint megállapodik a részletek, a felületi jegyek és összehasonlítások pusztá számbavételénél, s nem jut el a valóság és a szubjektum lényegének feltárásához. Az egyén önmagára találását az öntudatosodás és a gondolkodás kölcsönösen feltételezik: a gondolkodást Fromm-nál nem

az ész, érzékelés vagy az objektív és szubjektív valóság feloldhatatlan antinomiái akadályozzák, hanem a személyiség eltűnése, az "én" elfelejtődése, mert ugyanis mint a Descartes-i állásponttal szemben Fromm hangsúlyozza "csak ha én vagyok, s csak ha individualitásom nem vesztettem el, s nem váltam man-ná, vagyok képes gondolkodni". (1955a Bd. IV. 122. old.)

Az egyén önmagától való elidegenedése révén jut Fromm arra a következtetésre, hogy az elidegenült egyén a másik személlyel vagy személyekkel sem képes teljes és harmonikus viszonyt kialakítani, mivel az elszemélytelenedett és konformizmusra törekvő egyént Fromm érzéketlennek tartja mások különös és egyéni sajátosságaival szemben. Az elidegenült egyének közötti kapcsolatot a kölcsönös érdek, haszon és a kifizetődő "cserén" alapuló számítás hozza létre és tartja fenn, s így a baráti, szerelmi, munka- és lakótársi stb. viszonyokon kívül reked a másik egyén képességeinek és egyéniségének előmozdítása, az önmegvalósítás bátorítása. Ily módon az ember már és még nem célként, legfőbb lényként létezik az elidegenült emberi viszonyokban, hanem eszközzé, használati tárggyá, áruvá fokozódik le: "Freud értelmében az emberi kapcsolatok hálója piachoz hasonlítható... a társkapcsolatok mindjobban a cél puszta eszközévé váltak, és nem öncéllá" - írja Fromm már 1941-ben. (1944. Bd. I. 224. old.) Az érdekek kölcsönössége következtében az interperszonális kapcsolatokat a felszínen szívélyesség, a fair magatartás kíséri, de az elidegenült kapcsolat mélyén Fromm az



egymástól való kölcsönös tartásra és tartózkodásra, bizalmatlanságra és zárkózottságra bukkan. A birtoklói beállítódásból szükségképpen adódik a piac új etikai elvének, a kölcsönös tisztesség megszegésének állandó kísértése és konfliktushelyzete: "ha mindenki többet akar magának megszerezni - írja Fromm -, akkor mindenkinek tartania kell a másik azon agresszív szándékától, hogy az elragadja tőle, amivel ő rendelkezik. Az ilyen támadások kivédéséhez az egyénnek erősebbnek kell lennie, mint a másiknak, s képessé kell válnia a preventív agresszióra". (1976a. Bd. II. 350. old.) Ily módon a túlnyomóan birtoklásra irányuló kapcsolatokkal állandóan együttjár a féltékenység és konfliktus. Keveset segít és enyhít ezen az oldott, természetesnek szinlelt és mesteri szabatosággal folytatott társalgás, véleménycsere, mert - amint Fromm feltehetően M. Heideggernek a mindennapok szokványos beszédére vonatkozó megállapításait felhasználva kifejezően jellemzi - a birtokló mentális egyén csak látszólag cserél véleményt, mert semmire sem törekszik jobban, minthogy bebizonyítsa, hogy neki van igazsága, s a másik személyre erőltesse saját nézeteit, úgymond meggyőzze őt, s önmaga véleményét pedig a másiktól, a cserétől megvédje. Ha mégis sor kerül a birtoktárgyaktól függő személyek között véleménycsere, párbeszédre, akkor az nem több Fromm szerint, mint az áruként funkcionáló információ, tudás és státusz cseréje. (1976a. Bd. II. 296-297. old.)

A birtoklási beállítottság egyik forrása ugyan a hall-

hatatlanság biztosítása a javak és a végrendelet formájában, a javakról való gondoskodás révén ("ha önmagamat azok a dolgok konstituálnak, amelyekkel rendelkezem, akkor hallhatatlan vagyok, ha azok elpusztíthatatlanok"... "az örökösödést szabályozó törvények által - amennyiben tőke tulajdonos vagyok - én hallhatatlanná váltam" /1976. Bd. II. 329. old./), de Fromm arra világít rá, hogy a halálfélelem birtoklással történő száműzése és az elhunyt egyének az örökségi javakban való tovább élése paradox módon éppen az élettől idegenit el, ugyanis a birtok a birtoktárgyakat élettel tölti meg, és az egyéni élet sokszínű lehetőségét pedig a javak és a javak megszerzése szűrkíti el.

Az egyes életutak félresiklásában Fromm szerint a birtoklói beállítódás életértelmezése alapvetően játszik közre, amely szerint "a teljes életfolyamatot nem lehet másként felfogni, mint valamiféle nyereséges tőkeberuházást". (1956a Bd. IV. 107. old.) Az élet értelmének beruházási eszközre való leszűkítése a birtoklásra és fogyasztásra koncentráló egyéntől Fromm megállapítása szerint a létezés alapproblémáit és nem rutinszerű élményeit (boldogság és szenvedés, szeretet és gondolkodás, egység és különbség, remény és képzelet) idegeníti el, s ehelyett az életnek mint vállalkozásnak az állandó mérlegkészítése, a siker és kudarc "mérlicskélése" marad. A birtoklásra és fogyasztásra orientált egyén elidegenült életvezetésének élesszemű és jogos bírálataiban, valamint az élet iránti elragadtatottságban Fromm tartózkodik attól, hogy az egyének jogot adjon arra, hogy

értékelje élete értelmét, vajon méltó-e vagy méltatlan-e hozzá, tartalmas vagy tartalmatlan-e, s ilyen értelemben sikeres-e vagy sikertelen. Éz ellen szól Fromm életértelmezése: "Az élet olyan egyedülálló ajándék és feladat, amelyet semmi máshoz nem lehet mérni."

A kritikai elmélet képviselőivel egyetértésben Fromm is szoros kapcsolatot lát az élettől és a természettől való elidegenedés között. Ahogy a birtoklói magatartás az élet teljes megélésétől távolít el, személyes tapasztalatok elszegényedését hozza magával, úgy töri szét az ember és természet egységét is, s fordítva, ahogy mélyül az ember és a természet közötti diszharmónia, úgy növekszik az életidegenség is. Az ember és természet általános konfliktusát az iparosodás korszaka előtt figyelmen kívül hagyva, harmonikus összhangként írja le Fromm a föld- és kézműves tevékenység természetre gyakorolt hatását: az nem ellenséges és kiszákmányoló jellegű, hanem organikus együttműködés. (1976a Bd. II. 373. old.)

A reneszánsz óta azonban mind erősebbé vált és válik a természet birtoktárgyként való kezelése: "az ember minden képességét latba veti - írja az Életakarás (The Will to Live 1976) c. rövid tanulmányában -, hogy a természetet teljesen uralma alá vonja, és hogy a természettudomány és technika által egy olyan világot hozzon létre, amelyet mint Isten mindentudóan és mindenhatóan ő határoz meg". (1976b Bd. IX. 394. old.) A Római Klub jelentéseinek és a környezetvédő irodalomnak tényanyagát és felelősségteljes jövő-



prognózisait (37) felhasználva, Fromm is globális katasztrófa előtti állapotról tudósít az emberiség és a természet megbomlott ökológiai viszonyát illetően, amely mögött egyrészt az a törekvés rejlik, hogy a természettel szembeni kiszolgáltatottságon a technika révén akar urrá lenni az ember, másrészt romboló erőként hat az élet elgépiesedettsége: "az ipari társadalom - írja Fromm - a természetet éppugy utálja mint mindent, amit nem a gép állított elő. (1976a Bd. II. 278. old.)

Noha Fromm az emberi természet jellemzésénél az ember és természet egzisztenciális dichotómiájára mint meghatározó ismérvre támaszkodik, az ember és természet végzetessé fokozódható jelen konfliktusa előtt mégis feltételezi, hogy az iparosodás korszaka előtt a természet még otthont jelentett az ember számára. A technika és a gépek világával az újkor embere megteremtette "második természetét", amelytől a haladás lehetőségét és biztonságát reméli. (1973. Bd. VII. 320. old.; 1976a Bd. II. 378. old.)

A technika csodálatában a "modern ember" a technikában rejlő konstruktív lehetőségeket az isteni hatalom és teremtés képességével azonosítja: "a gépet az istenség hatalmával ruháztuk föl - írja Fromm -, és azáltal, hogy kiszolgáljuk, Istenhez válunk hasonlóvá... döntő jelentőségű, hogy az ember éppen legnagyobb tehetetlensége pillanatában képzeletileg magáról, hogy a tudományos és technikai haladása révén mindenhatóvá vált". (u.o.)

Ezen illúzió valóságtartalmának körüljárásával, Fromm

"áldás vagy átok-e" a modern technika kérdésre reagál. A technika emberközpontu felhasználásában rejlő pozitív (áldásos) lehetőségek tudata mellett Fromm azt hangsúlyozza, hogy a birtokló beállítódás esetén, és olyan elidegenítő termelési körülmények között, amikor a termék és a termelés hasznossága hasznohozó képességében merül ki (1973. Bd. VII. 314. old.), a "modern ember" nem ura a technikának, hanem a "komplett gépezet alkotó elemévé vált, amelyet ellenőriz ugyan, de az is ellenőrzi őt". (i.m. 318. old.) A technika eredményei lenyűgözik, de egyben foglyul is ejtik a "modern", Fromm által "ipari és kibernetikus" embernek is nevezett társadalmi jellemet, mert "érdeklődése középpontjában már nem embertársai, a természet és az élőstruktúrák, hanem mechanikus, élettelen dolgok állnak", amelyekkel személyiségét és képességeit helyettesítő szimbiotikus egységet, bensőséges, narcisztikus kötődést érez. (i.m. 310, 318. old.) A technikailag mind tökéletesebbé váló szerkezetek birtokló használatában Fromm I. Illichhez (38) hasonlóan azt a veszélyt látja, hogy általuk a természetes emberi funkciók (járás, látás, fizikai erőfeszítés), a manuális és értelmi készségek sorvadnak el. (i.m. 311. old.) E gyorsuló és mélyülő folyamat következtében a technika által kiszolgált (elkényelmesített) és nélküle tehetetlenül kiszolgáltatott "ipari ember" "az élet számos megnyilvánulását, beleértve önmagát, s olyan emberi képességeit mint a gondolkodás, látás, hallás, tapintás és szeretés dologgá változtatja. A szexualitás a szerelem technikájává

alacsonyodik. Az érzések ellaposodnak, néha ugyan a szentimentalitás pótolja őket; az örömet, az intenzív élettéliség kifejeződését a szórakozás helyettesíti. Az emberi szeretet és gyengédség érzelemgazdagsága gépekre és készülékekre fordítódik". (i.m. 317-318. old.)

Fromm megfigyelése szerint az értelmi és érzelmi elidegenedés kiegészült az akarati tulajdonságoktól való elidegenedéssel, ugyanis a "modern ember kívánságai, vágyai és szükségletei elvesztették személyes és spontán jellegüket, mivel azokat a gazdaság stimulálja és manipulálja. A termelést a szükséglet, a fogyasztási vágy reklámja előzi meg. "Vágyaink többségét mesterségesen keltik föl, még a szexuális vágy sem oly elementárisan természetes, mint amilyennek hirdetik. Részben ezt is mesterségesen stimulálják, s ez egyáltalán nem is történhet másként, ha mi azt akarjuk, amire a fennálló rendszernek szüksége van". (1955a Bd. IV. 118-119. old.)

A modern technika nyereségorientált, öncélú és szüklátó körű alkalmazásából eredő elidegenítő, "átokszerű" hatás nemcsak az egyes embert, hanem az egész emberiséget is fenyegeti, s nemcsak az élet ökológiai feltételeinek szétrombolásában mutatkozik meg, hanem abban is, hogy a modern haditechnika Fromm szerint a destruktivitás védőgátjait szakítja át. A légi bombázások és az atombomba kioldásának példájára hivatkozva Fromm a pusztítás elszemélytelenedését és eltömegesedését emeli ki, ami technikailag azáltal jön és jöhet létre, hogy ha a bombázó vagy Fromm példáját

napjaink haditechnikájára adaptálva a rakétatámadást technikailag bonyolító "team" tagjai személyesen és érzelmileg nem élik át a pusztítás borzalmait és az egyes egyének szenvedéseit, akkor hiányzik az az érzelmi lelkielő és erkölcsi skrupulus, amely visszaretentene az újabb pusztítástól. A visszafordíthatatlan veszteségokozás utólagos értelmi tudatosodása Fromm szerint nem képes oly felrázó élményt és büntudatot kiváltani az egyénben, mint a szenvedés átélésének sokkhatása. (1973. Bd. VII. 314-315. old.) A "destruktivitás technizálásában" rejlő potenciális veszélyt igen jelentősnek tartja Fromm, mert "ha az a folyamat teljessé válik, hogy tetteink eredményének affektív tudatosulása elmarad, akkor a destruktivitásnak már nincs tovább korlátja, mert hát senki sem követi el a rombolást, hisz mindenki csak a tervezett, tehát látszólag még értelmes célkitűzések technikai feladatait látja el". (i.m. 315-316. old.)

Az elidegenülés Fromm szerint a nyugati társadalmak köznyelvének strukturáját és funkcióját is áthatja, illetve a nyelv grammatikai és lexikai változása az elidegenedés állapotát jelzi vissza. A nyelvtől való elidegenülés leírásánál Fromm kiindulópontként a nyelv lényegét adja, amelytől a modern nyelvhasználat mind jobban eltávolodik, s így az eredeti tartalom idegenné válik. "A nyelv - fogalmaz Fromm - az élettel szembeni beállítottságot fejezi ki; az élet megélését nyújtó formák és eszközök objektívizálódott kifejeződése". (1962. Bd. IX. 114. old.) Az életet, a cselekvési formák, a dolgok létét főnevek fejezik ki. A dolgok és

folyamatok szubsztanciális, változatlan lényegének nyelvi formáiból (fogalmak, dolgok és személyek nevei) Fromm azt az emberi törekvést olvassa ki, hogy a névadással, fogalomalkotással az ember a dolgok és folyamatok urává akar válni. Ez a törekvés csak részleges és relativ eredménnyel járhat, mert az élet sokféle és szüntelenül változó folyamatait és eseményeit nem tudják teljesen visszaadni a szavak. "A szavak - írja Fromm - olyan edények, amelyeket élménnyel töltünk meg, de az élmények azonban túl csordulnak rajta. A szavak utalnak az élményre, de nem azonosak vele. Mihelyt teljesen gondolattá és szóvá alakul az átélt jelenség, élményszerűsége elillan, elszárad, holtszerűvé és puszta gondolattá válik". (1976a Bd. II. 333. old.)

Mivel a birtokló beállítottságu egyén a tulajdon bírását mint biztonságá alapját részesíti előnyben az élet kiszámíthatatlan folyamataival szemben, ezért Fromm szerint a birtokló létmódban a dolgok birtoklását kifejező - to have, haben, bírok, van nekem - igei szerkezet a dolgok birtoklásán túl az emberi viszonyokra és érzésekre is kiterjed, illetve ahogy az érzelmek és élmények birtoktárggyá torzulnak, úgy kapnak "birtokló" nyelvszerkezetet. E szintaktikai változás elidegenítő tartalmát, nyelvi csapdáját Fromm "van nekem egy problémám" kijelentésen szemlélteti: "ha - az aggódom - helyett azt mondom, hogy van nekem egy problémám, akkor ez a mondat a szubjektív tapasztalást kizárja. A tapasztaló ént az a dolog helyettesíti, amelyet az ember birtokol. Érzéseimet birtokolt dologgá, problémává változtattam.

A probléma szó a különféle nehézségek absztrakt fogalma. A problémát nem birtokolhatom, mert az nem olyan dolog, amit birtokolni lehet; mindazonáltal a probléma engem keríthet hatalmába, pontosabban szólva problémává változtattam magam, s személyem az alkotásom tárgyává lett. A beszéd e típusa rejtett, tudatalatti elidegenülésről árulkodik". (i.m. II. 289. old.)

A nyelvtől való elidegenedés sajátos forrásának tekinti Fromm a nyelv funkció változását. Amig korábban a nyelv az élet és a kommunikáció eszközeként működött, a jelenkorban viszont a manipuláció, indoktrináció és racionalizáció "szócsővét" képezi. (1973. Bd. VII. 321. old.) E szerepkört a nyelv mint társadalmi szűrő tölti be, ugyanis azokat a jelenségeket, érzéseket és tendenciákat "teszi szóvá" vagy zárja el a tudatalattiba, amelyek az adott társadalmi rendszer működését előmozditják illetve akadályozzák (1965. Bd. V. 409. old.)

Az elidegenülés legkülönbözőbb hatásterületeinek bejárása során felfigyel arra, miként tördeli szét a birtokló beállítottság az idő "sík" (múlt-jelen-jövő) dialektikus egységét és zárkózik el az "itt és most", a pillanat időtlen varázsától.

A birtokló létmódban az egyén a múltban felhalmozott javakhoz és értékekhez (pl. pénz, földtulajdon, dicsőség, társadalmi státusz, tudás, gyerekek, emlékek stb.) kötődik. "A birtokló beállítottságu egyén - írja Fromm - maga a múlt. Azt mondhatja magáról: - az vagyok, ami voltam -". (1976a

Bd. II. 360. old.) A birtokló létmódban a jövőt is a múlt méri, mivel "az nem más mint mindannak az előrehozása, ami múlttá lesz". (u.o.) A jelen pedig a múlt és a jövő metszéspontját, határállomását alkotja, s tartalmilag megegyezik a múlt és jelen minőségével. (i.m. 361. old.)

A modern időfelfogásban, amely az időre mint értékes pénzzé váltandó dimenzióra tekint, s ami nem folyhat el csakúgy haszontalanul, Fromm az elidegenülés jelentkezését véli rögzíteni. A tőkés termelés és a birtokló létmód térhódításával párhuzamosan nő az idő értéke és ezzel egyben az ember hajszoltsága, versenyfutása az idővel. E folyamat gyorsuló ritmusa a "szabadidő társadalmak" emberét Fromm szerint abba stádiumba sodorta, amikor az ember már nem ura az időnek: "az ipari társadalomban minden az idő uralma alatt áll. A mai termelési technológia minden termelési műveletre, kézmozdulatra bizonyos időtartamot szab meg, s nemcsak a futószalag melletti munkát, hanem valamennyi tevékenységünket az órajárása határozza meg. Az idő nemcsak idő, hanem pénz is. A gépet maximálisan ki kell használni, és ezért a gép saját ritmusát kényszeríti a munkásra. A gép révén az idő uralkodik az emberen". (1970a Bd. II. 362. old.; 1944. Bd. I. 251. old.)

A munkaidő és általában az idő fogságából a szabadulás reményét a modern ember szabad idejében véli megtalálni. Az élettevékenységek szoros tartalmi összefüggése alapján mutat rá Fromm e remény megalapozatlanságára, ugyanis ha valaki elidegenedett a munkájától, "absztrakt és elidegenült

"módon" vásárol, akkor szabad időbeli tevékenysége is passzív, fogyasztó jellegű ölt. (1955a Bd. IV. 98-99. old.) Az elidegenült egyén fogyasztja a szórakoztató programokat, anélkül, hogy aktívan részt venne bennük, s anélkül, hogy általuk valamiféle "belső ujjászületésen" menne keresztül. Ennek okát Fromm Adornonak az amerikai "kulturipar" bírálatához hasonlóan abban látja, hogy a szabad idő elfoglaltságok, foglalatosságok motivumai, mintái külső forrásból, a szórakoztató iparból erednek. "Valójában az egyén nem is szabad abban - írja Fromm -, hogy szabad idejét élvezze. A szabad idő programválasztását, fogyasztását az ipar éppúgy meghatározza, ahogy áruvásárlását is. Izlése manipulált, azt akarja nézni és hallani, amire kondicionálták". (u.o.)

A rejtett vagy kevésbé rejtett külső irányítottság ellenére is a szabad idő derűs és mozgalmas "kitöltésére" törekcszenek a fejlett polgári társadalmak egyénei, s erre őket nemcsak a szórakoztató ipar kellemes és látványos csábításai ingerlik, hanem Fromm diagnózisa szerint a semmítévéstől, "önmagukkal való együttléttől", az unalomtól való félelmük, amelyet a közfelfogás a kudarc szinonimájának tart. Ezt a félelmet azonban Fromm pszichoanalitikusi tapasztalata szerint sem a nagy presztizssúlyú szórakozások, sem a modern narkotikumok nem képesek enyhíteni: a pillanatnyi "feldobottság" és a "szórakoztatottság hevülete" ellenére is megoldatlanok maradnak az emberi létezés alapproblémái, az alkotás és az identitás szükséglete. Az átmeneti

kielégítettség jó hangulatát nem járja át az öröm, amelyet Fromm "az önmegvalósítás útján levés élményével" azonosít. "Az örömhány ugyanakkor - fogalmaz Fromm - újra és újra és még izgatóbb szórakoztató elfoglaltságok felkutatására kényszeríti az egyént" (1976a Bd. II. 353. old.), s ezzel még tovább növeli az elidegenedettség állapotát.

Az elidegenedés forrásai

Miközben az elidegenülés társadalmi és pszichológiai "korképét" Fromm gazdag "tüneti anyaggal" írja le, eközben az elidegenülés történeti és egzisztenciális gyökereit is megpróbálja felkutatni. Az elidegenülés magyarázatában segítségül hívja Marx elidegenülés koncepcióját. (1961b Bd. V. 369-376. old.; 1962a Bd. IX. 66-71. old.) Helyesen állapítja meg Heller Ágnes (1978. 165. old.), hogy jelentős különbség is fennáll Marx és Fromm elidegenedésfelfogása között. Marxnál ugyanis Fromm-mal ellentétben nem csupán az emberben lévő képességek eltorzulása az elidegenedés, hanem ellenkezőleg a nembeli erők kifejlődése osztársadalmi szinten és a történelem folyamán: "... az emberi nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével, ... tehát az egyéniség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelyben az



egyedeket feláldozzák..."

Az elidegenülés tartalma, az elidegenült lét elemei - Marxhoz hasonlóan - Frommnál is az elidegenült munkában rejlenek, s általában abban a folyamatban, amelynek során az emberi tevékenység termékei az embertől idegen és felettük uralkodó erővé válnak.

Mintegy ellenpontot képezve, Fromm az elidegenült munka torz vonásainak részletes leírás előtt elsősorban a munkavégzés humanizáló és individualizáló jelentőségét emeli ki: "a munkafolyamat során az ember maga is módosul és változik... a munka tökéletesíti az ember kooperációs tevékenységét, értelmét és szépérzékét... s minél jobban fejleszti az ember (1955a Bd. IV. 127. old.) munkáját, annál erősebben bontakozik ki individualitása".

Miközben a társadalmi és technológiai ellentmondások történeti folyamatát zárójelbe helyezi Fromm, romantikus nosztalgiával idealizálja a késő középkori kézműves munkát, mert a kézműiparban ugymond a munka alkotó szépségében és teljességében folyt. A kézműves még egységet alkot, azonosul a munkafolyamattal és eredményével. Ezt az egységet az ún. "modern termelési mód bevezetése", a tőkés termelési folyamat töri szét. (u.o.)

Fromm az elidegenült munka okát - Marx felfogásával ellentétben - alapvetően nem a munka tőkés jellegéből, az antagonisztikus munkamegosztásból, a tulajdonviszonyok strukturájából, hanem általában és szűken a munkamegosztás technológiai szükségletéből, s a munkafolyamat rendkívüli szét-

élménnyé formálódik át: "az elidegenülés olyan élményállapot, amelyben az ember önmagát idegenként érzékeli". (1955a Bd. IV. 38. old.)

Noha Marx alapján a birtokló létmód egyik forrásaként hangsúlyozza Fromm a magántulajdon intézményét, amelyben "csak a kisajátítás és a megszerzett javak megőrzésének korlátlan joga számít" (1976a Bd. II. 325. old.), de mivel a magántulajdon a XX. században egyre kevesebb kézben összpontosul, s a társadalom nagy többsége magántulajdon nélküli, ezért Fromm szerint a magántulajdon korántsem játszik olyan döntő szerepet az elidegenülésben, mint pl. a XIX. században. A személyi tulajdon pedig nem feltétlen hordja magában az elidegenítő hatást.

Az elidegenedésnek a tőkésekre és munkásokra történő lényegesen eltérő hatását figyelmen kívül hagyva és a menedzserizmus megtévesztő érvanyaga alapján a tulajdonviszonyok miatt sem alkothatják Fromm részletes taglalásában az elidegenülés alapját, mert a tulajdonost is az elidegenülés "élménye" sújtja, ami Fromm szerint az alábbi tényekből fakad:

- a tulajdonos már nem rendelkezik aktív szereppel és hatalommal tulajdona felett;
- a tulajdon passzív birtoklása semmiféle szellemi gazdagsággal nem jár a tulajdonos számára;
- a tulajdon értéke és annak változása független a tulajdonos erőfeszítésétől;
- értéke emiatt viszonylagos;



- s a piac függvénye;
- a tulajdonos csak szimbolizálja a tulajdont, s kizorul a tulajdon igazgatásából. (1955. Bd. IV. 93-94. old.)

Az elidegenülés forrásának másik tartalmi jegyét Fromm a konkrétság, a minőség, a használati és általában az értékek visszaszorulásában látja. Az absztrak mennyiség, a csereérték uralma nehezedik szerinte a javakra, az emberi kapcsolatokra és az egyén önértékelésére. (1955. Bd. IV. 81-88. old.) A társadalmi haladás kritériuma, csakugy mint valamennyi társadalmi jelenség (pl. műveltség, biztonság, demokrácia, közérzet stb.) fejlettség foka mérhető mennyiségi mutatókra szűkül le; a haladás esetében ez az ismérv a célracionalitás, a technikai hatékonyság és a fogyasztás növekedésében merül ki. A mennyiség fetiszizálása, "a minél több, annál jobb" életelv tapasztalása közben Fromm gondja, hogy még csak kevesen hiányolják a minőséget, és nem kérdeznek rá arra, hogy tulajdonképpen mivégre is jó a dolgok mennyiségi növekedése, s hogy ilyen kérdés felvetésére nem kerül sor, az természetes egy olyan társadalomban, ahol már nem az ember áll a középpontban, és ahol a mennyiségi szemlélet minden más szemléletet elfojt." (1968. Bd. IV. 287. old.) A mennyiségi és minőségi szemlélet, a csereérték és a használati érték szétszakadása eredményezi azt az elidegenült állapotot, hogy - amint Fromm A szeretet művészetében megfogalmazza - "a felhalmozott halott dolgoknak magasabb az értékük, mint a munkának, az eleven emberi erőnek". (1984. 104. old.)

Fromm találó leírásából hiányzik a történeti és logikai szempont, a használati és csereérték bonyolult dialektikájának differenciált alkalmazása a tények vallatásánál. Ebből adódóan Fromm-nál a csereérték és a számszerűen kifejezhető egzaktságra törekvés, mint általános "elidegenítő effektus" egyoldaluan a negatív értékek tartományába kerül.

Az elidegenedés forrásának harmadik egzisztenciális és történeti elemét Fromm-nál a szabadságtól való félelemben és a negatív szabadságban jelölhetjük meg. Az emberi nem és az egyes egyén élettörténete, a történelem és a társadalmi haladás folyamata a látható és szigorú autoritárius hatalmaktól (egyház, állam, szülők, iskola, erkölcsi „köttablák”) való függetlenedés pályája, a társadalmi és egyéni szabadság fok mennyiségi növekedése, amely azonban a társadalmi ellentmondások és igazságtalanságok, egyéni szenvedések és traumák között zajlik, s csak tendenciaként és egyéni esetenként hordozza magában a szabadság minőségi tartalmát, a "valamire való szabadságot". (1941. Bd. I. 235. 238. old.; 1973. Bd. VII. 237. old.)

Lukács György eldologiasodás felfogásával azonos értelemben Fromm is arra a következtetésre jut, hogy a történelem mozgását és az egyén életét a természettel, a társadalmi intézményekkel és a szülői gyámkodással szembeni kiszolgáltatottság felszámolása, de ugyanakkor újabb, bár finomabb kötöttségek, elidegenült állapotok alkotják. Történelmi példaként Fromm a feudalizmus és a kapitalizmus cselekvési szabadságfokát hasonlítja össze. A középkor emberét a

rendi hiarchia és a szigorú rendi előírások korlátozták egyéni szabadságában, társadalmi felemelkedésében és életének önálló alakításában. A feudális elnyomás megszüntetése, a klerikális és a világi autoritás uralma alóli felszabadulás, továbbá a tradicionális béklyók lerázása szabad pályát nyitott a polgári fejlődés előtt. A tőkés gazdasági (pénz-piac-profit-vállalkozás-magántulajdon értékmérő szerepének preferálása) és politikai (törvényelőtti egyenlőség, népképviseleti rendszer és kormányzás) viszonyok megteremtésében Fromm nemcsak a gazdasági, politikai és szellemi szabadság fok növekedését és társadalmi osztálykülönbségek fennmaradását látta meg, hanem a fejlődés pozitív eredményeként azt hangsúlyozza, "hogy a kapitalizmus hatalmas mértékben fokozta a pozitív szabadságot, mivel hozzájárult a tevékeny, kritikus és felelősséget vállaló egyéniség kialakulásához". (1941. Bd. I. 281. old.)

A polgári társadalom felszabadította az egyén vállalkozó tehetségét és felborította a tradicionális értékrendet: "megengedte és elvárta mindenkitől - írja Fromm -, hogy személyes életében mindazt elérje, amit szorgalma, intelligenciája, bátorsága, takarékosága és szerencséje lehetővé tesz számára. A siker lehetőségei az egyénen múltak, és ő vállalta a kockázatot azért, hogy az éles, mindenki harca mindenki ellen folyó versenyküzdelemből sérülten és vesztesen kerül-e ki." (i.m. I. 280. old.) A munkapiac és a tőke változó esélyei között választhat a polgári társadalom embere, de döntésében és tetteiben túlnyomóan csak

magára számíthat, már nem segítik a középkor emberi kapcsolataira jellemző szolidaritás, kölcsönös gondoskodás, közösséghez tartozás élménye és védettség, amit Fromm idealizáltan és ahisztorikusan ír le. (1944. Bd. I. 241-243. old.)

Az egyéni szabadság és felelősség növekedése, az egyénnek önmagára utaltsága Fromm szerint a "modern korban" a választás gyötrelmét, a bizonytalansággal együttjáró szorongást és a magány terhét "szabadítja rá" az egyénre. (i.m. I. 238, 279. old.) A javuló, s majd a magas életszínvonalat és liberális szabadságjogokat nyújtó polgári társadalomban a választás (árucikkek, vagy politikai pártok) szabadságának varázsa bilincseli le az egyént. A választást, egyrészt kevésbé kíséri lelki vivódás, mert a választás erkölcsileg és politikailag többnyire közömbös. A választás formális jellege és értékközömbös tartalma viszont az egyént a "kiskorúság" állapotába zárja, s nem juttatja az egyént a kanti értelemben felfogott választás szabadsághoz, amely az erkölcsi jó cselekvéssel azonos.

Kant alapján és S. Kierkegaarddal ellentétben Frommnál nem maga a választás vagy a választás szenvedélye fontos, hanem sokkal inkább a pozitív, "valamire való szabadság", az egyének arra való elhatározása és képessége, hogy választása és tevékenysége által fejleszti-e önnön lehetőségeit, vagy ragaszkodik-e ahhoz, amivel rendelkezik és megtorpan-e azon a fejlettségi szinten, amit elért, s így az élet sokféle szépsége és az egyéni lehetőségek gazdag skálája marad rejtve előtte.



Megfelelő társadalmi késztetés és egyéni bátorság hiányában, valamint az uralkodó társadalmi jellem nyomására a nem-produktív egyén megriad a választás és a változtatás kockázatától és inkább menekül a pozitív szabadság vállalásától, minthogy az egyéni fejlődés és tökéletesedés sajátos útját választaná. (i.m. I. 297-300. old.)

A választás általános lehetősége és a hagyományos, külső autoritásoktól való növekvő szabadság lehetővé és szükségessé teszi a választást. Az egyének többségének látszólag szabad választásában Fromm konform megoldást, a névtelen autoritások (hírközlés, közvélemény, józan ész) vagy a hatalom, dicsőség, fogyasztás és szexualitás csillapíthatatlan vágyának követését figyeli meg. (i.m. I. 300-337. old.)

A konform helyzet a "bilincsek között is lehet szabad az ember" keresztény tanítást a fonákjára fordította, mivel – amint az Összkiadásban nem szereplő rövid kis írásában A szabaddá válásról (On liberation) megjegyzi – "a külső bilincsek egyszerűen belsővé válnak, és azok a vágyak és gondolatok, amelyeket a társadalom hatalmas apparátussal az egyénbe szűgerál, súlyosabb bilincsként nehezedenek rá, mint a külsők. A külső bilincsekről az embernek legalább van tudomása, a belsők azonban kevésbé tudatosulnak, és így tölteti el az egyént az az illúzió, hogy szabad, pedig porázon vezetik". (39) A választás finoman manipulált, torz utjai, amelyeket a "menekülési mechanizmusoknak" (Mechanisms of escape, Fluchtmechanismen) is nevez Fromm, továbbra is az elidegenedés állapotát konzerválják.

Az elidegenedés előző forrásai Fromm-nál az elidegenedés történelmi, és ezáltal feloldható forrásait alkották és alkotják, bár a természetnek ész által történő transzcendálása már a szabaddá válás folyamatának egzisztenciális tartalmat is ad. Az elidegenedés történelmi forrásain kívül az elidegenedés újabb és újabb jelenségeit származtatja Fromm az emberi létnek a természettől való "pozitív tartalmu" elidegenedéséből. Amíg az ember és a természet közötti diszharmóniát Freud és a kritikai elmélet képviselői regresszív folyamatnak tekintik, addig Fromm – mint már utaltunk rá – az emberi szituáció kihívására adható választípusok egyik formáját tartja regresszívnak, de az alkotó, progresszív viszony is lehetséges, ha a társadalmi-gazdasági körülmények és az egyén jellemorientációja az embert erre inspirálják. Marxnak az elidegenedés pozitív és negatív tartalmu megítélésére támaszkodva, és azzal polemizálva, Fromm arra az álláspontra helyezkedik, hogy még a társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok pozitív átalakítása sem szünteti meg az emberi lét sajátos szituációjából eredő elidegenedést, mert az az emberi lényeg ellentmondásos természetéhez egzisztenciálisan és definitive hozzátartozik.

Miután körüljártuk, miként írja le Fromm az elidegenedés karképét, és milyen okokat jelöl meg a kiváltó tényezők között, az emberiség és az egyes társadalmak jelenkori problémáinak megoldása szempontjából is fontos és tanulságos kitérnünk Fromm elméleti tevékenységének azon kérdés-

- 196 -

felvetéseire és reformjavaslataira, amelyek szerinte kivethetnek az elidegenült társá^{dalmi} viszonyokból, a "beteg társadalomból" és megteremthetik az ember és természet, ember és ember, az ember és önmaga közötti harmóniát, az "ugynevezett "egészséges társadalmat" ("Sane society").

Az elidegenedés leküzdése

Metodológiai háttere

Az elidegenedés sokrétű és egymást kölcsönösen átszövő okainak feltárásában Fromm az elidegenedés megszüntetésének kiindulópontját látja. Mivel az elidegenedés (gazdasági, politikai, szellemi és pszichoszociális) okai és megnyilvánulásai egymást kölcsönösen előfeltételezik és előidéznek, ezért Fromm következtetése szerint csak az egyik kiváltó forrás elapasztása - noha enyhíti az elidegenülés mértékét - még nem szüntetné meg radikálisan és egyszerre mindenkorra az elidegenedés állapotát.

A pozitív történelmi változások és változtatások egyoldalúságából levonható tapasztalatok komplex - metodológiai és gyakorlati - hasznosítására figyelmeztet Fromm. Társadalmi változtatások nélkül a kereszténység pl. az üdvözülés eszközeként lelki - spirituális megújulást hirdett, de a társadalom pozitív átalakulása nélkül a lelki újjászületés a társadalom többsége számára elérhetetlen maradt. A felvilágosodás politikai gondolkodói és alkotmány-

jogászai a társadalmi bajok gyökerét a politikai és lelkiismereti szabadságjogok hiányában látták, és ezért a politikai, törvényelőtti egyenlőség kivívásától a társadalmi haladás garanciáját remélték, de eközben figyelmen kívül hagyták az összefüggés társadalmi-gazdasági oldalát, amely nélkül a társadalmi egyenlőség-testvériség nem valósulhatott meg. A szocialista társadalom elméletek és különösen a marxizmus esetében Fromm a társadalmi haladás és igazságosság eszközeként a gazdasági változások meghatározó szerepét emeli ki, és úgy véli, hogy a szocialista mozgalmak az egyes ember belső átalakulásának szükségességét kevésbé vették figyelembe, amely nélkül - mint Fromm bírálóan általánosítja -, csak a gazdasági változások soha sem képesek létrehozni a "jó társadalmat". (1955a Bd. IV. 190-191. old.)

A példaként felsorolt "nagy reformmozgalmak" közös hibájából okulva, és a társadalmi jelenségek-folyamatok dialektikus kölcsönhatását, rendszerbeli kölcsönös meghatározottságát szem előtt tartva, metodológiai alapként összegzi Fromm; "ha úgy látom, hogy a különböző oldalak (gazdasági, szellemi, pszichikai kiegészítés K. J.) egymással kölcsönhatásban állnak, akkor arra a következtetésre jutok, hogy a szellemi és lelki egészséget csak úgy érhetjük el, ha egyszerre hajtunk végre változásokat az ipar és a politika területén, a szellemi és világnézeti orientáció terén, a jellemstrukturában és a kultúrális tevékenység körében. Ezzel szemben, ha erőfeszítéseinket a többi terület kizárásával, vagy elhanyagolásával csak e területek egyikére koncentrá-

jük, akkor ez az összes változásra destruktívan hat." (u.o.)
A rész és az egész, az egyetlen és sok vonatkozás kölcsönös feltételezettségének dialektikáját viszont már nem elég következetesen érvényesíti Fromm, amikor kétségtelen igazságként posztulálja, hogy "az élet valamennyi területén egyetlen vonatkozásban végbemenő haladás messzemenőbb és tartósabb sikereket jelent az emberiség számára, mint száz (kis) lépés, amelyeket egyetlen izolált területen hirdetünk meg." (i.m. 191. old.)

Az elidegenedés leküzdésének elméleti és gyakorlati folyamatában azonban Fromm határozottan támaszkodik a különböző társadalmi jelenségek és folyamatok bonyolult kölcsönhatására. Az elidegenedést radikálisan és átfogóan átszakító változások egymást erősítő sodrában Fromm számára is nehezen eldönthető kérdés, honnan is (egyéni vagy társadalmi, vagy mindkét forrásból) erednek az egyéni és társadalmi változások. Az egyidejűség és a kölcsönösség szempontja Frommot a két forrás egyenrangú értékelésére készíti. A társadalmi változások és az önátalakítás folyamatában a hangsúly Fromm-nél mégis a társadalmilag meghatározott egyénre tolódik át. Marx alapján vallja, hogy a történelem önmagában semmit sem tesz, de Marxot bírálva hangsúlyozza, hogy a "jó társadalom" létrehozásában nem elegendő a forradalmi folyamat és a radikális reformok spontán önnevelő, eszmeileg és érzelmileg forradalmasító hatása, ha a változásokat nem előzi meg az egyének eszmei, érzelmi, és akarati átalakulása, amelyet az adott társadalmi viszonyok tartalma és az egyéni



boldogságra, harmoniára, szeretetre és produktivitásra törekvése közötti konfliktus helyzet vált ki.

Változás és változtatás mechanizmusa

Az elidegenült viszonyok leküzdésének egyéni hátterét Fromm az elidegenült egyén átalakulásában, lelki gyógyulásában jelöli meg. E folyamat pályája az egyéni szenvedéstől az "igazi létezésig" haladhat. A kiinduló, változtatásra és változásra kényszerítő helyzet konfliktus helyzet. A tudatosult, vagy nem tudatosult lelki szenvedést okozó feszültséget az egyénben a produktív orientációra való törekvése, mint létlehetőség és a nem-produktív teljesítménye mint létező valóság közötti konfliktus váltja ki. E gyötrő állapotból Fromm a szenvedés leküzdésének, az öngyógyulás dinamikus törekvésére következtet.

A folyamat első lépésének tekinti Fromm az emberi lényeg és az egyéni létezés közötti konfliktus helyzetből származó szenvedés alkotó elemeinek, mint a megvalósulatlan lehetőségek, elfojtott vágyak és érzések felismerését. Második lépésként Fromm az életmód, a konkrét élettevékenység megváltoztatását tartja szükségesnek, amelyhez szükségképpen további lépésekként az adott életfeltételek, érték és normarendszer átalakulása kapcsolódik. (1955. Bd. IV. 191-192. old.)

A "Birtokolni vagy létezni?" c. művében Fromm a pszi-

chikai és gazdasági katasztrófa okaként a birtokló orientációt jelöli meg. A birvágy visszaszorítása viszont az egyéni jellemstruktúra alapvető átalakulását feltételezi. A jellemstruktúra átalakulására Fromm elméletileg már korábban pozitív választ adott. A "Birtokolni vagy létezni" a jellemváltozás általános előfeltételeit "Az egészséges társadalom"-ban felsorolt lépéseknél egyértelműbben rögzíti: "Az emberi jellem valóban átalakulhat, ha a következő előfeltételek adottak:

- Szenvedünk és ennek tudatában vagyunk.
- Szenvedésünk okait felismertük.
- Lehetőséget látunk szenvedésünk megszüntetésére.
- Belátjuk, hogy szenvedésünk leküzdéséhez bizonyos magatartásnormákat magunkévá kell tennünk és jelenlegi életmódunkat meg kell változtatni." (1976a. Bd. II. 389. old.)

Az egyéni változás, az öngyógyulás és gyógyítás útszakai és feltételeit Fromm mechanikusan alkalmazhatónak véli az elidegenült társadalom esetében is, mert úgymond ott is az egyének "gyógyulása" a megoldandó feladat. "A társadalom betegségeinek gyógyításánál ugyanazt az elvet (az egyéni lelki betegségek gyógyításának elvét, kiegészítés K. J.) kell követni, mert itt is az egyes emberek betegségéről és nem a társadalmon kívül álló és az egyénektől független egészről van szó." (1955a. Bd. IV. 191. old.)

Az elidegenült egyén önátalakulásának illetve átalakításának pszichoterápiás gyakorlatában és az öngyógyulás

modelljének megalkotásában Fromm merít a freudi pszichoanalízisből, de mint az utszakaszok leírása tanusítja ő nem áll meg a szenvedés, az elfojtás okainak diagnosztizálásánál, hanem nyomatékosan utal arra, hogy a tartós és pozitív átalakulás eléréséhez a jellemstruktúra és jellemorientáció megváltozására van szükség, ami viszont "csak az élettevékenység megfelelő átalakításával lehetséges". (1976a Bd. II. 390. old.)

A szenvedés leküzdésének hibáit abban látja Fromm Buddhánál és Freudnál, hogy mindkét önmagában igen figyelemre méltó és továbbgondolkodásra készítő útkeresésben a felismerés nem jut el a gyakorlatilag, pedig "a gyakorlattól elszakított belátás hatástalan". (i.m. 390. old.)

Noha Fromm az egyéni belátás és öntisztulás katarziséét hiányolja Marxnál, az elidegenülés leküzdésének folyamatában a marxizmus hatására mégis a tudatosulás és a társadalmi viszonyok átalakításának szükségességét emeli ki. Marx elméleti tevékenységéből ugyanakkor az egyéni átalakulás lépéseit, mint metodológiai tanulságot olvassa ki. Marx elméletének első lépése abban rejlett, hogy tudatosította a munkásosztályban szenvedésének tényét. Második lépésként Marx a szenvedés okait a kapitalizmus lényegéből vezette le. A harmadik elméleti feladatkör a szenvedés megszüntethetőségének feltárására irányult. A negyedik szakaszban Marx az új életmód azon elveit fogalmazta meg, amelyek az embert a régi társadalom szükségszerű szenvedéseitől szabadítják meg. (u.o.)

Az elidegenülés felismerésének útjai

Az egzisztenciális dichotómia alapját Fromm az emberi ész kialakulásában látja. Ezt a dichotómiát ugyan végső soron feloldhatatlannak tartja, de az ember és természet, az egyes ember és a másik ember, az ember és önmaga közötti új harmóniát Fromm mégis az ész alkotó erejétől várja: az embernek először is eszét kell palléroznia, hogy teljes embervolta kifejlődjék és, hogy a természettel, önmagával és embertársaival új harmónikus viszonyt alakíthasson ki. (1955a Bd. IV. 165. old.) Amint korábban kitértünk rá, Horkheimerhez és Adornohoz hasonlóan Fromm is nyomatékosan hangsúlyozza a gondolkodás célracionális, manipulatív, "értelmi" szerepének, az ész rovására történő mind általánosabbá válását a modern korban. Bármennyire is operacionális eszközzé silányul az emberi gondolkodás, az elidegenedés ezen hatása és tendenciája, Fromm szerint mégsem béníthatja meg teljesen az ész alkotó tevékenységét; korlátozhatja és visszavetheti az igazságra, a mélyebb és teljesebb összefüggések objektív megértésére, a boldogság és a harmónia lényegének feltárására irányuló törekvését, de magát az erre irányuló képességét és felvilágosító hatalmát nem semmisítheti meg. Az ész pozitív szerepe miatt Fromm kevésbé kritikusan és elismerőbb tartalommal ítéli meg a felvilágosodást és annak általános hatását, mint a frankfurti iskola többi tagja.

Az ész természeténél fogva képes a szenvedés okainak

tudatosítására és elemzésére, de általában nem oknyomozó, közvetlenül a lényeg és jövő felé forduló logikai műveletek által, hanem Fromm szerint a lelkiismeret révén, amelyben - a Con-sciencia szó etimológiai elemzésének tanúsága szerint - spontán módon és folyamatosan vagy "önmagunk ismerete" (humanista lelkiismeret) vagy "a belsővé fordított autoritás hangja" (autoriárius lelkiismeret) jelentkezik. A külső büntetéstől és jutalomtól, vagy még általánosabb fogalmazással mindenféle autoritástól független lelkiismeretet nevezi Fromm humanista lelkiismeretnek. Tartalma rokonzonást mutat Chrysippos lelkiismeret felfogásával, aki a lelkiismeretet mint önmagunkkal való harmonia tudatosulását értelmezi. A humanista lelkiismeret Fromm számára azonban több mint tudatosulás, mivel abban "önmagunkra való reakció" megnyilatkozását látja: "a humanista lelkiismeret összzemélyiségünk reakciója személyiségünk helyes vagy torz működésére. Nem egyik vagy másik képességünkre történő reakció, hanem mindazon képességek totalitására irányuló reagálás, amelyek emberi és egyéni egzisztenciánkat alkotják. A lelkiismeret itéli meg, hogy az emberi lényeknek megfelelően "funkcionálunk"-e vagy sem." (1947. Bd. II. 101.old.)

A lelkiismeretet ugyan ismeretnek, tudatosulásnak is tekinti Fromm, de lényegét tekintve inkább "affektív minőségnek" tartja, amely nem feltétlen tudatosul. A lelkiismeret pozitív reakcióját mint a belső helyeslés érzését a személyiség "helyes működését" és fejlődését elősegítő tettek, gondolatok és érzések idézik elő; "rossz lelkiismeret-

"tet", belső nyugtalanságot és "rossz közérzetet" okoznak viszont a személyiségre negatívan, rombolóan ható tettek, gondolatok és érzések. A humanista lelkiismeret funkcióját Fromm az egyén belső figyelmeztetésében, riasztó "hangjelzésben" látja; "a humanista lelkiismeret igazi énünk hangja, amely önmagunkhoz való visszatérésre figyelmeztet és arra szólít föl, hogy alkotóan éljünk, teljes és harmonikus lényünké fejlődjünk, s azzá legyünk, amivé lehetőségünk szerint lehetünk." (i.m. II. 102. old.)

Ahogy az ész kritikai és felszín mögé világító képességét nem lehet kioltani, úgy a lelkiismeret hangját sem lehet tartósan és teljesen kikapcsolni vagy önigazoló magyarázatokkal becsapni. Ha közvetlen ismeretté és egyértelmű reakcióvá nem artikulálódik, közvetett formában azonban előbb vagy utóbb, gyengébben vagy erősebben hallat magáról, még ha a lélek és a test "hangoltságát" az egyén nem is tekinti a lelkiismeret megnyilvánulásának. Az összefüggés másik oldalát, a visszahatás aktív mozzanatát is hangsúlyozza itt Fromm; nemcsak a lényeg és létezés, a lehetőség és valóság elszakadásából eredő lelki szenvedésnek a lelkiismeret formájában történő megtapasztalásáról van szó, hanem a lelkiismeret közérzet^{et}, lelki és testi állapotot alakító hatásáról is, amely már viszont közvetlenül is megragadható. A folyamat diagnosztizálhatósága segíti Frommot abban, hogy a lelkiismeret analízis irracionális homályából kijusson. "Az elhanyagolt lelkiismeret leggyakoribb és közvetett reakcióinak megnyilvánulási formái a tárgy nélküli büntudat, szorongó

közérzet, vagy egyszerűen csak fáradtság vagy kedvtelenség. Néha ezeket az érzéseket a büntudattal kapcsoljuk össze, mert az ember egyik vagy másik elmulasztott tevékenysége miatt érez büntudatot, noha eközben valójában nem is igazi erkölcsi problémák forognak fenn. Ha azonban az igazi, s még ha nem is tudatosult büntudat oly erőssé vált, hogy többé már semmiféle felszines, racionalizáló magyarázat sem képes elhallgattatni, akkor az mélyebb és intenzívebb szorongásokban, sőt testi vagy szellemi betegségekben fejeződik ki". (1947. Bd. II. 103. old.)

A legkülönbözőbb élethelyzetekben halogathatja el az egyén lelkiismeretével és életutjával való őszinte szembenézést, de az emberi létezés két elkerülhetetlen ténye, az öregedés és a halál mégis "önvallomásra" kényszerítik az egyént. A lelkiismeret jelentkezését regisztrálja Fromm a halálfélelemben. Nem az elmulasztástól való félelem nyomasztja az egyént, hanem az a fájdalmas felismerés kelt benne döbbenetet, hogy "azelőtt kell meghalnia, mielőtt élt volna ... a halálfélelemben rossz lelkiismeretünk ölt testet, annak a reakciója, hogy életünket eltékozoltuk és képességeink alkotó alkalmazását elmulasztottuk. Halandóságunk tudata keserű érzéssel tölt el bennünket, de az a gondolat, hogy anélkül kell meghalnunk, hogy éltünk volna, elviselhetetlen érzést vált ki bennünk". (i.m. 104. old.)

Az öregedéssel és öregséggel szembeni kétségbeesett viaskodást is átjárja a lelkiismeret hangja, és arra döbben rá, hogy a nyugtalanító szorongás forrása az alkotó

élet korábbi és öregkori folytatásának hiánya. (u.o.)

A lelkiismeret, a lélek rejtélyes üzenetét véli Fromm az álomban tetten érni. Az álom lényegét és funkcióját Fromm Az álom természete (The Nature of Dreams 1949) és Az elfelejtett nyelv (The Forgotten Language ... 1951) c. munkáiban fejti ki. Az álmot Fromm olyan nem tudatosult, de értelmes és jelentős, az érzéki megismerés tér-idő szerkezetét felborító, asszociációkon nyugvó belső tapasztalásoknak, az alvás során jelentkező lelki tevékenységnek tekinti, amely univerzális szimbólumokban szól az egyénhez: a külvilág jelenségeinek, viszonyainak és eseményeinek álmoképe a lélek és a szellem nyelvi szimbóluma. (1951a Bd. IX/174-186. old.) Az álomban a lélek és az egyén belső világa közvetlenül "jelentkezik be", mivel az álomlétben az egyén nincs kiszolgáltatva a manipuláció "lérmájának" és a racionalizáció hazug csapdáinak, ezért ebben az állapotban Fromm szerint az egyén egyedül marad önmagával és tudattalanjával, s nem futamodhat meg lelkiismerete elől. "Az álom ... valódi érzéseinket és gondolatainkat ébreszti fel bennünk - írja Fromm Az álom természetében. Igazi énünk szólalhat meg benne, amely gyakran intelligensebb és becsületesebb mint pseudo-énünk, amelyről ébrenlétünkben azt feltételezzük, hogy valódi énminket alkotja". (1949. Bd. IX. 165. old.)

Az elidegenült valóság és az ébrenlét irracionális jelenségei nyomán az álomértelmezésben itt Fromm a racionális tartalom helyére az irracionális tartalmat, az irracionális tartalom helyére a racionális tartalmat csusztatja, de ugyan-

akkor Freud alapján és Junggal szemben az álomban felszabaduló infantilis, amorális és irracionális vágyakat is hangsúlyozza, és az álom negatív (Freud) és pozitív (Jung) lelki megnyilvánulásainak egyoldalú abszolutizálását igyekszik elkerülni. (i.m. 166. old.; 1962. Bd. VIII. 227. old.) Azt a kérdést, hogy valamely álom lényünk racionális vagy irracionális jellegeként értelmezhető-e, Fromm csak úgy tartja megválaszolhatónak, hogy ha az adott eset pontos analizisére kerül sor. (u.o.) Sajnálatos tényként közli Fromm, hogy az álom bonyolultan figyelmeztető és ösztönző jelzéseinek megfejtése azonban az álom paradox természetéből adódóan gyakran elmarad, mert "az álomban ugyan halljuk lelkiismeretünket, de ekkor nem tudunk cselekedni, s ha újracslekedhetünk, akkor pedig már elfelejtettük azt, ami álmunkban tudomásunkra jutott". (1947. Bd.II. 105. old.)

A tudattalan és az intuitív tapasztalás szerepe az elidegenedés leküzdésében

Az elidegenedés felszámolásában jelentős szerepet tulajdonít Fromm az emberi tudatnak. Erre azonban szerinte a tudat mindaddig csak korlátozottan vagy egyáltalán nem képes, amíg maga is elidegenült, hamis tudatként a nyelv, logikai struktúra és a megengedett vagy tiltott gondolat tartalmak révén egyrészt megerősíti az adott társadalom érdekeit, másrészt a freudi "felettes-én" cenzori szerepét "társadalmi

szűrőként" ellátva kiszűri azokat a gondolatokat és érzéseket, amelyek az elidegenült valóság helyett "az igazi valóságra" vonatkoznak és az univerzális, összembari értékek megvalósítására irányulnak, és amelyek a fennálló értékekkel szemben divergens tartalmuknál fogva veszélyeztetik, és ideológiai kritikát gyakorolva leleplezik az uralkodó érdekeket. (1960. Bd. VI. 322-327. old.) Marxnak a lét és tudat prioritására vonatkozó megállapítását is idézve, Fromm arra a következtetésre jut, hogy "társadalmilag előfeltételezett az, hogy mi tudatosul és mi nem". (i.m. 327. old.)

A nem-tudatosult érzések és akarati impulzusok "reflektálatlan tapasztalatként" szorulnak, "fojtódnak el a tudattalanban". A tudattalan tartalmai közé Fromm nemcsak a "társadalmi gondolatsémával" összeegyeztethetetlen értelmi és érzelmi törekvéseket, az alkotást és az együttélést veszélyeztető destruktív ösztönöket és vágyakat sorolja, hanem az egyén és az emberiség fejlődését implicite magában rejtő értékeket is. Az emberi létezés ellentétes tartalmának mitológikus hasonlatokban (Apolló-Dionysosz, nappal és éjszaka, fény és sötétség) csomagolt filozófiatörténeti (Nietzsche, Jaspers) metaforái alapján értelmezi Fromm a tudattalan ambivalens természetét: "A tudattalan azt reprezentálja, hogy a teljes ember mindenkor a fény és sötétség lehetőségeit hordozza magában. A tudattalan mindig az élet kérdésére adható különböző válaszok alapját alkotja... a regresszív céloktól megszabadult, szellemileg progresszív kultúrában a sötétséget képviselő erők tartoznak a tudattalan világához,

de minden kultúrában az ember két lehetőséget rejt magában: ő az archaikus ember, a ragadozó, a kannibál, a bálványimádó és ő az a lény is, aki rendelkezik az ész, szeretet és igazságosság képességével. A tudattalan tartalma tehát sem a jó és sem a gonosz, ~~sema~~ racionalitás és sem az irracionális tartalma, hanem mindkettő. Mindazt átfogja, ami az emberre jellemző, a tudattalan a teljes ember, levonva belőle azt a részt, ami a társadalomnak felel meg" (i.m. 328. old.), azaz ami benne a társadalmi jellemmel azonos.

Az egyén önmagától, másoktól és a külső világtól való elidegenültségét, Fromm a tudattalan tudatosulása révén tartja feloldhatónak, ugyanis a tudattalan megtapasztalása révén az egyén és az általános emberi már nem idegen önmaga számára; a tudattalanban rejlő univerzalitás feltárulásával a másik ember idegensége is szerte foszlik. "Aki a tudattalant képes átélni - írja Fromm a Humanizmus és pszichoanalízis (Humanism and Psychoanalyse /1963/) c. tanulmányában - önmagát mint emberi lényt tapasztalja meg; felismeri, hogy minden emberit önmagában hord, és így semmi emberi nem idegen tőle. Megismeri és szereti az idegent, mert már nem idegen önmaga számára. (i.m. 1x. 10. old.)

Amint az elidegenedés ismeretelméleti összefüggésénél már hivatkoztunk rá, az egyén és a világ közötti széttörtés egyik lényeges forrását Fromm a fogalmi megismerés (cerebration) egyoldalúságában, a szubjektum és objektum ~~me-~~rev szétválasztásában, a gondolkodásnak a megismerendő külső és belső valóság birtokba vételre való szükítésében látja.

A szubjektum és objektum, egyén és világ közötti idegenség feloldását reméli Fromm az egzisztenciális pszichoanalízis tanulságainak hasznosításától, nevezetesen az affektív és intuitív tapasztalástól. Spinozának, Fichtének és Bergsonnak az intuicióra vonatkozó gondolataira valamint a zenbuddhizmus megvilágosodás (satori) (40) tanára támaszkodva, az intuitív tapasztalást "intellektuális reflexió" nélküli, közvetlen és teljes, az egész személyt átjáró és megvilágosító átélésnek tekinti, amelyben a tapasztalás tulajdonképpen nem gondolati természetű, és amelyet nem a dolgoktól elválasztó szavak hordoznak, hanem maga az "átélt tudás". (1960a Bd. VI. 345. old.; 351-352. old.) A nem reflektált tapasztalás útját Fromm számára a domonkosrendi Eckhart mester miszticizmusa és Heidegger igazság felfogása körvonalazzák. Az egyén "megnyílása, üressé válása" és a dolgok "nyitottságára" való ráhagyatkozás Fromm szerint az igazság feltárulásának folyamata és az egyén és világ között létrejövő eggyéválás élménye; ekkor ugyanis - mint Fromm A pszichoanalízis és zen-buddhizmus (Psychoanalysis and Zen Buddhism 1960) c. munkájában írja - "a valóság már nem idegen számomra, nyitott vagyok számára, hagyom létezni, s ezért a rávonatkozó reakcióim igazak". (i.m. 347. old.) A Schopenhauer-től eltérően a ráhagyatkozás azonban nem a kotempláció passzív kifejeződése Fromm értelmezésében, hanem "valódi tapasztalás" (hermeneutika), "alkotó megértés"; megértés, mert az igazság válik átélhetővé "a dolgok létezni hagyásával" (Heidegger) alkotás, mert a befogadás számára való "üressé



válás" a hamis tudat fikcióinak, téveszméinek és illuzióinak lerázását is jelenti. A pozitívizmus mind a megfigyelőt és a megfigyeltet eldologiasító, hűvös racionalizmusát elkerülendő, szükségképpen hangsúlyozza Fromm a tapasztalásban az érzelmi átélés és az intuitív megbizonyosodás fontosságát. A gondolati reflexió differenciálatlan bírálóval, ab ovo visszautasításával és az érzelmi megvilágosodás, benső értékérzés eltérő élményfokából adódóan azonban Fromm a relativizmus és az irracionális ingoványába sodorja magát, ahonnan két érveléssel próbálja magát kisegíteni. Kísérlete csak részben lehet eredményes, mert az egyévválás elérésében eleve és továbbra is hátráltató elemnek számítja az "intellektuális reflexiót". (i.m. 350. old.)

Egyik érve szerint a tudat egészében, s különösen az ész betöltheti alkotó és integratív szerepét, hogy ha a tudattalan pozitív késztetései, az elfojtott "értékek" tudatosulása, vagy ahogy ő nevezi, "az egyén belső forradalma" következtében az egyén átlát a tudat hagyományos és manipulatív "szűrőrétegein", s így a "felvilágosult tudat" képessé válik az álvalóság leleplezésére és az igazi valóság megragadására. A hamis tudat felszámolása ugyanakkor hozzájárul az individuum által potenciálisan megtestesített univerzális ember (tudattalan világa) és a társadalmi jellemet realizáló ember (a tudat világa) közötti szakadék áthidalásához is. (i.m. 349., 355. old.)

Másik érveben Fromm azt állítja, hogy a tudat és tudattalan szétválasztása csak metodikailag lehetséges, mivel va-

lójában külön-külön nem léteznek, s így az ember és világ egységének, az új harmonia kialakításában nem két elkülönült szektor egyik vagy másik dominanciája nyújthat segítséget, hanem az egész ember személyisége, jelleme és életmódja, illetve azok megváltozása a létezési létmód általánossá válása révén. (i.m. 352-356. old.)

A tudattalan és a tudat eltérő értékelemzése is hozzájárult Fromm és a frankfurti iskola közötti nézetkülönbség elmélyüléséhez. Barbara Huygen gondos összehasonlításban mutatja ki az útelágazás elvi iránytábláit. Véleménye szerint Adorno és Marcuse ragaszkodnak a tudattalan megkülönböztetetten pozitív értékeléséhez, mert az spontán dinamizmusa révén képes átszakítani a teljesítményelv védőgátjait, és ily módon utat nyit az örömelv realizálódásához. Frommnál Huygen az egyén és a társadalmi jellem pozitív átalakulását tekinti domináns elemnek az örömteli és harmónikus világ megteremthetőségében. (B. Huygen 1987, 310-312. old.) Huygen konklúziója helyes, de következtetése előtételihez hozzá kell sorolnunk, hogy Freudból kiindulva, mintegy közös utat járva Fromm is igen jelentős dinamizáló szerepet tulajdonít a tudattalannak, bár kétségtelen igaz, hogy nem áll meg itt, hanem az életmód, a jellem és az adott társadalom lehetséges és radikális megváltozása által bizik a "remény forradalmában és az utópia valóságában".

Létezési létmód

A buddhizmus tanításából is merítve, Fromm az elidegenedés és a lelki szenvedés leküzdését a birtvány, a birtoklási orientáció visszaszorításában és a létezési létmód (41) kiteljesedésében látja.

A birtokló orientáció részletes és találó jellemzésével szemben - amint erre E. Denker (i.m. 259. old.) és P. Tóth Béla "Birtokolni vagy lenni" c. tanulmányában (42) is utal - a létezési létmódot Fromm kevésbé plasztikusan, elmosódottabban mutatja be, jóllehet véleménye szerint a létezési létmód éppugy az emberi lét egzisztenciális szükségletéből ered, mint a birtokló létmód, de ami a birtokló beállítottság alaptörekvése a túlélés biztosítására, a létezési létmód pedig az izoláció felszámolására, az egyén és világ eggyéválására irányul. (1976. Bd. II. 345. old.) A létezési létmód jellemzésének nehézségét és a kategória hiányosságát Fromm két ténnyel magyarázza.

Mivel a birtokló létmód a polgári társadalmak uralkodó létmódja, ezért leírásához gazdag "tüneti anyag" kínál általánosítási lehetőséget. A birtokló létmóddal szembeni alternatív életmód típusok az 50-es és 60-as években még kevésbé szembetűnőek, ezért a létezési létmód körülírása Fromm számára inkább gondolati vállalkozás, ideáltipizálás, mint valóság-leírás, noha a birtokló és létező létmód átfogó körképét nyújtó munkája megírása során Birtokolni vagy létezni? (1976) már összegezhető háttérismeretként támaszkodhatott az

amerikai és a nyugat európai diákság és értelmiség kontesztáló demonstrációira illetve kommuna kísérleteire, de az alkotó gondolkodásra, szeretetre és tevékenységre, valamint kreatív, "forradalmi" személyiséggé válásra buzdító, 1963 előtt írt könyvei és tanulmányai (43) inkább megelőzik és előkészítik a szellemi közvéleményt az életmód váltásra, mint csupán elméleti tükrét képeznék.

A létezési létmód szabatos körülírásának nehézségét azonban Fromm túlnyomóan a kategória természetével magyarázza. "A birtoklás dolgokra irányul - írja Fromm -, és a dolgok konkrétak és leírhatóak. A lét (Sein) viszont élményekre irányul, és azok elvileg nem írhatóak le". (i.m. 332. old.) Az élmény egyértelmű fogalmi rögzítéseinek nehézségén túl az individuum "éppigy léte" (So-Sein), egyetlenszerűsége is a lét kognitív megragadásának lehetőségét korlátozza.

A lét tartalmát Fromm több értelemben használja, és az eltérő jelentéstartalmakhoz különböző filozófiai forrásokból merít. Herakleitoszal, Hegellel és Simmellel egyetértésben általában a léten levést, aktivitást és mozgást ért. (i.m. 291. old.) A birtokló létmód elutasítása és meghaladási törekvése az életfilozófiák alaptörekvéséhez kínál Fromm számára elméleti csatlakozási pontot. Erre utal, hogy a lét legfőbb sajátosságának az életteliséget tekinti, az élet maga a lét megnyilvánulása. (u.o.) A lét és az élet, vagy létezés fogalmának azonosítása túl általános keretbe ágyazná a kategória tartalmát, és elmosná a közöttük húzódó filozófiai különbséget, ezért - az alapvető tartalmi azo-

nosság fenntartása mellett - szűkebb jelentés tartománnyal az egzisztencializmus (Heidegger) szellemében is alkalmazza Fromm a lét fogalmát, s így a lét, létezési létmód a világhoz fűződő autentikus viszonyt jelent. (u.o.) A lét és az igazság tartalma között szoros megfelelést feltételez, Fromm: "a lét a látszat ellentéte, az igazi természet, az egyén igazi valósága..." (u.o.) A létezési létmód így a látszat-világ és a hamis tudat leleplezése is, illetve "a léthez jutunk - következtet Fromm - ha a felszín mögé hatolunk és a valóságot ragadjuk meg". (i.m. 341. old.)

A létezés értékprioritását Fromm nemcsak a lét és az igazság összefüggéséből vezeti le, hanem a létezés olyan pozitív, alkotó, nem-elidegenült tevékenység értelmezéséből is, amely az egyéni tehetség, adottságok alkotó megvalósulása, állandó megújulás, születés és növekedés, az izolált én meghaladása, szeretés és érdeklődés, adás és ajándékozás. (i.m. 333-335. old.)

A létezési létmód lényege az életteliség, amely minden tevékenységet, emberi viszonyt és érzelmi állapotot áthat, még a passzivitásban is kifejeződhet, és produktív tartalmává változtathatja azt, ha az egyén ugyan külsőleg nem tesz-vesz, de belsőleg, érzelmileg és gondolatilag aktív. A létezési létmód jellemző megnyilvánulásaiaként említi meg Fromm (i.m. Bd. II. 293-307. old.):

- a tanulást, ha az igazi érdeklődés, a folyamatban való benne levés (inter-esse) folyamata, s nem csupán információ-szerzés a felhalmozandó szellemi tőke későbbi hasznosítá-

sához;

- tudást, ha az olyan kritikus és tevékeny folyamat, amely a felszín alatti gyökerekhez és okokhoz hatol le, s nem a mind több ismeret illetve az igazság birtoklására törekszik, mint a birtokló létmód, hanem a mélyebb tudásra és az igazság mind teljesebb megközelítésére;
- az emlékezést, ha az emlékek átélését, életre keltését jelenti, s nem csupán az emlékképek logikus és mechanikus sorozata, mint a birtokló létmódban;
- a beszélgetést, ha az olyan dialógus, amelyben nem az számít, hogy kinek van feltétlen igaza, mint a birtokló létmódban, hanem a spontán reagálás öröme és csak a beszélgetőtársra való figyelem, s ha benne "két szellemnek a közös igazságkeresés örömeiben történő egybefonódása" jelentkezik;
- az olvasást, ha azzal a belső részvétellel, az együttgondolkodással és az önformálódással jár együtt, s nem csupán a könyvtartalmának ismeretét, a "story" élvezetét jelenti, mint a birtokló létmódban;
- hitet, ha az a szervilis meghunyászkodáson, beletörődő tehetetlenségen, "man"-szerűségen túlmutató (transzcendens) legfőbb célban, a humanitásban mint az emberben rejlő igazi értékek, "isteni tulajdonságok" egyéni megvalósításának reális lehetőségében való racionális hit;
- szeretetet, ha az a szeretett jelenséggel szembeni gondoskodáson, felelősségen, tiszteleten és tudáson alapuló alkotó tevékenység, s nem a szeretett jelenség ^{és személy} ~~v~~ feltett bírása,

hanem életteliségének és fejlődésének fokozása;

- a kellemes kikapcsolódást, pillanatszerű feldobottságot és kielégítettséget nyújtó sokféle, újabb és újabb szórakozás-szórakoztatoltság (pleasure as relaxation = Vergnügen) helyett az öröm állapotát (joy and happiness, Freude und Glück), amely az egész életet kísérő és átsugárzó élményt és kiapadhatatlan forrást hordoz magában, mivel Spinoza alapján vallja Fromm, hogy az öröm nagyobb tökéletességhez, az emberi természethez és az egyéniség megelégsééhez visz közel. (i.m. Bd. II. 352-355. old.)

Az új ember koncepciója

Az életmód és a jellemstruktúra változását Fromm nemcsak az egyéni lelki szenvedés, az elidegenülés felszámolása és az "igazi létezés" megteremtése miatt tartja elkerülhetetlennek, hanem az emberiséget fenyegető globális katasztrófa megakadályozása miatt is.

A Római Klub és az ökológiai mozgalmak jelentéseire támaszkodva hangsúlyozza Fromm, hogy az ökológiai válságot csak radikális és világméretű gazdasági, technológiai, demográfiai és erkölcsi érték változások hátrithatják el. A változások Fromm számára egy új társadalom konturjait rajzolják ki, amely azonban - mint írja - "csak akkor képes létrejönni, ha a társadalom fejlődésével párhuzamosan kialakul az új ember, vagy szerényebben fogalmazva, ha a ma



uralkodó jellemstruktúra alapvetően megváltozik ... a történelemben ma először függ az emberiség fizikai túlélése az ember radikális lelki átalakulásától". (i.m. Bd. II. 279. old.)

A kreatív ember

Az új ember jellemstruktúráját Fromm először Az önmagáért való ember (1947) c. munkájában fejti ki, ahol az új embert - amint erre a "Produktív orientáció" c. fejezetben kitértünk - a produktív emberrel azonosítja. Az 50-es évek végén a zen-buddhizmus hatása abban is megmutatkozik Frommnál, hogy a produktivitás tevékenység jellegét háttérbe tolja és az aktivitást a kreatív tapasztalásra szűkíti; ugyanakkor azonban hangsúlyozza a produktív beállítottság szubjektív előfeltételeit, az objektív előfeltételek megjelölésével viszont adós marad. A jellemstruktúra koncepcionális átalakulásáról A kreatív beállítódás (The Creative Attitude 1959) c. tanulmánya tanuskodik.

Az új emberre jellemző kreativitás tartalma Frommnál a tudás és teljes tapasztalás, valamint válaszadás képessége és gyakorlata (i.m. Bd. IX. 309-400. old.), amelyet Freuddal ellentétben és a humanista pszichológia atyjával, A. Maslowval egyetértően nem a szublimációból és a felettes-én kényszeréből származtatja, hanem az önmegvalósítás ("man for himself") primer szükség-

letéből. Mivel a kreativitás Fromm szerint nem zseniális adottságnak, rendkívüli tehetségnek köszönhető, hanem pszichikai szükséglet, ezért mindenki reagál rá, a reagálás módjait tanulhatja és sajátosan gyakorolhatja. A kreativitás előtt szabaddá válik az út, ha az egyén csökkenti saját elvárásainak, érdekeinek másokra való mechanikus rávetítését és azoknak másoktól való egyoldalú számonkérését. A torz következtetéseket és hamis kötődéseket kerülheti el az egyén, és a tapasztalás kreatív útját járja végig, ha a megismerendő jelenségekben és személyekben nem valamely fogalom illetve szerep reprezentánsát látja, hanem csak és csakis a rá jellemző sajátosságát, "éppigylétét". (i.m. 400-407. old.) A kreatív attitűdre másrészt azáltal is szert tehet az egyén, ha kialakítja magában az alkotó beállítódás előfeltételeit. A kreativitás lehetősége mindenki számára valósággá válhat Fromm szerint, ha az egyén képes:

- az elfogulatlan csodálkozásra;
- az intenzív, csak egy tárgyra vagy személyre irányuló koncentrációra;
- a konfliktusok és feszültségek felfogására;
- a folyamatos megújulásra és a naponkénti újjászületésre;
- egyéniségének és eredetiségének öntapasztalására;
- az illúziók látszat biztonságának feladásával a bátorságot, és saját gondolatainak, érzéseinek átélését bizonyosságként fogadó hitet vállalni.

Az alkotó-kreatív embereszmény meghatározó és dinamikus eleme Frommnál maga a szubjektum. A frommi emberkép tovább-

fejldését mutatja A forradalmi jellem (The Revolutionary Character 1963) c. tanulmánya, amelyben az ember és világ viszonyában az objektív oldalt és értékszempontokat fokozottabb mértékben veszi figyelembe, és amelyben az egyénnek a világgal szembeni felelősségének is fontos szerepet tulajdonít. A világgal és a társadalommal szembeni egyéni elkötelezettség erkölcsi és politikai szükségességét személyes életutjával is alátámasztja: az 50-es évek végén csatlakozik az Egyesült Államok Szocialista Pártjához (Socialist Party - Social Democratic Federation; SP-SDF) és részt vesz a párt programjának kidolgozásában; aktív tagja az amerikai béke-mozgalomnak (SANE-nek) és a leszerelés mellett foglal állást. 1968-ban lelkesen kapcsolódik be E. McCarthy szenátor elnökválasztási kampányába, akit humanista (vietnami háborút ellenző és a költészetet, filozófiát kedvelő) beállítottsága miatt szóban és írásban támogat. (1968ú Bd. IV. 259. old.)

Forradalmi jellem

A forradalmi jellemet Fromm az autoriárius jellemtípus ellenpólusának tekinti, mivel legfőbb törekvése a szimbiotikus kötélekek szétszakítása. Noha a forradalmi jellem nemcsak elutasítása az autoriárius jellemnek, mivel a pusztá tagadás még mindig magában foglalja a tagadottól való függőségét, hanem annak pozitív meghaladása is, de e tanulmány-

ban az autoritás differenciálatlan bemutatása és a hatalom radikális elutasítása következtében Fromm mégis megreked a tagadásnál, ugyanis arra a következtetésre jut, hogy "a hatalom pervertálja, kihasználja és tönkre teszi az embert", következésképpen "a forradalom számára a hatalom soha sem lehet üdvös, és soha sem teljesítheti meg az igazságot, az erkölcsiséget és a jót". (1963c Bd. IX. 350. old.) A hatalommal való mindenkori visszaélés lehetőségétől és célként való kezelésének veszélyétől tartva, a hatalom elutasítását Fromm a forradalmi beállítódás egyik jellemző sajátosságának tartja. Kérdés azonban, hogy a hatalom tartalmi mérlegelés nélküli, ab ovo elutasítása esetén, politikai, gazdasági és kulturális hatalmi eszközök felhasználásának hiányában miként és egyáltalán lehetséges-e az elidegenült emberi viszonyok és alaporientációk radikális, az egész társadalmat át-
fogó megváltoztatása. Erkölcsi megfontolások alapján Fromm elvileg a hatalom ellen foglal állást, de az új társadalomra vonatkozó reformjavaslatok megvalósításánál már számol a hatalom jelentőségével.

A forradalmár jellemének körülírása előtt azt rögzíti Fromm, hogy a forradalmár nem azonosítható a lázadóval vagy a fanatikussal. A forradalmi jellem ismertetőjegyei közé a függetlenség és szabadság kivívására, megőrzésére és alkotó megvalósítására való törekvést sorolja. A forradalmárt annyiban számítja Fromm a "homo negans" mintaképének, hogy rá is jellemző a nemet-mondás és az oppozíció vállalásának készsége: "a forradalmi jellem - hangsúlyozza Fromm - képes

nemet mondani, s a forradalmár az az ember, aki szembefordul az engedelmességgel és aki számára az engedelmesség megtagadása jelenti az erényt". (u.o.) Külön tanulmányban is foglalkozik Fromm az engedetlenség pszichológiai és erkölcsi problémájával (Disobedience as a Psychological and Moral Problem, 1963). Az engedetlenség forradalmi tartalmát Fromm azzal a megállapítással igazolja, hogy "az engedetlenség filo- és ontogenetikus szempontból egyaránt alapvető emberi megnyilvánulás, amely nélkül sem fejlődés és sem szabadság nem lenne lehetséges. Az emberiséget a láthatatlan autoritarius mechanizmusok fenyegetik és e fenyegetettségben a túlélés talán egyetlen lehetséges eszköze az engedetlenség". (i.m. 373. old.; IX. 534. old.)

A túlélést biztosító további forradalmi jellemvonások között említi Fromm a kritikai és kételkedő beállítottságot, amely bátran kérdez rá a józan ész és a tekintélyelv evidensnek vélt igazságtartalmára és engedelmesen elfogadott magyarázataira. A bírálat, kétségbevonás és engedetlenség jogát és határát Fromm számára az ész és a humanitás szempontjának érvényesítése és a bennük való hit jelenti. E tartalmi kritérium megjelölésével kerüli ki Fromm a nonkonformizmus csapdáját, amelybe azáltal tévedhetne bele, mert az engedetlenség pozitív követelményeit túl hangsúlyozza.

A forradalmi jellem - és magatartásvonások közé sorolja Fromm az élet és az emberiség iránti szeretet-tisztelt megnyilvánulását is, de nemcsak e tulajdonsága miatt minősíti humanistának a forradalmárt, hanem amiatt is, mert a for-

radalmárra csakugy, mint minden humanistára jellemző, hogy "tőle semmi emberi sem idegen, és képes önmagában az egész emberiséget megtapasztalni". (1963. Bd. IX. 353. old.)

A forradalmi jellem Fromm szerint nem a szenvedélyes elragadtatottságban, a forradalmi beszéd ünnepélyes pátozában és a forradalomban való hősie helytállásban mutatkozik meg, hanem olyan szellemileg és lelkiileg egészséges ember életteli és produktív reagálása a világra, aki ellenáll a gazdasági és társadalmi manipulációk csábításának.

A forradalmi jellem és forradalmár fogalmát túl általánosan értelmezi Fromm; erre az az álláspontja készíti, hogy az általános elidegenültségben már a lelki egészség és egyéni autonómia megőrzése, valamint a nyitottság ébrentartása is nem mindennapi jelenség, és ezáltal forradalmi attitűdnek tekinthető. "Úgy gondolom - vallja Fromm -, hogy forradalmi jellemnek nevezhető felfordult, eltorzult és félálomban élő világunkban az egészséges, sokoldalúan fejlett és éber ember". (u.o.)

A létezési létmód mint az új ember orientációja

A baloldali mozgalmak és csoportok kontesztálása a 70-es években fokozatosan elcsitul, a látványos demonstrációk helyére a kommunál - és reformpolitika valamint az ökológiai mozgalmak lépnek. Fromm elméleti és gyakorlati tevékenységének fejlődése hasonló utat jár be. Az aktív, szer-

vezett politika munka helyett újra az elméleti tevékenységre fordít nagyobb figyelmet, de - mint R. Funk megjegyzi (Bd. I. Bevezetés XXIX) - a politika fontosságának nem kisebb, hanem még átfogóbb szerepet tulajdonít, "mert Fromm számára politikai szempontból szükségképpen és rendkívül jelentős, hogy legyenek olyan politikailag elkötelezett egyének, akik ott, ahol tevékenykednek, szabadon kifejezik gondolataikat és tudásukat". (Bd. VIII. 32. old.) A 70-es évek korszellemének és politikai közhangulatának átalakulása (a forradalmiság helyett reform eufória, "a legyünk realisták, akarjuk a lehetetlent" vagy "háboru az intézmények ellen" jelszavai helyett inkább konstruktív kritika és az intézményes demokrácia felhasználása is, a haladás hite helyett rezignáció és szorongás a jövővel szemben) nem csupán átjárják és befolyásolják Fromm ekkori munkáit, hanem a kölcsönhatás másik oldalát is hangsúlyozva Hermann István-nal egyetértésben, úgy is fogalmazhatunk (Hermann 1984, 130. old.), hogy Fromm alakította is a szellemi közvéleményt, ugyanis a bestsellerként vásárolt, életmódváltást és reformjavaslatokat ajánló erkölcsfilozófiai és politikai tárgyú könyvei elméleti és gyakorlati orientációt, azonosulási bázist nyújtottak és nyújtanak a radikális változtatási kísérletekben csalódott, vagy azoktól idegenkedő, de a "jóléti társadalmak" pazarló és represszív szorításából továbbra is kiutat kereső baloldali, szocialista beállítottságu értelmiségiek, diákság és "politikailag elkötelezett, posztjaikon véleményt mondó egyének számára, akikről (az intelligencia

egyreszeiről) azt állítja H. Nahmer (1972. 81. old.), hogy "a kapitalizmuson túl kezdtek kutatni az új legilimációkat."

Az elidegenülést gyökeresen átszakító életmód váltás szükségességének gondolatát állítja Fromm a 70-es évek közepén a Birtokolni vagy létezni?-ben körvonalazott új ember koncepciójának tengelyébe. (i.m. II. 390-392. old.) G.Mainberger szerint az életmód és az új ember kialakulásának lehetőségét Fromm két alapvető jellemorientáció "az önzés" (Haben) és "az altruizmus" (Sein) analizisével próbálja igazolni. (1978. 261. old.) Az új ember jellemvonásai közül azonban kikerülnek a forradalmiságra utaló karakter vonások, és az öncélú birtoklás egyént, társadalmat és környezetet egyaránt pusztító következményeinek és e folyamat ökológiai tudatosulásának hatására felerősödnek a már korábban is felbukkant ("tisztelet az életnek"), a létezés és az élet prioritását hangsúlyozó emberi értékek. Az új ember jellemstruktúráját az az alapvető törekvés hatja át, hogy a birtokló életmód valamennyi formájától megszabaduljon, és teljesen a létezésnek szentelje magát. A létezés felé fordulás az új embernél abban a képességben is jelentkezik, hogy az a létezés minden pillanatát a jelenlét és az azonosulás teljességével tölti ki. Ez a képesség és a megértés egyetemességére törekvés azonban ellentmond az új ember másik beállítottságának, a kritikai gondolkodásra való törekvésnek. A kritikai gondolkodás ugyanis távolságtartást igényel. A jelenlétet kísérő azonosulás viszont a szubjektum és objektum közelhozása

révén az értékeléshez szükséges távolságot szűkíti le. Anélkül, hogy erre Fromm utalna, a lét és a jelenlevés összekapcsolása a lét antik értelmezésére emlékeztet.

Az új ember jellemstruktúrájában és magatartásában a létezés prioritását A. Schweitzer hatására Fromm az élet valamennyi megnyilvánulásával szembeni szeretetként és tiszteletként is értelmezi. A dolgokkal, hatalommal és a halottszerűvel szemben az új ember tudatosan részesíti előnybe az életet és mindazt, ami az életet mozditja elő.

Az új ember életének legfőbb értelmét Fromm abban látja, hogy saját és embertársai személyiségének teljes kibontakozására törekszik. A személyiség kibontakozása Frommnál az emberi erők sokoldalú kifejlődését is magában foglalja, amelyen – Marxnak a sokoldalúan fejlett ember értelmezését felhasználva (1961b: Bd. V. 357-367. old.) – az embernek a világhoz való sokoldalú (érzelmi, akarati, gondolati és cselekvő) viszonyát érti, amely a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, gondolkodás, szemlélés, érzékelés, akarás, tevékenykedés és szeretés folyamataiban sajátosan jelenik meg.

Az önnön és mások személyiségének teljes kibontakoztatására irányuló új emberi törekvés új képességeket és jellemvonásokat feltételez és erősít meg, mint pl. a reális lehetőségeket számbavevő képzelőerő, a szeretet és a kritikai gondolkodás képességét, valamint a fegyelmet és realitásérzékét. Az önfegyelem és az önkritika révén bizik abban Fromm, hogy az új ember képessé válik narcisztikus hajlamainak le-

küzdésére és az igazi örömet nyújtó önzetlen adásra és megosztásra. Az életszeretet és realitásérzék a lét tragikus végességén segítik át az új embert, és az élet és a produktivitás felé fordítják figyelmét, alkotóerejét.

Az új ember jellemvonásai közé sorolja Fromm a biztonságtudatot, azonosságélményt és az önbizalmat; e tulajdonságok a kötődés (emberi, tárgyi és természeti környezet iránti szeretet és szolidaritás) szükségletében, az ember tudatos és tudattalan énjének önismeretében és a létezési létmód identitást növelő természetében rejlenek, ugyanis amíg a birtoklásra orientált egyén biztonságát és önbizalmát az identitást nyújtó külső javak elhasználódása és esetleges elvétele állandó bizonytalanságban és szorongásban tartják, addig a létezési létmód esetén az emberi alkotóerők (az ész, a szeretet és tevékenységvágy) realizálása az egyénnek folyamatosan erőt és biztonságot adnak: "az ember valamennyi sajátosan nembeli képessége növekszik azáltal - írja Fromm -, hogy az ember alkalmazza azokat. Amit adunk, azt nem veszítjük el, épp ellenkezőleg, azt veszítjük el, amihez görcsösen ragaszkodunk. A létezési létmódban biztonságomat csak magam veszélyeztetem, mégpedig azáltal, hogy nem hiszek eléggé az életben és produktív képességeimben, s hogy áldozatul esek a regresszív tendenciáknak, s annak a belső restségnek, hogy engedelmesen kész vagyok arra, hogy mások határozzák meg az életemet". (1976a Bd. II. 349. old.)

Az új emberre ezzel ellentétes beállítódás jellemző,

mert "tudatában van annak - állítja Fromm -, hogy rajta kívül senki sem adhat értelmet életének" (1976a, Bd. II. 391. old.); és senki sem vállalhatja át az egyéni döntés és felelősség terhét. Ez a radikális függetlenség, a dolgokra jellemző meghatározottság hiánya (nothingness) azonban a voluntarista önkény veszélye helyett az elkötelezettség új formájába torkollik az új ember koncepciójában.

Az ökológiai szempontok hatására új tartalmi vonással gazdagítja Fromm az emberiség iránti elkötelezettséget. A természettel és a későbbi nemzedékekkel szembeni tisztelet- és szeretetteljes kötelességérzet alapvetően átalakítja a hagyományos, birtokló világ- és környezetszemléletet. Az új ember jellemző tulajdonságának tartja Fromm, hogy "az új ember együttérzést tanúsít minden élő iránt, és ezért szakít azzal a céllal, hogy a természetet meghódítsa, leigázza, kizsákmányolja, erőszakot kövessen el rajta és szétrombolja, ehelyett arra törekszik, hogy megértse és együttműködjön vele". (1976a, Bd. II. 391. old.)

Az élet és a növekedés dolgokkal szembeni előnybe részesítése további általánosabb ismérvi hiányában az élet habzsolásába, a gyarapodás kultuszába és a haladás extenzív, öncélú növekedési pályájába fordulhatna át, s így magát az életet és a természet ökológiai egyensúlyát pusztíthatná el, ezt a veszélyt Fromm a struktúra kategóriájának bevezetésével reméli elkerülni: "az új ember tudja azt, hogy a növekedés csak akkor egészséges, ha struktúráján belül történik". (u.o.) A struktúra az élő rendszer növekedési keretét és

természetes mértékét biztosítja Fromm szerint, a rendhez, a rendszerőséghez ragaszkodás viszont az életet mechanikusan túlszabályozza, s akkor nem a rend igazodik az élethez, hanem az élet a rendhez. Az új ember azonban képes különbséget tenni a struktúra rendszerhez kötött szükségessége és az életet guzsba kötő rend között. (1970. Bd. IX. 423. old.)

Az új ember jellemző sajátossága a szabadságra törekvés, amelyen az új ember esetében Fromm nem az egyéni önkény és a zabolátlán vágyak korlátlan beteljesülését érti, hanem a negatív (a valamitől-valakitől, vágy mindentől-mindekitől való) szabadság dialektikus meghaladását, azaz az önmegvalósítás esélyének (Chance, Selbst zu sein) pozitív megragadását. Ennek ontológiai forrását pedig egy olyan struktúra finom egyensúly helyzetében látja, amely "minden pillanatban a növekedés vagy hanyatlás, élet vagy halál alternatívájának egyenlő súlyú konfrontációjából jön létre". (1970. Bd. II. 391. old.) A progresszív vagy regresszív alternatíva mérlegelése közben "az új ember tudatában van annak, hogy a rossz és a destruktivitás a növekedés megakadályozásának szükségszerű következménye" (u.o.), ezért szükségképpen és tudatosan választja az életet, fejlődést és a produktivitást. Mivel a destruktivitás negatív válasz a "meg nem élt" életre, ezért olyan etikai programtípus megfogalmazása válik Fromm számára aktuálissá - ahogy W. Hingst erre hivatkozik (1978. 83. old.), amely "orientációs keretet" nyújt az egyénnek ahhoz, hogyan is éljen igazi életet. E program értékelveinek keresése közben Fromm kérdése, hogy

milyen tényezők segítik elő a pozitív választást, és ezzel az új ember kialakulását.

Az erkölcs új értékelvei

Az elidegenedés leküzdésében, az új ember és új társadalom kialakulásában nagy szerepet tulajdonít Fromm az új, humanista és biofil erkölcsnek. Az erkölcsi értékek fokozódó jelentőségét több tényezővel magyarázza Fromm:

1. Elméleti tevékenysége során arra a következtetésre jut, hogy "a személyiség kutatásában az etika problémái nem maradhatnak figyelmen kívül, mert értékitételeink tevékenységünket határozzák meg. Érvényességüktől boldogságunk és lelki egészségünk függ." (1950. Bd. VI. 233. old.)

A lélekelvezés napi gyakorlata során pedig gyakran azt tapasztalja, hogy az egyén lelki szenvedése, neurotikus panaszai mélyén, sok esetben az egyén megoldhatatlan erkölcsi konfliktusai, vagy kudarcai rejlenek, ezért az egyén lelki harmóniája és gyógyulása is feltételezik az erkölcsi probléma felismerését és megoldását. (1966. Bd. V. 312. old.)

2. Az erkölcsi kérdések jelenkori fontosságában az a tény is közrejátszik, hogy az értékváltozás, "az értékek átértékelődésének" folyamata ma már nemcsak az antropológiai és axiológiai kérdések iránt fogékony gondolkodók számára nyilvánvaló, hanem egyre inkább evidenciaként jelentkezik a közgondolkodásban is. Az értékek átalakulásának negatív

és pozitív tendenciáját, valamint főbb állomásait egyaránt regisztrálja Fromm: Az abszolút garanciát nyújtó alap, "az isten halálának" posztulálásával a keresztény erkölcs veszített hitelképességéből.

A XX. század világegése, a totalitárius politikai rendszerek önkénye, az egyéni és nemzeti önzés pedig a felvilágosodás eszméiből tápiálkozó klasszikus polgári etika értékeit és az ész mindennapi erejében vetett hitet tették kétségessé. Az általánosan érvényes értékek és az önbizalom hiányában ("az embernek újra meg kell békélni azzal a felismeréssel, hogy végső soron mégis csak tehetetlen és jelentéktelen" (1947. Bd. II. 7. old.) az egyén élete állandó bizonytalanság és elégedetlenség szorításában folyik, mert az azonosság és az orientációs keret, és odaadás tárgya iránti egzisztenciális szükségletek kielégítése maradnak el. A kielégítetlenség nyomasztó érzésétől menekülve az egyén Fromm szerint vagy az irracionális értékrendszerek foglyává válik, vagy szubjektív vágyait és törekvéseit idealizálja általános normává, vagy az erkölcsi ethosz eszközét, saját lelkiismeretét követi.

3. Az új etika szükségességében megerősítik Frommot a Római Klub jelentéseinek ténymegállapításai és következtetései is; Mesarovic-csel és Pestellel egyetértve Fromm is vallja, hogy az emberiséget fenyegető globális és ökológiai válságból kivezető gazdasági változások előfeltétele "az új etika és a természethez fűződő új beállítódás értelmében az emberi alapértékek és attitűdök alapvető átalakulása". (1976)

Bd. II. 273-279. old.)

Az erkölcsi értékek konfliktusában az új ember orientációs értékbázisának előretételét Fromm az új humanista etika és értékrendszer elméleti megalapozásában látja. Az új etika kidolgozásához két úton jut el Fromm: egyrészt az autoritárius és relativista, valamint "immanens társadalmi" etikai értékrendszerek hibáira világít rá, s ily módon lehetővé és szükségessé válik számára egy objektív és humanista etika megfogalmazása; másrészt, mivel az etikát Fromm többnek tartja mint a "kivánatos viselkedésmódok kódexe", és mivel azt "az emberi viszonyok eszményi értékeinek diszciplinájával, továbbá az emberben rejlő különös orientációval" azonosítja A modern ember egészségügyi és etikai problémái (Medicine and Ethical Problem of Modern Man, 1963) c. tanulmányában (1963. Bd. IX. 355. old.), ezért az új humanista erkölcs tartalmát és ismérveit az ember természetére és szükségleteire építve határozza meg. A meghatározásban az ember-tudománynak és a pszichológiának értékmérő és megalapozó szerepet tulajdonít Fromm: "a pszichológiának nemcsak az a kötelessége, hogy a hamis etikai ítéletekről lerántsa a leplet, és hogy az eszmények manifesztációja alapján vizsgálat tárgyává tegye, hogy azok mennyi igazságot tartalmaznak, milyen mértékben szolgálnak az emberi erők kibontakozását, és hogy azok valójában milyen mértékben segítik elő a harmónia iránti emberi szükséglet kielégítését, hanem az élet alakításában szerepet játszó objektív és érvényes normák megfogalmazásában is alapként szolgálhat". (Fromm: Psychoanalyse u.



Éthik Ullstein Bücher 65. old.)

Az autoritárius, abszolút etika lényegét és ismertetőjegyét Fromm abban jelöli meg, hogy ebben az értékrendszerben "az autoritás határozza azt meg, hogy mi jó az ember számára, életvezetése törvényeit és normáit is ő szabja meg". (1941. Bd. II. 10. old.) Az autoritárius etikában Fromm az autoritáson irracionális tekintélyuralmat ért, amely annyiban különbözik a racionális autoritás által megtestesített tekintélytől, hogy az irracionális autoritás esetén az egyén feletti uralmat, az alá- és fölé rendeltséget nem a kompetencia, nem az adott helyzet és az elvégzendő feladat átmenetisége, hanem az egyén és az autoritás közötti eleve adott és feloldhatatlan egyenlőtlenség, értékkülönbség biztosítja. Az egyéni döntés bizonytalanságától való szorongás és az elismerésre törekvés következtében az egyéni döntés és felelősség átruházása az autoritárius hatalmakra az egyén számára ugyan védettséget és megkönnyebülést jelenthet, de a pillanatnyi és ideiglenes lelki megnyugvásból hiányzik az identitás és az alkotás élménye, egzisztenciális szükségletek kielégítése, mert az autoritárius etika "a jó és rossz tartalmára elsősorban az autoritás és nem az egyén érdeke alapján ad feleletet". (i.m. 11. old.) Az egyén biztonsága és életformálásának reális perspektívája is átmeneti, hiszen az abszolútnak vélt erkölcsi értékeknek az autoritás hatalma kölcsönöz általános érvényt. Ily módon az autoritárius erkölcsi értékek érvényessége nem abszolút, mivel létezésük az autoritástól függ, s ha az auto-

ritás hatalma csökken és megszűnik ("isten halála", az állam megdöntése stb.), akkor ezzel együtt az abszolút érvényesnek és öröknek hitt értékek is tartópillér nélkül maradva megdőlnék.

Az abszolút erkölcsi értéktáblák összezuzása az abszolút viszonylagosságba és szélsőséges szubjektivizmusba, "ha isten halott, akkor minden megvan engedve" erkölcsi helyzet veszélyébe csaphat át. Az erkölcsi relativizmust az elidegenedés erkölcsi szimptomájának tekinti Fromm. Tartalmát az erkölcsi értékvákuon, vagy a mindenféle objektív normaadó hatalom elutasításán nyugvó szubjektivizmus alkotja, amely az erkölcs területén úgy jelentkezik, hogy "az értékitéleteknek és az etikai normákat kizárólag az izlés vagy az önkényes előnyberészesítés dolgává teszik". (1947. Bd. II. 7. old.) Ily módon az értékelés valaminek a megbecsülésévé, az egyes értékek pedig az egyéni becslés tárgyává szegényednek; ennek eredménye többek között az a változás is, hogy már a 19. századtól – amint erre Fromm Thoreau Life Without Principles c. esszéje alapján hivatkozik – az ember meggyőződés helyett véleményekkel, az alapelvek helyett tényismertekkel rendelkezik. (1963a. Bd. IX. 359. old.) Az erkölcsi relativizmus objektív alapját Fromm a piac, a csereérték uralmában, szubjektív hordozóját pedig a piacra orientált társadalmi jellemben jelöli meg.

Az erkölcsi relativizmus objektív formáját "társadalom-immanens etikaként" értelmezi Fromm, amely olyan normákat, tilalmakat és parancsokat tartalmaz, amely az illető társa-

dalom működéséhez és fennállásához szükségesek (1947. Bd. II. 151-152. old.) A "társadalomimmanens erkölcsi értékek ugyan objektívek, de tartalmát és érvényességét mindenkor az adott társadalom érdekei szabják meg: változó érdekei változó átmeneti értéktartalommal járnak együtt. "A társadalomimmanens etika" egy-egy társadalomhoz való kötöttsége miatt Fromm szerint nem felelhet meg az egyetemesség követelményének, a humanitást pedig csak annyiban szolgálhatja, amennyiben az érintett társadalom gazdasági, politikai és kulturális célkitűzései és törekvései emberközpontúak. A "társadalomimmanens etikával" szemben Fromm fenntartása alapvetően annak a történelmi és jelenbeli tapasztalatnak az általánosításából fakad, hogy a "társadalomimmanens etika" társadalmi érdekekre való irányultsága következtében az erkölcsi elidegenülés állapotához vezet, ugyanis itt nem az erkölcs van az emberért, hanem az ember az erkölcsért.

Mivel Fromm azon az állásponton van, hogy az etika értékorientációs funkcióját csak objektív és univerzális értékek révén töltheti be, ezért az új, humanista erkölcs megfogalmazásában legfőbb törekvése arra irányul, hogy olyan alapvető, a konkrét társadalmi és történelmi szituációk és strukturák ideológiai kötöttségeitől mentes értékelvet találjon, amelynek metodológiai ára ugyan az erkölcsnek a konkrét társadalomtól és egyénektől való elszakítása következtében az erkölcs és a társadalom dialektikus kölcsönhatásának zárójelbe helyezése, de objektív és univerzális jellegénél fogva mégis képes meghaladni az autoritárius és relativ eti-

kai rendszereket, és képes orientációs bázist nyújtani az új ember erkölcsi megújulásához.

Noha az új humanista etika is abból a hagyományos humanista elvből indul ki, hogy "minden dolog mértéke maga az ember", de e humanista posztulátum értékelméleti tisztázásához Fromm szerint mindenekeelőtt az értékek alapforrásának és ismérvének feltárására van szükség.

Fromm tézise Az értékek és pszichológia (Values, Psychology, and Human Existence 1959) c. tanulmányában: "az értékek az ember speciális egzisztenciális létfeltételeiben gyökereznek, ami azt jelenti, hogy az emberi szituáció ismerete olyan érték fogalmak megfogalmazásához vezet, amelyek objektív érvennyel rendelkeznek. Csak az emberi egzisztencia révén érvényesek ezek az értékek; az embertől függetlenül nincsenek értékek". (i.m. Bd. IX. 331. old.) Minthogy az emberi szituáció és az emberi lényeg vagy természet azonos kategóriák Frommnál, így következésképpen az emberi lényeg ismerete az objektív értékek és normák megfogalmazásának alapjává és előfeltételévé válik.

Az erkölcs objektív és egyetemes alapját Fromm abban az egzisztenciális "válaszkényszerben" és választási lehetőségben látja, amely az emberi természet ellentmondásának feloldására irányul. Az egzisztenciális dichotómia konkrét megválaszolója Fromm erkölcsi koncepciójában az erkölcsi jó és rossz tartalmát határozza meg, amely ezáltal a jó és rossz ismérveként is szolgál. Az emberi természet poláris sajátossága – élő organizmusként az ember a természet része, de ön-

tudata és képzelőtehetsége révén transzcendálja is ezt - az erkölcsi jó és rossz tartalmi értelmezésének általános és különös szintjeit teszik lehetővé Frommnál. Minden élő organizmusra, s így az emberre is jellemző életösztönt Fromm általános és elméleti előfeltételnek tekinti ahhoz, amint A remény forradalmában írja, "hogy objektív normákhoz juthassunk. Az élőrendszerek általános törekvése arra irányul, hogy fejlődjenek, a vitalitás és a belső harmónia, azaz szubjektíve az igazi-létezés maximális állapotát éri el". (i.m. Bd. IV. 323. old.)

Nietzschéhez hasonlóan Frommnál is az élet mint legáltalánosabb kategória minősíti az értékek tartalmát: "jó mind az, ami az életet, rossz mind az, ami a halált szolgálja. Az "élettel szembeni tisztelet" a jó. Mindaz, ami az életet, a növekedést és fejlődést mozditja elő, a jóval azonos. Rossz pedig mindaz, ami az életet rombolja, korlátozza és megcsonkítja". (1947. Bd. II. 186. old.; 1973. Bd. VII. 331. old.)

Mivel Fromm úgy tapasztalja, hogy a modern civilizáció ráció és technika kultusza az emberi élet sokszínű életbeliségét fékezi és sorvasztja, s mivel az életet egyre jobban fenyegeti az ökológiai válság és a nukleáris katasztrófa veszélye, ezért az élet védelme és ösztönzése érdekében az új erkölcs tengelyébe bátran és szenvedélyesen állítja az életszeretetet, s humanista erkölcsfelfogását büszkén nevezi biofil erkölcsnek. Az élet és az erkölcsi jó tartalmának szinonim használata, valamint az erkölcs mint az életművészet



alkalmazotti tudományaként való értelmezése (1947. Bd. II. 16. old.) miatt következtet J. H. Schaar Menekülés az autoritástól, E. Fromm perspektívái (Escape from Authority, The perspectives of E. Fromm /1961/) c. munkájában arra, hogy Frommnál az élet általában a jó életet jelenti (i.m. 31. old.) Az élet kockázatosságának kerülése és az élet feltétlen vállalása - függetlenül attól, hogy az mennyiben méltó vagy méltatlan az emberhez - természetes erkölcsi evidenciaként értődik Frommnál, ugyanis - amint Az önmagáért való emberben írja - "az organizmus első kötelessége az élet biztosítása". (i.m. Bd. II. 17. old.) Az élet erkölcsi prioritása viszont azt az erkölcsi konfliktust foglalja magában Frommnál, hogy az élet, az egyéni élet előnybe részesítése a humanizmus olyan erkölcsi értékeinek mint az önzetlenség és az önfeláldozás realizálódása elé gördít akadályt. Ennek az elhárításában viszont a szeretet és az adás mint erkölcsi értékek elfogadása segíti át az új embert.

Az erkölcsi alapértékek és az élet szoros összekapcsolása következtében nevezi Schaar Fromm etikai koncepcióját rejtett naturalizmusnak (i.m. 18. old.) Fromm azonban igyekszik elhatárolni etikáját az ún. "biológiailag immanens" etikától, különösen annak reakciós változatától, a szociáldarwinizmustól, amely áltudományos érvekkel éppen a Fromm által leginkább elítélt társadalmi jelenségeket: mint az egoizmust, konkurenciát, küzdelmet és agresszivitást biológiailag eleve adott és állítólag az emberi nem túlélését és továbbfejlődését szolgáló értékeként próbált igazolni.

Ugyanakkor a "biológiailag immanens" etika humanista beállítotttságu tudományos paradigmájában Fromm több megfontolásra és filozófiai általánosításra érdemes felvetést és tapasztalati megfigyelést talál; többek között azt a megállapítást, hogy az emberi szeretet, hűség és csoportszolidaritás az állatok érzelmi reakcióiban gyökereznek (1968, Bd. IV. 326. old.), de az erkölcsi értékek biológiai eredetét képviselő felfogások (pl. K. Lorenz VII. 20-25. old.) hibájául rója fel Fromm, hogy "nem válaszolják meg azt a döntő kérdést, hogy miben áll a különbség az emberi gyengédség és szolidaritás, valamint más speciális emberi tulajdonságok és az állatoknál megfigyelhető hasonló magatartásmódok között". (1968, Bd. IV. 326-327. old.) E kérdésre a választ Fromm az egzisztenciális-pszichikai szükségletek sajátosságainak értelmezésével adja meg, ami révén - s erre Schaar is hivatkozik (u.o.) - túljut a naturalizmus leegyszerűsítésein.

A biológiai redukcionizmuson Frommnak azáltal is sikerül túlemelkedni, mert az ember esetében az igazi életet az egzisztencia kategóriájával azonosítja; az egzisztencia pedig szerinte nem más mint a speciális emberi erők kibontakoztatása. (1968, Bd. II. 17. old.) Az élet és az erkölcsi jó összefüggése alapján az erkölcsi jó tartalmát különös sajátossággal gazdagítja Fromm, s az nem merül ki csupán az élet igenlésével, hanem magában foglalja az emberi erők kifejlődését is. (i.m. Bd. II. 18. old.) A humanista etika további kategóriáinak értelmezésében is Frommnál az élethez/egzisztenciához, az emberi erőkhöz és egzisztenciális szük-

ségletekhez való viszonyuk alkotja érvényességük univerzális és objektív alapját, valamint a megkülönböztető sajátosság tartalmi ismervét, s így a frommi új etika egyszerre próbál szert tenni a humanista, objektív és univerzális jellegre; pl. az erény és a bűn, boldogság és öröm definíciója: "az erény saját egzisztenciánkkal szembeni felelősség megnyilvánulása, a bűn pedig saját egzisztenciánkkal szembeni felelősség elmulasztása" (u.o.); "a boldogság és az öröm a gondolkodásban, érzelemben és cselekvésben megnyilvánuló sokféle produktív tevékenység kísérő jelensége, ... az öröm egy aktusra vonatkozik, a boldogság az öröm folyamatos és integrált tapasztalása ... a boldogság teljes személyiségünk produktív orientációjú válasza önmagunkkal és a környező világgal szemben." (i.m. Bd. II. . 120-121. old.)

Az emberi erők (ész, öntudat, képzelőerő, szeretet, igazságosság és szabadság (1944. Bd. I. 385-386. old.; 1955a Bd. IV. 26. old.; R. Funk: i.m. 176. old.) kibontakozása az emberi dichotómia pozitív megválaszolását, a legalapvetőbb emberi törekvés teljesülését eredményezi, s ez egyben az erkölcsi jó megnyilvánulását is jelenti Frommnál, mert ezáltal az ember és világ, ember és a másik ember, az ember és önma-ga közötti harmónia megvalósulására, azaz az elidegenedés megszüntetésére kerül sor. (1947. Bd. II. 139. old.) A szeretet az elkülönültség falait bontja le, és az eggyéválás hajtóerejeként hat. Az emberi erők, egyéni képességek, különösen az öntudat pedig az egyéni identitáshoz járulnak hozzá. (1955a Bd. IV. 52. old.) Az erkölcsi rossz életutja vi-

szont az a folyamat, amikor az egység, harmónia nem az emberi lényegi erők kifejlődésével, hanem azok "parlagon hagyásával", vagy deformálódásával, azaz a rossz életfolyamatba, már egy meghaladott pl. szimbiotikus egységbe való visszazuhanással, a regresszió árán jön létre. "Ha azonban - fogalmaz Fromm - az emberi erők produktív alkalmazása elmarad, akkor nem következik be a belső harmónia és integráció. Ekkor az egyén ide-oda hányódik, meghasonlik önmagával, s nem mer szembenézni saját tehetetlenségével és kudarcával. Mivel azonban élni és élni akar, ezért nem dönthet másként, mint hogy az életet választja, és az egyetlen út, amely ezt a választást sikeressé teheti számára, az nem más, minthogy az emberi erőket realizálja és él mindazokkal a lehetőségekkel, amelyekkel rendelkezik". (1947. Bd. II. 139. old.)

Az emberi lét dichotómiájára adott válasz az erkölcsi jó és rossz tartalmának forrása; ily módon Fromm szerint az emberi természet önmagában sem jó és sem rossz (1947. Bd. II. 246. old.), hanem -amint a Humanizmus és pszichoanalízis c. tanulmányában (1963) írja - "az ember a jóra való lehetőségét hordja magában, ami azt jelenti, hogy jó lehet, s hogy az öntökéletesedés képességét hordja magában". (i.m. IX. 6. old.) Bár a fenti idézetek utolsó gondolatsorai, és az emberi létezés során a biofilia és a nekrofilia viszonyában a biofilia meghatározóbb szerepének, primér potencialitásának bizonyítása (1947. Bd. II. 137. old.) azt bizonyítják, hogy élet- és ember szeretetétől, valamint az emberi lét jelene és jövője iránti bizalomtól indítva is Fromm

arra hajlik, hogy az ember alapjában véve a jóra törekszik, s kevésbé közömbös a jó iránt, s csupán a fejlődés lehetőségeinek akadályoztatottsága feltételeinek hiánya vezethet a rosszhoz, nyit utat a szekunder potencialitás, a destruktivitás számára. (u.o.) Fromm újra és újra visszatérő kérdése, és ez megfogalmazódik az új erkölcs lehetőségének vizsgálatában is, hogy milyen tényezők játszanak közre a jó és rossz választásában, s vajon szabad-e az egyén választásai-ban.

Az erkölcsi jó és rossz választásában egyik meghatározó tényezőnek az egyén jellemét tekinti Fromm. A többféle jellemstruktúra Frommnál alapvetően két alternatív orientáció köré rendeződik: produktív- nem produktív, biofil-nekrofil, progresszív-regresszív, élet-halál-birtoklás, szeretet-gyűlölet. A jellem által történő determináltság következtében Fromm a jó és a rossz "választását" is a vagy-vagy leegyszerűsített képletébe szorítja: a biofil jellemstruktúra a biofil értékekhez, az erkölcsi jóhoz vonzódik, a nekrofil jellemstruktúra pedig a rosszhoz (1968a Bd. IV. 328. old.), s ha a jellemorientációban valamely (a progresszív vagy regresszív) beállítódás kizárólagosan meghatározóvá válik, akkor a másik motiváló hatása szükségképpen elmarad, s mivel ily módon választásra nem kerülhet sor, ezért a szabadság ontológiai alapja tűnik el, illetve a progresszív beállítódás esetében éppen a szabadság valósul meg, ugyanis Spinoza determinizmus felfogására támaszkodva arra következtet Fromm, hogy az a személy, akinek a jellemstruktúrájában

a biofil és produktív beállítódás, az értelem és a szeretet készítése oly mértékben általánossá vált, hogy már nem képes destruktív, narcisztikus, regresszív és nekrofil megnyilvánulásokra, akkor az nemcsak negatívan vált szabaddá, azaz mentesül a rosszra való készíttétéstől, mert a rossz alternatívájának hiányában már nem tudja a rosszat választani (1964a Bd. II. 253. old.), hanem pozitív értelemben is, ugyanis a szabadság Frommnál a specifikus emberi képességekkel adekvát magatartás: "a szabadság nem jelent mást, mint azt a képességet, hogy az irracionális szenvedélyek készítésével szemben az értelem, az egészség, az igazi-létezés és a lelkiismeret hangját követjük" (i.m. Bd. II. . 252. old.) és ebben az értelemben "a szabad ember valójában a szeretetteljes, produktív és független ember". (i.m. Bd. II. . 253. old.) Fromm eszme-futtatásával szemben Heller Ágnes azt a kételkedő ellenvetést teszi, hogy "soha sem lehetünk oly tökéletesek, hogy jellemünkben minden téren megbízhatnánk... és ne lenne szükségünk mások kontrolljára". (1978. 198. old.)

Mintha Heller megjegyzésére reagálna, Fromm is azon a véleményen van, hogy az emberek többségénél azonban nem érvényesül az egyértelmű, vagy csak a jóra, vagy csak a rosszra irányuló meghatározottság, mert akkor – amint Fromm szellemesen megjegyzi – vagy angyalok vagy ördögök lennének; valójában e két szélső pólus között ingadoznak: "ám a legtöbb embernél egymásnak ellentmondó készíttetéssel van dolgunk, amelyek annyira kiegyenlítik egymást, hogy a választás mégis csak lehetséges". (u.o.) A döntés és cselekvés ebben az eset-

ben Fromm szerint a jellemstruktúra ellentétes késztetései-
nek adott erejétől függ. A jellemstruktúrába ugyan már a
társadalom hatásai, értékpreferenciái és elvárásai beépül-
tek, de a pillanatnyi döntést mégis sajátosan artikulálhat-
ja a külső és belső determinánsok egyidejű hatása. Fromm
úgy látja, hogy az egyén nem passzív szemlélője, vagy szen-
vedő alanya a külső és belső determinánsok "küzdelmének",
hanem értelme révén aktívan reagál a különböző determinán-
sokra: "noha más élőlényekhez hasonlóan az ember is alá van
vetve azoknak az erőknek, amelyek meghatározzák, mégis az
ember az egyetlen olyan lény, amely értelme révén képes az
őt meghatározó erőket megérteni, és a megértés révén képes
aktívan alakítani sorsát, és erősíteni azokat a tényezőket,
amelyek a jóhoz vezetnek" (idézi Frommot R. Funk: i.m. 189.
old.). Így végül is az ész, amelyet Fromm az egzisztenciális
dichotómia okának tekint, a jó választásának döntő tényező-
jeként az egzisztenciális dichotómia és egzisztenciális el-
idegenedés feloldásának eszközévé válik.

A jó és rossz választásának folyamatában az értelem
Frommnál mint tudatosulás, felismerés, s nem valamiféle teo-
retikus tudás működik közre. A felismerés a következő ténye-
zők tudatosulására vonatkozik: "a felismerés annak a tudato-
sulása, hogy:

1. mi a jó és a rossz;
2. az adott szituációban melyik a helyes cselekvés a kívánt
cél eléréséhez;
3. milyen tudattalan vágyak és erők bujnak meg a kinyilvánít-

- tott kívánságok mögött;
4. melyek azok a reális lehetőségek, amelyek között választhatunk;
 5. milyen konzekvenciákhoz vezet ez vagy amaz választás;
 6. a felismerés önmagában semmit sem ér, ha nem jár együtt tettvéggel, s hogy az embernek magára kell vállalni a frusztráció fájdalmát, ha saját szenvedélyei ellen cselekszik". (1964. Bd. II. 254. old.)

Az értelem alkotó tevékenysége a reális lehetőségek figyelembevételére is kiterjed, amelyet a legkülönbözőbb determinánsok révén létrejövő döntési szituáció határoz meg, s így a szabadságot Fromm nem a szükségszerűség felismerése alapján történő tevékenységként értelmezi, hanem "az alternatívák és konzekvenciák felismerése alapján történő tevékenységként". (i.m. Bd. II. . 262. old.)

A jelenkor és az új ember erkölcsi alternatíváját, szabadságát és felelősségét Fromm vagy az elidegenedéshez vagy az azt leküzdő folyamathoz kapcsolódó értékek választásában látja. (1963a Bd. IX. 363-364. old.) A választás folyamatában Fromm nemcsak az erkölcs lényegének elméleti tisztázását és az objektív erkölcsi értékek érvényességeinek verifikációját tartja fontosnak (R. Funk i.m. 177. old.), hanem a nevelés és nevelődés problémájának vizsgálatával azt a folyamatot is körüljárja, hogyan juthat közel az ember a humanista és univerzális erkölcshez, s hogyan válhat az lelkiismeretének belső készletésévé.

A nevelés új tartalma

A nevelésfilozófiának- és történetnek abba a vitájába, amely akörül forgott, hogy a körülmények és az ember alakításában mennyiben felelős a természet és mennyit tehet a nevelés ("természet kontra nevelés"), mindent vagy semmit, Fromm Diderot mérsékelt realista álláspontjára helyezkedik, aki szerint a nevelés nagyon sokat ^etehet, de Helvetiuszal vagy Lessinggel ellentétben mégsem egyetlen és mindenható csodaszer a humanista embereszmény és életkörülmények megvalósításában. (1955Q Bd. IV. 166. old.)

Erre a következtetésre Frommot az a tény indítja, hogy a nevelés és nevelődés nem olyan öncélú folyamat, amely a társadalom érdekrendszerétől és sajátosságaitól függetlenül, mintegy apriori a nevelés céljainak és módszereinek választási szabadságán alapulna. Mivel a nevelés elvei, személyiség-eszméje, tartalma és módszerei jelentős mértékben függenek az iskolai és az iskolán kívüli neveléssel szemben támasztott társadalmi követelményektől és elvárásoktól (1949. Bd. I. 212. old.), ezért mind a nevelést és a nevelési módszereket csak a társadalmi struktúrával való kölcsönhatásban mint az értékek közvetítésének mechanizmusát tartja Fromm értelmezhetőnek, amely a társadalmi "szükségszerűségeket" a társadalmi jellem mint nevelési eszmény segítségével építi be az egyéni jellembe.

Ha az iskolai és a családi nevelés szolgáiban alárendelődik az adott társadalom elvárásainak, és a nevelési célok

nem lépnek túl az uralkodó társadalmi jellem elfogadtatásán, elmélyítésén és elterjesztésén, akkor a nevelés apologetikus és ideologikus szerepet tölt be, s hozzájárul a lojális politikai magatartás kialakulásához. Az alkalmazkodás készségének elsajátítása ugyan tágra tárhatja az egyén előtt a társadalmi érvényesülés kapuját, de ezért Fromm szerint súlyos árat fizet az egyén, ugyanis elveszti spontaneitását, önállóságát, biztonságát és az autentikus személyiséggé válás helyett autoritárius beállítottságu, alkalmazkodó "tömegemberré" válik. (1967. Bd. V. 299. old.) A spontaneitás és az alkotó önállóság eltűnése azáltal következik be a herbarti pedagógiai elveket továbbfolytató és továbbcsiszoló "represszív-manipulatív" pedagógiában és modern tömegkommunikációban, mert az iskola és a hírközlő eszközök az egyént passzív, befogadó szerep "eljátszására" kárhoztatják. Azt a véleményt képviseli Fromm, hogy a pozitivista jellegű információs politika és pedagógiai gyakorlat szellemében az ismeret- és információközvetítésben az iskola és a hírsugárzó médiák egyrészt nem az ismeretsajátítására, az igazság felismerésére és az intellektuális képességek fejlesztésére helyezik a hangsúlyt, hanem az ismeret átadására és befogadtatására. Másrészt a piacra orientált magatartásban – mint utaltunk rá – a tudás és az ismeret nem önmagában minősül értékesnek, hanem "csak mint bizonyos célok elérésének eszközeként". (1947. Bd. II. 52. old.) Csak a tényközlésre és csak a csereérték szempontjából átszitált ismeretátadásra redukált egyoldalú információ áramoltatás és

nevelés Fromm szerint nemcsak a befogadó, kezdeményező és kritikai képességét bénítja meg, hanem a tanító és tanuló, hirdető és hirtvevő viszonyát is elszegényíti: "a tudás közvetítése során a tanítás azon sajátossága esik áldozatul, amely az ember fejlődése számára a legfontosabb, s ez a sajátosság nem más, mint az érett és szerető ember természetes közvetlenségéből áradó nevelő erő" (1956. Bd. IX. 508. old.), s ezért jut Fromm arra a következtetésre, "hogy a tanítónak elsősorban nem ama feladatának kellene eleget tennie, hogy tudást közvetítsen, hanem inkább bizonyos emberi tartást kellene tanítania". (u.o.)

Burkhard Bierhoff "Erich Fromms Beitrag zur Pädagogik" (1986) c. tanulmányában azt hangsúlyozza ki, hogy Fromm emberfelfogása alapján elméleti és normatív alapot teremt a kritikai és humanista tartalmu pedagógia számára (i.m. Bd.

. 11. old.) Fromm valóban ilyen pedagógia megalapozására törekszik, és arra hív fel, hogy a felvilágosodás és az új ember humanista eszménye megvalósulásának egyik előfeltétele, hogy az iskola szakítson a jövőbeni társadalmi szerepek elsajátítását biztosító "gyakorló iskola" funkciójával, a "tudásgyárra" profilozott társadalmi pozícióval, és a nevelés olyan funkció torzulásával, amely inkább manipuláció, mint a nevelés, mivel "arra a meggyőződésre támaszkodik, hogy a gyermek csak akkor válhat rendessé, ha a felnőttek ráaggatják mindazt, ami kívánatos, és lenyesegetik róla mindazt, ami nem kívánatos". (1977. Bd. II. 131. old.)

A pedagógiai új értéktartalmak megfogalmazásánál Fromm



kritikai és teoretikus uton halad, s nem az adott társadalom reális lehetőségeiből indul ki, pl. abból a pozitív tendenciából és új igényből, hogy a modern ipari vagy posztindusztriális társadalmaknak gyorsuló változásai, bonyolultabb nehézségei következtében alkotó, önállóan kezdeményező és probléma megoldó képességgel rendelkező, s nem csupán lojális beállítottságu egyének képzésére alkalmas iskolára van szükségük.

A finom represszió eszközével élő, verbálisan az egyén javára apelláló, manipulatív pedagógiával szemben Fromm a nevelés alkotó és szabó szerepét a nevelés eredeti tartalmához való visszatérésekből bontja ki. A nevelés új tartalmának körvonalazásához az "education" főnév jelentéstartalmának etimológiai elemzését hívja segítségül. Az "education=nevelés" szót Fromm a latin e-ducere=ki vagy elővezetni igéből eredezteti. Ebben az értelemben a nevelés a potenciálisan adottnak a "napvilágra juttatása", a gyermek vagy felnőtt segítése abban, hogy lehetőségeit és képességeit kibontakoztassa. A pedagógiai ezen tartalmának filozófiai hátterét az ember nembeli lényegének azon felfogása alkotja, amely szerint az ember az a létező, aki előbb létezik, mint-hogy nembeli lényegét elsajátította volna.

Fromm ezt az általános filozófiai összefüggést további összefüggésekre bontja. Mivel az egyén nem teljesen kifejlett lényként születik, és mivel a felnőtt ember még reálizálatlan lehetőségei is mindenkor számosabbak - az emberek többsége szellemi lehetőségeinek csak kicsi töredékét, mint-

egy 10-15 %-át használja ki -, mint a már megvalósultak, ezért Goethe szellemében Fromm a nevelés általános célját és programját "a teljes emberré válás és az ember teljes megszületésének" előmozdításában látja. Az élet értelmére vonatkozó Goethe-i válasszal és saját ember felfogásával összhangban az emberi kiteljesedés adekvát eszközének Fromm az alkotó, sokoldalú és önmegvalósító tevékenységet tekinti, amely egyben az egzisztenciális szükségletek kielégítéséhez az ember és világ alkotó kapcsolatának elmélyüléséhez is hozzájárul.

A teljes emberré formálódás nevelési gyakorlatának bizonyító példájaként és viszonylag szűkös "referencia modelljeként" Fromm Wasson páter és A. S. Neill nevelési kísérleteit és tapasztalatait sorolja föl. A Foreword in A. S. Neill

Summerhill (Pro és kontra Summerhill, 1960) c. esszéjében Fromm Neill nevelési elvei és gyakorlata mellett foglal állást, mert az a meggyőződése, hogy Neill iskolája az emberi méltóság tiszteletére, az élet örömeinek elfogadására és a biofilia elvére épül, ugyanis "olyan gyermekek fölnevelésére törekszik, akiknek fő életcélja a teljesebb létezés, s nem pedig az, hogy mind többet birtokoljanak és fogyasztanak". (i.m. Bd. IX. 415. old.) E fő nevelési elvet Neill és Wasson további rész célkitűzésekkel egészítik ki; s mivel ezekkel az elvekkel Fromm egyetért, ezért tömör felsorolásuk Fromm nevelési elképzeléseiről is vallanak:

- hit a gyermek jóságában;
- boldogság az élet vállalásának, az élettel szembeni fele-

- lősségnek folyamata és eredménye;
- a nevelés a gyermek pszichikai szükségleteihez és képességeihez igazodjon;
 - szabadság nem egyenlő szabadossággal;
 - a tanító őszintesége és személyes példamutatása, valamint a gyermekközösség szeretetteljes és szolidáris atmoszférája önmagában motiváló erő;
 - a biztosságot tanulni kell, amely azáltal érhető el, hogy saját képességeink révén szellemileg, érzelmileg és esztétikailag ragadjuk meg a világot;
 - a büntudat szorongást kelt a gyermekben, a szorongás viszont ellenségeskedéshez és képmutatáshoz vezet;
 - a vallásoktatást a szabadságban és az ember jóságában vetett hit, illetve mindazokkal szembeni küzdelem váltja föl, akik az ember szabadságát veszélyeztetik. Az istent csak annyiban tisztelik, amennyiben isten tisztelete az ember boldogságához járul hozzá. (i.m. IX. 411-412. old.; III. 453. old.)

Jóllehet Fromm tanulmányának ^{tartalma} ~~V~~ Pro és kontra Summerhill vitairata mégis csak szolid és jószándéku kritikát nyújt a mindenféle autoritástól mentes nevelődési spontaneitásnak, amely legjobb szándéka ellenére is az adott viszonyokat, műveltségi helyzetet és esély lehetőségeket konzerváló pedagógiai gyakorlatba torkollik, s éppen azon szabadság abszolutizálása által, hogy a gyerekek kényérekedvére szabadon van bocsátva, hogy mit, mikor és hogy egyáltalán akarnak-e tanulni. (G. Snyders, 1977. 46-85. old.)

A modern ember egészségügyi és etikai problémái (1963) c. írásában azonban figyelmeztet Fromm a pedagógiai "laissez-faire" gyakorlatának veszélyére, amely nem ismer el alapelveket és értékeket, és főképpen mindenféle autoritást visszautasít, s a 2x2=4 kötelező elfogadásában a személyi szabadság korlátozását látja. (i.m. Bd. IX. 359. old.)

Neill antiautoritárius nevelési kísérletében Fromm mégis inkább a pozitív törekvest, mint következményeiben veszélyeket rejtő, ellentmondásos példát méltatja, s azt látja benne követésre- és elismerésre méltónak, hogy bátran szakít mindazokkal a nevelési rendszerekkel, amelyek azt a tendenciát hordják magukban, hogy "az embert munkabíró, kötelességtudó, rendszerető, és az államnak szolgáló géppé alakítják". (1970. Bd. IX. 423. old.)

Noha Fromm "Summerhill" esszéje nem foglal el egyértelmű álláspontot az irányított vagy szabad nevelés vitájában, de más munkái (44) arról tanuskodnak, hogy Fromm nem mindenféle autoritást utasít el, hanem csak az egyént szellemileg és lelkileg bénító, megnyomorító és kiskoruságra kárhozható autoritást, azaz az irracionális autoritást, "amely a hatalom bírásán nyugszik és az alávetettek kizsákmányolására irányul". (1976. Bd. II. 299. old.) Az irracionális autoritással ellentétben Fromm a racionális autoritás elismerését szükségesnek és jogosnak tartja, mert az "az ember fejlődését mozditja elő, kompetencián nyugszik, bizik az egyénben és bizonyos feladatok megoldásában nyújt segítséget". (u.o. II. 35. old.; IX. 359. old.)

Mivel a racionális autoritás elismerését és a humanista értékek megőrzésének fontosságát hangsúlyozza Fromm, ezért helytelen Bierhoff azon értékelő megjegyzése Fromm nevelési felfogásáról, hogy a koncepció erőteljes kritikai jellege alapján Fromm az antipedagógiai és iskola ellenes irányzatok képviselői (F. Freire, I. Illich) közé sorolható. (i.m. 21-22. old.)

Az egzisztencializmusnak a kívülről indeterminált, s csupán az egyéni lehetőségek projekcióját hirdető nevelési felfogását Fromm Kant nevelési értelmezésével egyetértően az iskola és a tanítók mint racionális autoritások humanista közvetítő szerepének hangsúlyozásával haladja meg: "Elsősorban a nevelésnek kell azt a feladatot ellátni, hogy az emberekhez kultúránk eszményei és normái közeljussanak, s hogy az ifjúság mindazon értékkel megismerkedjen, amelyet az emberiség számára hátra hagyott". (1955 a Bd. IV. 240. old.) Ezek a folyamatos és még mindig aktuális, humanitásra, alkotó tevékenységre és egyéni újjászületésre felszólító orientációs értékek Frommnál a következők: emberi méltóság, erő, szabadság, örömteliség, szeretet, tolerancia, megértőkészség és nyitottság, az egyéni tehetetlenség leküzdésének készsége, s a teljesebb létezésre és kiteljesedésre törekvés a több bírás szenvedélye és gyakorlata helyett. (1963 b Bd. IX. 5. old.)

Ezen értékek a nevelés és nevelődés új értékrendszerét, az új ember eszményét testesítik meg. Realizálódásuk és az új ember kialakulása a globális kihívással szembeni megfele-

lés és az elembertelenedés megállításának feltételeit alkotják Frommnál. A pozitív étalakuláshoz azonban önmagukban mégsem képeznek elégséges erőt, ugyanis bármennyire az egyénben, az egyén alkotó tevékenységében, kezdeményező és önmegújuló készségében látja Fromm a változás-változtatás hajtóerujét, mégis hangsúlyozza, hogy az új társadalom és új ember kialakulása nem lehetséges az egyént gazdaságilag és erkölcsileg alakító társadalmi környezet, intézmény- és értékrendszer változása nélkül. A kölcsönhatás (ember és társadalom) mindkét pólusának pozitívan kell Fromm szerint változnia ahhoz, hogy ember és világ között az új harmónia létrejöhessen.

Az új társadalom

Az új társadalom Fromm szerint az egyéneken rejelő pozitív késztetések és tulajdonságok kibontakoztatására nyújt ösztönző lehetőséget, de nemcsak lehetőséget ad erre, hanem az új társadalom egyik lényeges feladatának is tekinti Fromm az új ember, az alkotásra és létezésre orientált társadalmi jellem kialakításának előmozdítását. (1974. é. Bd. II. 390. old.)

Az emberiség globális problémáinak megoldása ugyancsak az új társadalom létrejöttét feltételezi. A remény forradalma (Die Revolution der Hoffnung... /1968/) és a Birtokolni vagy létezni? c. munkáiban felhasználja a kortárs kultúrkritikai és az emberiség jövőjével foglalkozó bőséges szakiro-



dalom tanulságait és javaslatait (45) és összegzően állapítja meg, hogy válaszút elé érkezett az emberi nem. (1955a Bd. IV. 261-265. old.) Az egyik alternatíva a következő: ha a civilizáció fejlődésének jelenlegi pályáján halad, akkor egyrészt a kölcsönös elrettentésen és a fegyverkezési versenyen alapuló katonai erőegyensúly ingatagsága, és az atomháború veszélye az embert állandó szorongással tölti el, másrészt a birtoklásra és a versenyre orientáltság következtében a technika és a fogyasztás elvesztik eszközszerepüket és önállósulnak. Ezt az utat Fromm a pusztulás és a robotszerűvé válás útjának tartja, és szenvedélyesen a kiút lehetőségére kérdez rá: "Csak beteg emberek árán lehet-e egészséges a gazdaságunk, vagy lehetséges az is, hogy természeti kincseinket, találmányainkat és kompjutereinket az ember javára használjuk föl? Vagy a hatalmas és jól működő szervezetekhez az szükséges, hogy az egyén passzív és függő helyzetben maradjon?" (1960a Bd. IV. 262. old.) A másik alternatíva - amint erre részletesen utaltunk - a rendelkezésre álló anyagi és kulturális lehetőségek révén a létezési létmód, a létezés hagyományos értékeinek mint az emberi méltóság, szabadság, ésszerűség, igazságosság és szolidaritás realizálása. (1960b Bd. V. 30. old.)

A létezési létmód realizálása az új társadalom megvalósulása is. Az új társadalom Frommnál a harmadik út választása: a nyereségre és az anyagi értékek prioritására orientált kapitalizmus és az egyéni szabadságot elfojtó "sztálini szocializmus" helyett a humanista és demokratikus szo-



- 255/a -

cializmus, a komunitárius szocializmus. (Der kommunitäre Sozialismus) (1955 a. Bd. IV. 174, 254. old.)

Owenre, Fourierre, Proudhonra, szociálszindikalizmusra és a szociáldemokráciára támaszkodva (1955 a. Bd. IV. 174-180, 198. old.) a szocializmus modelljének alapkérdését Fromm nem a tulajdonviszonyok jellegében, és azok átalakításának szükségességében és lehetőségében látja, hanem a munkafolyamat humanizálásában. (u.o.)

A magántulajdon negatív hatását világosan látja Fromm, de mivel a jelenkori polgári társadalomban a lakosság többsége már nem rendelkezik magántulajdonnal - bár ez a tény

kerántsem enyhíti a magántulajdon jelentőségét, mint Fromm ebből erre következtet -, és mivel - véleménye szerint és jogos bírálatában - sem az angol és sem a szovjet államosított üzemben dolgozó munkás számára a társadalmi tulajdon önmagában nem változtatta meg alapvetően a munkához való viszonyt és nem járt együtt a tervezésben-szervezésben és elosztásban való részvétellel (1955a Bd. IV. 106. old.), ezért a társadalom átalakításával foglalkozó első írásaiban (46) ugyan még fontos szerepet kap a társadalmi tulajdon (pl. egyes szolgáltató ágazatok, bankok, hírközlő szervezetek államosítása (1960b Bd. V. 34. old.), de még itt sem meghatározó, a Birtokolni vagy létezni?-ben viszont már csak a magántulajdon ellenőrzéséről, humánus célok szolgálatába való állításáról van szó.

Az új társadalom alapelveit Fromm a humanizmusra és demokratizmusra építi, amelyeket párttagként az Amerikai Szocialista Párt számára írt szocialista kiáltványban és programban fejt ki. (1960b Bd. V. 19-41. old.)

Mivel legfőbb érték az ember, ezért a jövő társadalom célja olyan társadalmi és egyéni feltételek megteremtése, amelyek az egyén alkotó tevékenységét, értelmi és érzelmi képességeinek kiteljesedését biztosítják. Marxhoz hasonlóan ő is azt vallja, hogy az új társadalomban a közösség fejlődésének előfeltétele az egyén fejlődése. Mivel az ember öncél is, ezért az új társadalomban nem a dolgokat, a birtoktárgyakat és a tőkét illeti meg az értékprioritás, hanem az embert, az életet és a munkát, s így a tőke és a munka vi-

szonyában is fordulat következik be, és meghatározóvá a munka válik: "a humanista szocializmus - reméli Fromm - olyan társadalmi rendszer, amelyben az ember uralja a tőkét és határozza meg az életkörülményeket, és nem fordítva; a humanista szocializmus továbbá olyan társadalom, amelyben a társadalom tagjai tervezik meg azt, hogy mit is termeljenek, s a termelés nem a piac és a tőke személytelen hatalmait, a maximális profitra törekvést követi". (1960 b- Bd. V. 32.old.)

Mint hogy Fromm értelmezésében az egyes ember az egész emberiséget is megtestesíti (1963. Bd. IX. 10, 56. old.), és az ember mint öncél valamennyi egyén fejlődésének előmozdítását jelenti, ezért a jövő társadalom embere nemcsak közvetlen környezetéért és közvetlen polgártársaiért érez felelősséget, hanem a világ valamennyi lakosáért is. A nemzeti elkülönülést a politikai és gazdasági érdekcsoportok jelentősen oldották, de az érdekcsoportok továbbra is megosztják a mai világot, egységét paradox módon éppen a közös fenyegetettség teremti meg. (u.o.) Az egyetemes szolidaritás és az új értékek alapján azonban Fromm az új társadalmat a nemzetek harmónikus közösségének (Commonwealth der Nationen, V. 35. old.) képzei el, ahol a nemzeti és etnikai sajátosságok megőrzése mellett az egység, az egy-világ azáltal jöhet létre, hogy a különbség és különösség nem szétválaszt és szembefordít embereket és embercsoportokat, hanem kölcsönös tiszteletet és felelősséget vált ki egymásiránt. (1960 b- Bd. V. 36. old.) Az emberiség "Commonwealth"-jének kialakulásában zavaró tényezőnek tekinti Fromm a nemzeti függetlenséget

(1960 ~~b~~ Bd. V. 35. old.), de elképzésének realitása kérdésessé válik, vagy az igen távoli jövőbe uszít el, ha a nemzetek közössége nemzeti függetlenség nélkül jönne létre, ami ellen szól az is, hogy a nemzeti és etnikai különbség megőrzése szintén feltételezi a nemzeti függetlenséget.

Az új társadalom humanizmusa magában foglalja és kiteljesíti a demokratizmust. A demokratizmus humanista tartalma Frommnál a polgári demokratizmus formális, bürokratikus, pusztán jogi mechanizmusának meghaladását jelenti: túllép a "valamitől való szabadságon", s nem állapodik meg a félelemtől, a szűkösségtől, elnyomástól és az erőszaktól való szabadságnál, hanem eljut a pozitív szabadságig, mert amennyire lehetséges minden egyén lehetőségének (humanitásának) kifejlődéséhez szükséges feltételek megteremtésére törekszik. Az új társadalmi demokratizmus az alkotó részvételre és felelősségteljes beleszólásra épül, s nem más mint "a jól informált és felelősségetérző polgárok tényleges részvétele valamennyi őket érintő döntésekben". (1960 ~~b~~ Bd. V. 32. old.) A döntésekben és a végrehajtásban való alkotó együttműködést Fromm "participatory democracy"-nak (Mitbestimmungs-demokratie) nevezi, s kiteljesedését csak a szükséges és minimális központosítást fenntartó, a társadalom minden területére kiterjedő decentralizmustól várja.

Az új társadalom általános célkitűzéseit Fromm realizálható programfeladatokra igyekszik bontani. Fromm rész céljai és feladatmegjelölései (1955-től 1976-ig) tükrözik a polgári társadalmak politikai közéletének alakulását: a bal-

oldali mozgalmak-pártok előretörése, és a demokratizálódás erősödése a 60-as években Frommot is aktívabb és gyakorlatiasabb politizálásra indítják; a 70-es évek politikai apálya idején a korábbi (1955) politikai gondolatfelvetések viszonylagos radikális tartalma reform követeléssé szelidül.

. Az egészséges társadalomban (1955)-ban körvonalazott "egészséges társadalom" (The Sane Society) nemcsak a humanizmus és a demokratizmus minőségében tér el a fennálló és "betegnek diagnosztizált" amerikai társadalomtól, hanem kommunitárius, szocialista jellege révén tartalmi különbséget is mutat. A remény forradalmában és még inkább a Birtokolni vagy létezni?-ben már nincs szó a társadalom politikai berendezkedésének jellegéről, központi kérdések itt már a társadalom reformja, a technika humanizálása és az életmód átalakítása. Amíg Az egészséges társadalomban azt jelenti ki Fromm, hogy az az elv, miszerint mindenkit megillet munkájának gyümölcse, ellentétben áll a termelési eszközök magántulajdonával (1955a Bd. IV. 222. old.), s amíg azt jelenti ki, hogy nemzetközi szinten a gazdagság és a nyersanyagforrások új és igazságosabb elosztását kell megvalósítani, addig A birtokolni vagy létezni?-ben a politikai feladatok között - mint már említettük - a magántulajdon ellenőrzését, és csupán a gazdag és szegény nemzetek közötti szakadék csökkentését, tisztességes segélypolitikát fogalmaz meg. (1976a Bd. II. 404. old.)

A humanista és demokratikus elvek és a részcélkitűzések szervezeti formájának Fromm a "műhely-közösségeket"

(Workshop, Werkgemeinschaft) és "közösségi gyűléseket" (Gemeindeversammlung) tekinti. A komunitárius termelő közösségek közös sajátosságait Clair Huchet Bishop könyve alapján Fromm több mint száz közösség konkrét tapasztalatából általánosítja (1956. Bd. IV. 214-224. old.) E referencia csoportok tevékenységének célját nem a nagyobb termelékenység és a magasabb kereset, hanem az egyének és a csoportok fejlődése valamint a munka és az életstílus új tartalma határozza meg. Fromm feltételezi, hogy a közösség korlátozott létszáma, valamint a döntések decentralizálása alkotó és egymással törődő demokráciát, a beleszólási jog érvényesítését, az öngazgatást és autonóm gazdálkodást teszi lehetővé. A széleskörű decentralizálás mellett utal Fromm a centralizmus szükségességére is, ugyanis a vezetés és a végrehajtás egysége, a közösségen belüli anarchia feltételez bizonyos fokú központosítást. Gondot jelent Fromm számára a decentralizálás és a centralizmus optimális aránya; az eligazodásban a racionális autoritás segíti, ugyanis a komunitárius közösségekben a vezetéssel járó autoritásnak a racionális autoritás felel meg.

- Fromm hangsúlyozza, hogy az új termelő közösségek nem a kézműves tevékenységet támasztják föl, hanem a modern technikára és technológiai eljárásokra támaszkodnak. A modern technika alkalmazása fontos feltételét jelentheti a "workshop"-ok gazdasági életképességének, de igen kérdéses, hogy a verseny- és teljesítmény elvet elutasító komunitárius termelő egységek számára elegendő erőt jelenthet-e a mun-

kával és a közösséggel történő azonosulás a fennmaradásért folytatott éles gazdasági küzdelemben.

A Birtokolni vagy létezni?-ben leírt új társadalomból hiányoznak a demokratikusan gazdálkodó és termelő egységek, és ez amiatt meglepő, mert – amint erre R. Neukum igazoló példával hivatkozik (R. Neukum i.m. 133-143. old.) a 70-es évek alternatív gazdasági és szolgáltató tevékenységet és együttélést folytató közösségei, kommunái tartalmi azonosságot mutatnak Fromm javaslataival. Egyes kommunák eredményes működése (lásd Élet és Irodalom 1987/IX II) pedig részben megerősítheti Fromm feltételezését a komunitárius közösségekben rejlő pozitív hatásokról.

A munkahelyi demokráciát Fromm a politikai élet társadalmi reformjával egészíti ki. A polgári képviselői rendszer fő hiányosságát abban látja, hogy az passzív, szemléltető (Zuschauerdemokratie) szerepre kárhóztatja az egyént, politikai tevékenysége a választójog gyakorlására szűkül le, és a leadott szavazata után már nincs lehetősége a politikai élet befolyásolására, s így Fromm szerint szükségképpen következik be a politikai élettől való elidegenülés. A politikai közömbösség megszüntetésének útját Fromm a parlamenten kívüli és a polgári kezdeményezések mozgalmát megelőzve már 1955-ben a parlamenten kívüli, közéleti demokrácia kiteljesedésében látja. A lakosság esetleg egymást ismerő (face to face) tagjai és csoportjai (kb. 500 fő) valamennyi öket közvetlenül és az egész társadalom életét, "igazi létezését", közügyét jelentősen befolyásoló döntésekben véle-

kával és a közösséggel történő azonosulás a fennmaradásért folytatott éles gazdasági küzdelemben.

A Birtokolni vagy létezni?-ben leírt új társadalomból hiányoznak a demokratikusan gazdálkodó és termelő egységek, és ez amiatt meglepő, mert – amint erre R. Neukum igazoló példákkal hivatkozik (R. Neukum i.m. 133-143. old.) a 70-es évek alternatív gazdasági és szolgáltató tevékenységet és együttélést folytató közösségei, kommunái tartalmi azonosságot mutatnak Fromm javaslataival. Egyes kommunák eredményes működése (lásd Élet és Irodalom 1987/IX II) pedig részben megerősítheti Fromm feltételezését a komunitárius közösségekben rejlő pozitív hatásokról.

A munkahelyi demokráciát Fromm a politikai élet társadalmi reformjával egészíti ki. A polgári képviselői rendszer fő hiányosságát abban látja, hogy az passzív, szemléltető (Zuschauerdemokratie) szerepre kárhóztatja az egyént, politikai tevékenysége a választójog gyakorlására szűkül le, és a leadott szavazata után már nincs lehetősége a politikai élet befolyásolására, s így Fromm szerint szükségképpen következik be a politikai élettől való elidegenülés. A politikai közömbösség megszüntetésének útját Fromm a parlamenten kívüli és a polgári kezdeményezések mozgalmát megelőzve már 1955-ben a parlamenten kívüli, közéleti demokrácia kiteljesedésében látja. A lakosság esetleg egymást ismerő (face to face) tagjai és csoportjai (kb. 500 fő) valamennyi őket közvetlenül és az egész társadalom életét, "igazi létezését", közügyét jelentősen befolyásoló döntésekben véle-

ményező, javaslattevő és határozatot hozó jogkört kapnának. A rendszeresen tanácskozó (vagy lakó vagy munkahely szerint szerveződő) közösségi gyűlések mint valamiféle "alsó ház" közvetlenül alakíthatná a "nagypolitikát (Mitbestimmungs-demokratie) és határozataival részt venne (participatory democracy) a törvényhozás folyamatában is. (1955 Q Bd. IV. 237-238., 340. old.; 1976 Q Bd. II. 399-340. old.)

Ahhoz, hogy a közösségi gyűlések eredményesen tevékenykedhessenek és a demokrácia alkotó fórumaivá válhassanak, a közösségeknek adekvát, tárgyszerű és releváns, a tárgyalandó ügyekben pro és kontra, a többséget és a kisebbséget egyaránt érintő információkkal kell rendelkezniük. Az információk manipulációmentes és szabad áramoltatásának megszervezését és felügyeletét Fromm a Kulturális Főtanácsadó Testületre (50-100 fő) bizza. (1976 Q Bd. II. 409. old.) A Kulturális Főtanácsadó Testület tájékoztató tevékenységére Fromm szerint a tájékoztatási gyakorlat hiányossága és manipulatív jellege miatt van szükség, ugyanis ha a hírek közlése üzlet, akkor "aligha akadályozhatók meg az újságok és folyóiratok abban - állapítja meg Fromm -, hogy azokat a híreket nyomtassák ki, amelyek kelendők, és így azok az információk, amelyeket a polgárok kapnak jobbra manipuláltak, felszínre, és alig teszik lehetővé egy-egy tárgykörbe való alaposabb elmélyedést és az események tulajdonképpeni okainak felismerését". (u.o.) Fromm demokrácia elképzeléseivel kapcsolatban több továbbgondolkodásra inspiráló kérdés fogalmazható meg:

- Hogyan szerveződne és működne a közösségi gyűlés?
- Mi történik az "alsó ház" felterjesztéseivel és milyen törvényes garanciák biztosítanak a benyújtott vélemények és határozatok hasznosulását?
- Mi a biztosíték arra, hogy a Kulturális Főtanácsadó Testület valóban osztály, réteg és párt érdekektől függetlenül végzi a tájékoztatást s lehetséges-e egyáltalán – amint ezt Fromm elvárná – érdektelen tájékoztatás, és képes-e egy intézmény felelősséggel és eredményesen ellátni az összes és fontos információk gyűjtését és forgalmazását?

Önkritikusan Fromm is belátja, hogy javaslatai vitathatók; célja nem is valamiféle hibátlan, azonnali bevezetésre kész és koherens demokrácia tervezet kidolgozása, hanem inkább a polgári demokratikus politikai rendszer hibáinak bírálatával a demokratizálódási folyamat újjáélesztése és a közügyekben (res publica) való aktív együttműködés, a politizálás előmozdítása. (1968 a Bd. IV. 346. old.) A demokrácia elképzelt eszménye és javasolt gyakorlata Frommnál is előmozdítja és megerősíti a kritikai kommunikatív készséget, de J. Habermastól eltérően (lásd Papp Zs. 1985. 297-300. old.) a racionális érvek szabad, versengésszerű diskurzusa mégsem a gyakorlati akaratképzés, a legitim döntések és a társadalmi közmegegyezés nyilvános fórumaként fontos, hanem az egyéni tehetetlenség, magányosság és politikai "kiskorúság" felszámolásának egyik eszközeként.

Az új társadalom célja Fromm szerint a birtoklói orientáció dominanciájának megszüntetése, s ennek egyik legfonto-

sabb eszköze a fogyasztás tartalmának és céljának megváltozása. Nem a fogyasztás általános csökkentésében és csökkenésében látja Fromm a birvagy leküzdésének lehetőségét, hanem az értelmes és egészséges fogyasztásban, hiszen jól tudja, és erre a tényre ő maga is hivatkozik, hogy még a gazdag Egyesült Államokban is - nem beszélve a fejlődő és közepesen fejlett országokról - a lakosság 40 %-a az 50-es évek közepén nem volt képes kielégíteni "legitim szükségleteit" (1966a Bd. IV. 349, 355. old.) A kielégítetlen emberi szükségletek, a szegénység körülményei között Fromm sem ajánlhatja a növekedés és a fogyasztás általános visszafogását, az un. "nulla növekedést". Az öncélú, csupán mennyiségi gyarapodásra irányuló növekedéssel, "konzum-fetiszizmussal" és a "kaszárnya kommunizmus" szükös egyenlődségével szemben harmadik útként - amint erre Ludger Lütkehans is utal - a szelektív növekedés és az értelmes fogyasztás alternatíváját állítja.

(Lütkehans 1978. 251-252. old; Fromm 1976a Bd. II. 393. old.)

Fromm megválaszolandó kérdései eközben, hogy vannak-e általános ismérvei a fogyasztásnak, és kik ítélik meg és alakíthatják a fogyasztás tartalmát? A válaszhoz Frommot az emberi szükségletek kritikai elemzése segíti hozzá, amelyet pszichológusok, antropológusok, szociológusok, közgazdászok és a fogyasztói szervezetek képviselői végeznek el, s ők feleletet adnak arra, hogy "mely szükségletek fakadnak az emberi szervezetből, melyek a kulturális haladás és az egyéni fejlődés eredményei, és melyek azok, amelyeket az ipar és a reklám kényszerít az emberre. Megállapítandó az is, hogy me-

lyek azok a szükségletek, amelyek aktiv vagy passzív hatást váltanak ki." (1971 Q. Bd. II. 396, hasonló tartalommal 1961 Q. Bd. V. 349. old.) A szükséglet vizsgálatok "javallatai" azonban Fromm szerint nem torkollhatnak az egyéni fogyasztás dekrétumszerű előírásába, a tiltás legfeljebb - amint az U.S. Food and Drug Administration működésének pozitív példái-ira Fromm hivatkozik - csak az egészségre ártalmas élelmiszerekre és gyógyszerekre terjedhet ki. (u.o.) Az elmélyült szükséglet kutatások eredményeinek hiányában Fromm a "humánus" fogyasztás kritériumát szükségletcsoportok köré vonja, s így a fogyasztás negatív tartalmát egyrészt a presztiziszszerzésre és tőkebefektetésre irányuló vásárlás (1968 Q. Bd. IV. 350. old.), másrészt olyan fogyasztási szokások jelentik, amelyek nem a fogyasztó életét és személyiségét teljesítik ki, önmegvalósításához járulnak hozzá, hanem csupán arra nyújtanak lehetőséget, hogy egyrészt a fogyasztási javak szabad választásával az egyén a szabadság egy formáját élvezze, másrészt pedig a fogyasztás mámora feledtesse vele belső ürességét, reménytelen és hajszolt helyzetét". (1968 Q. Bd. IV. 348. old.)

Az értelmes fogyasztás kialakulásának hatalmas akadályát Fromm a termelő vállalatok profitorientáltságában látja, amely a fogyasztási szükségleteket a nyereség szempontjából befolyásolja: "az ipar felkelti mindazokat a szükségleteket és vágyakat - írja Fromm -, amelyeket oly pontosan tervez meg, hogy nyereség csökkenéssel aligha kell kalkulálnia, ha folytatja régi, bevált módszerét, először is megteremti a

szükségletet és azután piacra dobja az adott szükségletet kielégítő terméket". (1976 a Bd. IV. 347. old.)

A manipulált fogyasztás ellen Fromm három tényezőre apellál:

- A jogi úton elérhető, hogy a termelésről való döntés ne csak a tulajdonosok és a cégvezetés kizárólagos joga legyen, hanem ebben beleszólást kaphassanak a vállalat dolgozói és a fogyasztók is. (1976 a Bd. II. 397. old.)
- A fogyasztók hatalomra tehetnek szert a termelés felett, ha élnek a vásárlási bojkott fegyverével. (1976 a Bd. II. 398. old.)
- A fogyasztók "hatalmi tudatát" a rendkívüli szuggesszív és gyakran már hipnotikus hatásokat keltő (különösen tv-beli) reklámhadjárat bénítja meg (1968 a Bd. IV. 351. old.; 1976 a Bd. II. 403-404. old.), ezért Fromm azt javasolja, hogy az új társadalomnak mind a kereskedelmi reklámban és mind a politikai propagandában "az agymosás minden módszerét" meg kell tiltani. (1976 a Bd. II. 403. old.)

Noha Fromm a fogyasztás és a növekedés tartalmi átalakulását tekinti lényegesnek, de a szelektív és minőségi fejlesztés esetén számol a kereslet csökkenésének lehetőségével, és a növekedés megtorpanásával is. (1968 a Bd. IV. 357. old.) Ebben az esetben megoldandó problémát jelent a felszabaduló termelési és munkaerő kapacitás hasznosítása, a gazdasági válság elkerülése. (1976 a Bd. II. 293. old.) A megoldást Fromm az infrastruktúra, a szolgáltatások és kulturális intézményhálózat fejlesztésében látja. (1968 a Bd. IV. 358.



old.) A termelés átirányításának eszköze a központi gazdasági szervezetek tervező munkája, továbbá adó- és hitelpolitika. Az állam szerepének növelésével azonban Fromm másik fontos célját, a decentralizálási programot gyengíti, és a megoldandó kérdést bonyolítja - amint erre Huygen is utal (i.m. . . . 199. old.) - azt ugyanis, hogy az új társadalom feladata annak megakadályozása is, hogy a tőke centralizáció tendenciája ellenére az ipari termelés szerkezete oly módon maradjon fenn, hogy az ne torkolljon totális centralizációba, "technikai fasizmusba". (1976 a Bd. II. 393. old.)

Az elidegenült fogyasztás a kultúrális javak és értékek fogyasztására is kiterjed. A polgári társadalmak nevelési és oktatási rendszerének frommi bírálatára és megreformálására vonatkozó elképzeléseiről már szoltunk; a művészet szerepéről még nem.

A modern embernek a művészethez fűződő viszonyát is passzívnak és individuális jellegűnek írja le Fromm, s így az elidegenedés megszüntetésében - a frankfurti iskola tagjaival ellentétben - Fromm a művészetnek korlátozott szerepet tulajdonít, és egyetérthetünk M. Jay azon megállapításával, hogy Frommnál hiányzik az esztétika és az irónia iránti fogékonyság. (Jay i.m. 213-216. old.) Mindez abból is következik Frommnál, hogy nem veszi eléggé figyelembe a művészi alkotások humanizáló hatását, az emberi szabadságért és boldogságért folytatott eszmei-érzelmi küzdelemben betöltött szerepét. Belátja ugyan, hogy az esztétikai élmény hozzásegít

az identitás élményéhez és az aktivitás átéléséhez; problémája azonban az, hogy a katartikus hatás sem oldja fel az izolációt, az egyéni élménybe zártságot. Az alkotó művész (aktív) és a befogadó műélvező (passzív) viszony egyirányát Fromm a "kollektív művészet", a művészeti amatőr mozgalmak", az un. "modern rituálék" létjogosultságának hangsúlyozásával próbálja megtörni. (1955a Bd. IV. 242-244. old.) "A kollektív művészet (közös tánc, éneklés, színjátszás, zenélés) értelmes, alkotó és a személyiséget gazdagító módon teszi lehetővé az ember számára a másokkal való együttérzés átélését. A kollektív művészet nem valamiféle mellékes, az életet nem érintő individuális időtöltés, hanem az élet olyan integráns alkotó eleme, amely alapvető emberi szükségletet elégít ki". (1955a Bd. IV. 243. old.) Noha itt alapvető emberi szükségletéről beszél Fromm, de a Birtokolni vagy létezni?-ben megjelent reformjavaslatai között már nem esik szó a művészet reneszánszáról, s a kulturális kérdések vizsgálata közben figyelme inkább a tudomány problémája felé fordul. A tudomány területén az új társadalom legfőbb feladatát Fromm abban látja, hogy a Kulturális Főtanácsadó Testület felügyelő tevékenységével elérje és fenntartsa azt a tudománypolitikai célt, hogy a tudományos alap kutatások függetlenednek az ipari és katonai hasznosíthatóságtól. (1976a Bd. II. 409. old.)

Az új társadalom kulturális megújulása a hagyományos humanista értékek reneszánszát jelenti, s már nemcsak elismerésükről és mozgósító hatásukról van szó, hanem arról is, hogy eszményi tartalmuk valósággá válik, így pl. a szabadság, testvé-

riség és egyenlőség eszméi azáltal valósulnak meg, hogy mindenki hozzájut és részese azoknak a javaknak, értékeknek, amelyekkel fejlődése teljessé válhat. (1955a Bd. IV. 222-223. old.)

A szabadság és egyenlőség feltételeit Fromm egy új feltétellel kívánja kibővíteni az új társadalomban. Itt mindenki számára szükségesnek tartja a minimális évi jövedelem biztosítását, függetlenül attól, hogy végez-e munkát, vagy teljesítette-e a társadalommal szembeni kötelességét, vagy sem. Ez a jövedelem ugyan csak a legszükségesebb életfeltételeket, iskolai képzést és egészségügyi ellátást biztosítaná, de "a személyes szabadságot roppant mértékben kibővítené, mert senki sem kényszerülne arra, hogy a másoktól (pl. szülőktől, férj-től, vagy munkaadótól) való gazdasági függő helyzet és a megélhetési gondok következtében alávéssze magát másoknak". (1976a Bd. II. 405. old.) A minimális évi jövedelem másrészt lehetővé tenné a szakmai át- és továbbképzést, vagy a hivatás változtatást. Fromm maga is érzi, hogy terve eléggé vitatható és irreális, ezért érveket hoz fel megvalósíthatósága mellett. A terv anyagi alapját a már létező szociális segélyrendszer reformjában látja. Nem feltételezi ugyanakkor, hogy tömegesen fordulnának az évi "segélyhez", mert a garantált összeg jelentősen a legalacsonyabb évi jövedelem alatt állna, és csupán a létminimumot biztosítaná; másrészt arra hivatkozik, hogy az ember alkotásvágya a munkavállalás folytatására és nem megszüntetésére sarkallja az egyént. (1968a Bd. IV. 353-354. old.; 1976a Bd. II. 405-406. old.)

Az Amerikai Szocialista Párt számára készített programtervezetében kihangsúlyozza Fromm, hogy a humanista-demokratikus szocializmus nem törekszik a jövedelmek nivellálására, mértékét a mindenkori teljesítmény és tudás határozza meg. Az egyenlőség és a testvériség eszményét követve azonban az új társadalom korlátozza a kereseti különbségek oly mértékű szóródását, amelyek az életmódkülönbségből adódóan "az élettapasztalatokat annyira különbözővé tennék, hogy az egyének idegenek maradnának egymás számára". (1960 b. Bd. V. 34. old.)

Az új társadalom előfeltételei közé sorolja Fromm a női emancipációt, a nemek közötti egyenlőséget is. A női emancipációért folytatott küzdelmet igen fontosnak tartja, és a XX. század "forradalmi eseményei" között említi meg, mert úgy gondolja, hogy a női emancipáció hadüzenetet jelenthet az ellen a hatalmi elv, a férfi uralom elve ellen, amelyen a mai társadalom is alapul: "ha a feminista mozgalom szerepét és funkcióját mint az antihatalom képviselője fogja föl, akkor a nők jelentős befolyást gyakorolhatnak az új társadalomért folytatott küzdelemben". (1976 a. Bd. II. 407. old.)

Az új társadalom kialakulásának további feltételét a katonai kiadások radikális csökkentésében, az atomfegyverek leszerelésében látja; enélkül ugyanis a társadalom egészségügyi, szociális és kulturális kiadásai - mégoly gazdag országban is mint az Egyesült Államokban - csak korlátozottan biztosíthatók. "A társadalmi kísérletek költségeit egy állam sem képes fedezni - írja Fromm a Birtokolni vagy létezni?-

ben -, ha az tönkre teszi magát olyan fegyverek gyártásával, amelyek semmi másra nem alkalmasak mint az önpusztításra". (1946a Bd. II. 410. old.)

Az amerikai békemozgalom (SANE.) alapító és szervező tagjaként Fromm már 1957 óta nemcsak a fegyverkezési kiadások értelmetlen pazarlására és a világbékét veszélyeztető hatására hívta fel a figyelmet, hanem az amerikai kongresszus Külügyi Bizottsága, személyesen J. Fulbright szenátor részére készített jelentéseivel is befolyásolta az akkori kormány enyhülési politikáját. (Bd. I.; XXIX. old., Bevezetés) George Kennannal egyetértésben (1961a, Bd. V. 162. old.) rámutat a II. világháború utáni biztonságpolitika abszurditására, amely a béke alapját a katonai erőegyensúlyban, az elrettentés politikájában, a kölcsönös félelem egyensúlyában látja. (1961c Bd. V. 291. old.) Az elrettentés stratégiája és a kölcsönös bizalmatlanság szükségképpen szítja a fegyverkezési versenyt, s így az átmeneti katonai erőegyensúly állandóan felbillenhet, amit az újabb fegyverkezési verseny, "korszerűbb tömegpusztító eszközök" csatasorba állítása magasabb és félelmetesebb veszélyeztetettségi szinten egyenlít ki. Az elrettentés "lázgörbéjét" tehát a fegyverkezési spirál szemlélteti. A hatalmas hadikiadásokat nemcsak amiatt tartja Fromm veszélyesnek, mert óriási anyagi és szellemi tőkét vonnak el a "békeipartól", hanem az emberi humanitást és humanizmust romboló hatásuk miatt is. Az elrettentés és az állandó veszélyeztetettség légköre ugyanis - amint a Győzhet-e az ember? / May Man Prevail? /



c. könyvének a békéről írt fejezetében megállapítja - "szorongást, félelmet, érzelmi és lelki elsivárosodást, s ebből adódóan a humanitás hirdetett értékeivel szembeni közömbösséget vált ki az emberekben". (1961. Bd. V. 162. old.) Már a 70-es évek világpolitikai "detantja" előtt az enyhülési politika híve Fromm, de a világpolitikai enyhülést önmagában még nem tekinti elegendő eredménynek, sőt a Megjegyzések az enyhülési politikához (Remarks on the Policy of Détente, 1975) c. írásában arra is figyelmeztet, hogy csak az enyhülésre törekvés még veszélyeket is rejthet magába; "mert sokan - politikai vezetők és országok azzal az illúzióval állítják magukat, hogy az enyhüléssel minden fontos lépést megtettek a békéhez vezető úton, és ezzel a reményükkel éppen a leszerelés döntő fontosságáról terelik el a közvélemény figyelmét". (1975. Bd. V. 259. old.) Fromm a békét nemcsak a háboru hiányaként, a fegyverszünet állapotaként értelmezi, hanem az emberek közötti együttélés elveként is, "amely a közjaváért folytatott együttes és szabad emberi tevékenységen nyugszik". (1960. Bd. V. 31. old.)

Mivel az emberek, osztályok, nemzetek és világhatalmak közötti konfliktus, erőszak és háborúk forrását Fromm a biztonság féltésében és fokozásában látja, és a birtoklói létmódban a biztonság alapja a javak, pozíciók és hatalmi eszközök birtoklása, maga a birtoklás (1976. Bd. II. 328, 348. old.), ezért Fromm a béke és békesség (Ótestamentum-i fogalma a héber schalom szó= teljesség harmóniája, 1970. Bd. V. 243. old.), szeretet és szolidaritás garanciáját végül is a

létezési létmódhoz köti. (1976. Bd. II. 351. old.)

Az új társadalom megvalósíthatósága

Fromm új társadalmának leírásánál már részben utalunk arra, hogy az egyes társadalompolitikai javaslatokhoz milyen előfeltételeket rendel. Fromm azonban nyíltan és kritikusan az egész terv megvalósíthatóságára is rákérdez, s eközben nem háritja el magától az utópikus vízió vádját. Úgy mint Marcuse (Ende der Utopie) ő is az utópia realitásának (reale Utopie) jogáról és védelmében beszél, de az utópia tartalmát szabatosan nem írja körül; az utópiák csoportosításából (racionális és irracionális, tudományos és humanista, negatív és pozitív) arra következtethetünk, hogy utópián Fromm egyszerűen jövőképet, a jövő ideális modelljét érti. Az utópia fogalmának ezen értelmezése természetessé teszi az utópia szükségességének realitását. A racionális és irracionális utópiák közötti különbség kritériumát a lehetőségek reális vagy irreális tartalma alkotja (1970. Bd. V. 244. old.); a tudományos utópia Frommnál a világ tökéletes és teljes birtokbavételét jelenti (1960. Bd. V. 264. old.); a negatív utópiák (pl. G. Orwell, A. Huxley víziói) pedig a modern ember reménytelenségét, tehetetlenségét és a jövővel szembeni kiszolgáltatottságát fogalmazzák meg. (1961. Bd. V. 287. old.) Saját jövőképét Fromm humanista és pozitív utópiának tartja, mert "az a jó társa-

dalom víziója, amelyben az ember a világot valóban emberi otthonává alakítja". (1960: Bd. V. 284. old.)

Mielőtt az új társadalom megvalósíthatóságának taglalásába foglalnánk, R. Dahrendorf, Papp Zsolt, Kapitány Ágnes, Kapitány Gábor és Poszler György utópia elemzéseinek tanulságait felhasználva, azt bocsátjuk előre, hogy Fromm utópiája a szélsőségesen kriticista (H. Marcuse) és a konzervatív (T. Parsons) jövőképek között a mérsékelt kritikizáló és a hagyományos humanista értékeket konzerváló utópiát képviseli, amely társadalmi és antropológiai funkcióját illetően megegyezik az utópiák általános céljával: "az utópia a valóságos társadalmi kiszolgáltatottságnak, a tényleges világi gyötrelmeknek valamilyen megelégedés, s ennek az elégedetlenségnek eszmei - programotikus, egyúttal elvont - idealizáló kifejeződését jelenti". (Papp Zs. 228. old.)^{1981.} Fromm "magáért való, önmegvalósító" emberképe és az egyén gazdag lehetőségeit felszabadító humanista-demokratikus társadalomfelfogása azonban gyökeresen ellentétes a nagy utópiák (Platon, Morus, Campanella, Orwell, Huxley) boldogságot, igazságot és szépet az egyénre uniformálisan ráerőltető törekvéseivel szemben, amelyek - amint Poszler György az Üdvösség vagy Kárhozat - "Sehol Sziget" Veszélyzónái c. tanulmányában meggyőzően bemutatja - "megszüntetik az ösztönös fejlődés veszélyes szabadságát; anarchiát alapozó spontaneitást; készenlétet elaltató öntudatlanságot; szabályt megbontható kivételt ... megszervezik életmód és képzés azonosságát. Az egyformán tanított tudományt; uniformizált viselkedést; kö-

zűs  tkezest; k telozű testkultur t. De éppen ezert elvet...

(a nagy utópiák, kiegészítés K.J.) az individuális kű-
l nbs g t, az egyéniség egysegs is g t." (47)

Noha az utópiák természetéhez hasonlóan Fromm sem tart
igényt prognosztikus megállapításának feltétlen hitelességű-
re, de az új ember, az új életmód is az új társadalom elk p-
zel s ben mégis a realitás és az irrealitás határai között
egyensúlyoz: a status quohoz való szigorú ragaszkodás egy-
részét jogossá tehetné Marcuse bírálatát, aki szerint Fromm
az egyén-közösség, tudattalan-tudatos, egyéni produktivitás-
teljesitmény elv közötti konfliktusok  l t letompítja és
azokat a fennálló hatalmi és elidegenült viszonyok között
békés harmónia szintézisébe oldja f l és ezzel a pszichoana-
lízis kritikai kvalitásait is ki rusítja". (Marcuse 1963.
237-247. old.; Erős 1966. 200. old.) A realitások figyel-
men kívül hagyása, a régi és az új dialektikájának radikális
szétszakítása m sr sz t abba az elméleti pozícióba hozná
Frommot, amellyel éppen Marcuset bírálja, a "nagy tagadás"
anarchisztikus rebelli j ba. (1955 b. 3d. VIII. 114-122. old.)

A kívülről forradalmasító, radikális-totális kritika
helyett Fromm olyan radikális belsű reformokat (1955 a. 3d.
IV. 191. old.) sűrg t, amelyek "az adott struktura, k zve-
lem ny és gondolkodás mellett" (1958 a. 3d. IV. 365. old.)
megval sithat k. Marcuse "egydimenziós" ember és társadalom
koncept j val szemben Fromm is azt hangsúlyozza, hogy a
"világ m gs m befejezett"  s "az egész m gs m funkcionál ola-
jozottan, mert már benne fellelhetők "a fennálló teljesen



másának progresszív elemei", "a pontoszerű haladások".

(Lásd Papp Zs. 1991. 176, 180-181, 242. old.) A reformok szükségességét az alternatívák szorító nyomásában (birtoklás vagy létezés, elkülönülés vagy összetartozás, szembenállás vagy szolidaritás, elszemélytelenedés vagy egyéni kiteljesedés stb.) látja; megvalósíthatóságuk feltételét pedig több társadalmi tényező együttes hatásától reméli. Először is azt szögezi le Fromm, hogy mely eszközök alkalmazására nem kerülhet sor az elidegenült társadalom étalakitásában.

Elsősorban morális, de politikai szempontból is kizárja a forradalmi erőszak alkalmazását: "humanista szocializmus minden olyan próbálkozást, amely a politikai és társadalmi problémák erőszakos megoldására törekszik, nemcsak kilátástalannak tekint, hanem amorálisnak és embertelennak". (1960 b. Bd. V. 31. old.) A forradalmi erőszak további elutasító érveinek között egyrészt a forradalom tömegbázisának hiányát jelöli meg. Noha a 60-as és 70-es években bizonyos repolitizálódás tapasztalható a nyugat-európai munkásságon belül, Fromm viszonyítási pontja az amerikai középosztály, beleértve a felhalmozó jellemtípust megtestesítő munkásságot (1976 a. Bd. II. 412. old.) is, látszólag jól érzi magát a megnövekedett és növekvő életszinvonalon, politikai apátia jellemzi és így a változások hordozójaként nem jöhet számításba. Ebben érdekképviselői szervezetei is visszahúzzák, hiszen mind az amerikai és nyugatnémet szakszervezetek antikapitalista célkitűzéseiket feladva, kompromisszumokra és kooperatív együttműködésre törekszenek a munkáltató szervezetekkel. Marcusé-

hez hasonlóan a 60-as években a radikális változások alanyai közé Fromm az establishment-et és az anyagi jólét kultuszát elutasító baloldali értelmiséget és diákságot, továbbá a jólétből kiszorult és a diszkriminációval sújtott kisebbségeket (négereket, bevándorlókat) sorolja. (1961 Q. Bd. V. 366. old.) Ha ezek a kontesztáló rétegek viszont az erőszak eszközához folyamodnának, akkor - feltételezi Fromm - nem találnának széles támogatásra a társadalomban, és az erőszak ellenerőszakot váltana ki a hatalom részéről, s ezzel az erőszak eskalációja gyűrűzne szét. Az erőszakra támaszkodó forradalom szűk bázisa következtében másrészt nem állna rendelkezésre a bonyolult állami és gazdasági struktúra működését irányító szakértők tömege, s így a változásokat az államgépezet és a gazdaság működésképtelensége: csőd és káosz követné. (1968 Q. Bd. IV. 368. old.) Mivel a középosztály jólét érzését Fromm nem az "igazi létezés" (well-being) érzéseként diagnosztizálja, és mivel az életet fenyegető folyamatok 20. század másik felében már nemcsak egy osztály vagy nemzet életlehetőségeit veszélyeztetik, hanem az egész emberiségét (1976 Q. Bd. II. 264. old.), ezért a jövőben a változások tömegbázisának kiszélesedését és a fordulat lehetőségét reméli, amely - mint egyik interjújában kifejti - a lelki szenvedések, a "lelki kizsákmányoltság" felismerésétől is függ, ugyanis ha a társadalom többsége lelkileg már elviselhetetlenül rosszul érzi magát a fennálló viszonyok között, akkor nyitottá válik a változások iránt. (Stern 1960. 14. szám) A helyzet paradoxona éppen az - amint J. Habermas a

68-as diákdemonstrációk értékelése kapcsán megjegyzi -, hogy amiatt nincs forradalmi helyzet, mert "hiányzik a helyzet elviselhetetlenségének tömegméretű tapasztalata". (Papp Zs. 1981. 209. old.) Az új társadalom alapcélkitűzése (humanizmus és demokratizmus) alapján a fennálló polgári társadalmak átalakításának útját csak demokratikusnak és békésnek tudja elképzelni. Bár - mint utaltunk rá - bírálja a polgári demokratikus intézményrendszer hiányosságait, de a változás és változtatás reális lehetőségei között mégis igen fontos szerepet tulajdonít a demokratikus eszközöknek. "A politikai szabadság - fogalmazza Eduard Bellamy Looking Backward (1960) könyvéhez írt előszavában - lehetőséget nyit a bírálatra, a társadalom konstruktív átalakítására irányuló javaslatok megfogalmazására." (1960 c. Bd. V. 283. old.) A demokrácia és a demokratizmus alkotó erejében bizva - amint erre Marcuse, Neukum rámutatnak - Fromm alábecsüli a polgári társadalmakban működő hatalmi strukturák erejét és a reformokkal szembeni inerciáját. Elkerüli figyelmét, hogy a hatalom birtokában, az információk és döntések monopolizálásával a demokrácia a részérdekek (pl. a magántulajdon és hadiipar) érvényesítésének eszközévé is válhat, és így éppen a közjavát szolgálni hivatott, választott hatalmi testületek gördítenek akadályt a változások elé. Mindezt azonban ki- mondatlanul Fromm is érezheti a 70-es évek elején és közepén az Amerikai Egyesült Államokban, mert a Birtokolni vagy létezni? utolsó lapjain rezignáltan összegzi, hogy a reményteljes tényezők ellenére is csekély esélye van a szükséges

emberi és társadalmi változásoknak". (1976 a Bd. II. 413. old.) A szükölő esélyek belátásához feltehetően az a társadalmi-gazdasági helyzetváltozás is közrejátszhatott Fromm-nál, ami a 70-es évek első felében a gazdasági világválságra mint természetes reakciók (takarékos óvatosság, bevált megoldások felértékelődése, a romlásba döntő, kiszámíthatatlan kalandoktól és az erőforrások bizonytalan célokra való szétforgácsolásától való félelem) eredményeként következett be. (Kapitány Á. - Kapitány G. 1983.)

A pozitív politikai és gazdasági tendenciák hiányában az új társadalom megvalósításának legfontosabb reális előfeltételei közé Fromm az eszmék, a hit és a remény hatalmát sorolja. Az eszmék és nem az ideológiák, amelyeket a "késztermékeknek, szellemi konfekcionált áruknak" nevez, képesek szerint a jövőért mozgósítani: "az eszmék - fogalmazza A remény forradalmában - fölrázzák az embert a szendergésből. Aktiv gondolkodásra, átélésre és annak elképzelésére szólítanak föl, amit még korábban nem láttak ..., ha az eszme belülről is átjárja az embert, akkor az egyik leghatalmasabb fegyverré válik, mert lelkesedést és odaadást vált ki bennünk, emberi energiánkat fokozza és azt bizonyos irányba tereli". (1968 a Bd. IV. 369. old.)

Az új társadalomhoz fűződő reményét Fromm a humántudományok, "az emberről szóló tudomány" fejlődésére is alapozza. A természettudományok és a technika gyors fejlődése Fr. Bacon óta Fromm szerint a "technikai utópiák" és álmok megvalósulását eredményezték. Ha a humántudományok a termé-

szettudományokhoz hasonló mértékben fejlődnének, akkor - a társadalomtudományok érdektagoltságát figyelmen kívül hagyva - azt feltételezi Fromm, hogy "az emberi utópia a gazdasági kényszertől, háborutól, osztályharctól már nem sujtott, a szolidaritás és a béke körülményei között együttélő egyének és az emberiség utópiája is megvalósulhatna". (1976a Bd. II. 394. old.) "Meggyőződésem - vallja Fromm -, hogy a jövőnk attól függ, hogy a jelenlegi válság felismerése a humanista antropológia felvállalására készíti-e legkiválóbb gondolkodóinkat, vagy sem, ugyanis csak az ő együttes fáradásuk vezethet a megoldhatatlan problémák megoldásához". (1976a Bd. II. 395. old.)

A megoldás, az új ember és az új társadalom kialakulása végül is azon fordul meg, hogy "régi motivációkat - profit és hatalom - felváltják-e újak mint a létezés, megosztás és megértés motivumai, s hogy a piacra orientált jellem helyére a produktív és szeretetre képes jellem lép-e?" (1976a Bd. II. 413. old.)

A problémák "megoldhatatlansága" abból adódik, hogy ha Fromm premisszaként a változások változatlan háttereként a "jelenlegi hatalmi strukturát, közvéleményt és gondolkodást" feltételezi, akkor a nyereségre orientált áru-, pénz- és piacgazdálkodás és az éles gazdasági verseny körülményei szüntelenül újratermelik a nyereség és teljesítménynövelés kényszerét, és ez a folyamat szükségképpen az új motivumok és az új társadalmi jellem ellen hat, ugyanis elsősorban a gazdasági produktivitást, az anyagi gazdagságot eredményezi,

s csak lehetséges következménye az emberi produktivitás, az emberi gazdagság. Fromm megfordítja ezt az értéksort: "a lehetőség szerinti legnagyobb gazdasági produktivitás helyett a legnagyobb emberi produktivitás" elérésének szükségességét posztulálja a demokratikus és humanista szocializmusban.

(1960. Bd. V. 31. old.)

Egyik alternatívaként a létezés és fejlődés szindrómáját, másik alternatívaként a hanyatlás és pusztulás szindrómáját apokaliptikus víziókban vetíti Fromm az emberiség jövőjére. Az "emberi utópia" realitását Frommnál a választás lehetősége is indokolja, s mivel a választás végül is az élet és halál közötti választássá szűkül össze, ezért az ember önfenntartási kényszerétől, életakarásából adódóan már nemcsak lehetőségként vagy reményként – mint Horkheimernél és Adornónál, akik ugyan regisztrálják a kiüttlanséget, de mégis szeretnének reménykedni a kiút lehetőségében (R. Wiggershaus 1985., 429. old.) – hanem a tézis ("Isten városa"), antitézis ("haladás földi városa") és a szintézis ("a létezés városa") folyamatában (1976. Bd. II. 414. old.) erkölcsi parancsként valósággá kell lennie az utópiának. Ez "korunk lenni vagy nem lenni kérdése", ahogy a Stern folyóirat számára adott utolsó interjújában mondta. (Stern, 1980. Nr. 14.) Erre a következtetésre Frommot nem optimista beállítottsága készíteti. Az "On the Ambiguity of Hope" (1975. 76-80. old.) c. tanulmányában óv is az optimizmustól és a pesszimizmustól, mert az elidegenült hit formájaként az egyén alkotó tevékenységét gátolják: az optimisták dogmaként vakon biznak a

haladás folytonosságában, és ebből Fromm arra következtet, hogy az optimizmus egyrészt nem ösztönzi az egyéni erőfeszítést, ugyanis a dolgok nélkülünk is jól haladnak, s jó irányba fordulnak, másrészt az optimizmus érzéketlenné tesz a jelen és főként a jövő gondjaival és nehézségeivel szemben; ez kétségtelen fennállhat, de – s ezt figyelmen kívül hagyja Fromm – az optimizmus és bizalom éppen a kilátástalannak látszó erőfeszítéseknek is érzelmi erőt és kitartást adhat. Az új társadalom megvalósítása során Fromm az irracionális hit szélsőségei helyett (az optimizmus az illúziók, a pesszimizmus a kétségbeesés fogsága) a racionális hit és remény erejében bizik, s ez szerinte a realizmus, az utópia realitásának útja. Értelmezésében ugyanis a racionális hit nem más mint "a reális lehetőségek tudása" (1968a. Bd. IV. 270. old.); a remény pedig "belső készség a megújuló tevékenységre" (i.m. Bd. IV. 269. old.) A racionális hit éltető forrását Fromm abból az egyszerű tapasztalatból, "ugyanannak az örök visszatéréséből" meríti, "hogy élünk és képesek vagyunk változni". (1976. Bd. II. 271. old.) Paradox módon Fromm éppen az általa bírált és dominánsnak tartott piacra orientált jellemtípus felexibilitásában az erkölcsi átalakulás egyik pszichikai faktorát pillantja meg. (1976a. Bd. II. 412. old.) A reményt Fromm nem a passzivitás és türelem, hanem az aktivitás és türelmetlenség állapotának tekinti, amely annyiban képvisel forradalmi erőt (Revolution der Hoffnung), hogy a remény "a reális lehetőségek körén belül minden lehetséges lét felkutatásának lehetőségében bizik".

(Fromm: On the Ambiguity... 79. old.)

A racionális hit és remény erőteljes hangsúlyozásában azonos úton halad Fromm a politikai-kritikai utópizmussal, amely "azt állítja, hogy a valóság ismerete szükséges, de nem elégséges valami. A pusztá ismeret ugyanis még nem indít cselekvésre. Ez az oka, hogy feladatának elsősorban a változás szükségszerűségébe vetett hit, s az ezt kitöltő értékek kimunkálását és fenntartását tekinti". (Papp Zs. 1981., 238. old.)

A valósággá fordítható reális lehetőségek mint a munka humanizálása, a bázis-demokrácia megteremtése, humánus fogyasztás, létbiztonság garantálása, folyamatos önművelődés és általános béke a Birtokolni vagy létezni? utolsó lapjain további feltételekkel egészülnek ki. A szocialista és szociáldemokrata pártok Fromm véleménye szerint eredményesebben küzdhetnének a demokratikus szocializmus megvalósításáért, ha programjuk kevésbé korlátozódna a számarányát tekintve mindjobban zsugorodó munkásságra, s ha tevékenységük néppárttá szélesedve mindazon rétegek érdekképviselőit felvállalná, akik az elidegenedés szenvedői.

Fromm demokratikus szocializmus modelljének értékelvei alapvető tartalmi azonosságot mutatnak a nyugat-európai szociáldemokrata és szocialista pártprogramok alapértékeivel (szabadság, igazságosság, egyenlőség és szolidaritás (Th. Meyer, 1982., 91-92. old.), s ez többek között valószínűleg annak is köszönhető, hogy E. Éppler, az SPD teoretikusának könyve (Ende oder Wende, 1975) is forrásként szolgál Fromm

jövő tervéhez. Fontos ugyanakkor a különbségekre is rámutatunk: amíg a szocialista és szociáldemokrata pártok az intézményes demokrácia reformjára és a parlamenti munka hatékonyságára helyezik a hangsúlyt. (Í. Fetscher, 1975., 242-259. old.) Fromm inkább a spontán egyéni és közösségi kezdeményezéseket, az egyéni és kevésbé a testületi érdekképviseletet állítja előtérbe. A makró társadalom demokralizálódásának útja nála az egyén és a mikróközségek aktív és alkotó tevékenységének felszabadítása. (Neukum 143. old.) Noha a szociáldemokrácia pártprogramjai is megfogalmazzák a tervezés és az irányított piac szükségességét, de a verseny prioritását is fenntartják: "annyi versenyt, amennyi csak lehetséges, tervezést csak annyit, amennyi szükséges". (Meyer, 111. old.) A humanitást féltve Frommnál az idézet érték sora megfordul, a humanista tervezéssel éppen a verseny anomáliáit igyekeznek kiküszöbölni. (1968. Bd. IV. 331-334. old.)

A Birtokolni vagy létezni? tanúsága szerint az új társadalom programja - bár első megfogalmazása - mint utaltunk rá - az Amerikai Szocialista Párt programkiáltványa - már nem pártprogram (1976. Bd. II. 413. old.), mégha tartalmilag a szocialista pártokhoz is áll közelebb, hanem a polgári társadalmak valamennyi elidegenült, lelkiileg szenvedő, szabadságában korlátozott és igazságérzetében sértett egyénéhez szól. Éppen Epplerre támaszkodva utal arra, hogy a konzervatív pártok általános erkölcsi értékek proklamálásával egyetemes emberi értékeket őriznek meg; biztató lehetőséget

abban lát Fromm, hogy ha az "értékkonzervatívok" felszámolják a "kettős gondolkodást" (1964a Bd. V. 293. old.), azaz a hirdetett értékek (szó) és a gyakorolt értékek (tett) közötti szakadékot, akkor az új társadalom alapértékeivel is azonosulhatnak. (1976a Bd. II. 413. old.)

Hasonló feladatot állít Fromm az elbürokratizálódott vallási intézményekkel és a szocialista országokban működő szocialista- kommunista pártokkal szemben is, s bennük is az új társadalom támaszait látja, ha képessé válnak a megújulásra, s ha visszatalálnak eredeti szellemi és erkölcsi forrásukhoz. A keresztény egyházaknak, különösen a katolikus egyháznak az evangélium szelleméhez kellene visszatérniük. "A szocialista országoknak pedig a bürokratikus látszatszocializmusukat igazi humanista szocializmussal kellene felváltaniuk". (u.o.) Bármennyire is keményen bírálja Fromm a sztálinizmus, az autoritárius szocializmus totalitárius vonásait (1964a Bd. V. 66-125. old.), mégis óv attól, ne hogy a létező szocializmus reformja a szocialista értékek feladása legyen : a reform "nem azt jelenti - fogalmazza a Birtokolni vagy létezni?-ben -, hogy a szocialista országok reprivatizálódjanak". (1976a Bd. II. 413. old.)

Az átfogó változást magában hordozó tendenciák hiányában Fromm a rész és kis eredmények progresszív tartalmának jelentőségére hív fel, és azt hangsúlyozza, hogy az új társadalom, az új ember és egyáltalán az ember jövője alapvetően az adott társadalmi körülmények között ható pozitív jelenségek, az egyéneken rejülő pozitív késztetések felszaba-

ditásán, továbbá a régi (már széteső) és az új (még csak éledező) szindrómák közötti ingajárat "egyirányúsításán" múlik: "az inga más irányba, a létezés irányába lendül, ha a birtokló létmódot felváltja a létezési létmód, mert ekkor a társadalmi változások együttesen az újat ösztönzik, s a régít gátolják. Ezenkívül nem olyan új embertípus lebeg a szemünk előtt, aki annyira különbözne mindentől, mint ahogy az ég és a föld egymástól különbözik; ehelyett inkább irányváltásról van szó. Az új irányba tett minden lépést újabb követi, és ha jó az irány, akkor minden egyes lépés nagyon fontos". (1976a Bd. II. 412. old.)

A kis lépések, a folyamatos és komplex reform mind a gazdaság, mind a politika és mind a kultúra területén (1955b Bd. VIII. 120. old.) és ezzel egyidőben és az előző folyamatot előmozdítva egyéni önmegvalósulás ("man for himself") a fordulat döntő láncszemei Frommnál, amelyekről Marcuseval ellentétben (a "boldogságra orientált terápia" egy represzív társadalomban megvalósíthatatlan, s ha mégis kísérleteznek vele, akkor ez a terápia nem más mint visszaszoktatás az elidegenedéshez) (idézi Marcusét Papp Zs. 1981., 173. old.) azt feltételezi, hogy azokat nem nyeli el, integrálja a polgári társadalmak pluralista értékrendszere, hanem éppen ellenkezőleg a pluralista értékrendszer és tömegkommunikáció részei nyitnak teret az új értékek és az új ember létezéséhez. (1968a Bd. IV. 370. old.)

Az irány Frommnál csakugy mint Marxnál - s Marxnak er-

re vonatkozó gondolatait idézi is - (43) az igazi történelem felé tart. Az igazi létezés és igazi történelem az emberiség előtörténetének végét jelenti, amelyben az ember még nem vált teljesen emberré, egzisztenciája nem felelt meg esszenciájának, valósága szegényebb mint lehetőségei, szabadsága kevesebb mint korlátai. Marcuse felhőtlen jövő víziójával ellentétben (1970b Bd. VIII. 61. old.) az igazi történelem - írja Az egészséges társadalom c. könyvében - nem a beteljesülés, nem a tökéletes harmónia állapota, amelyben az ember már nem találná szembe magát konfliktusokkal és problémákkal. Ez már amiatt sem következhetne be, mert az ember sorsa éppen az, hogy létezése csupa olyan ellentmondás, amelyeket meg kell oldani, anélkül, hogy valaha is megtudná oldani azokat. Ha az emberi áldozat primitív stádiumait (rituális és háborús formáit) leküzdöttük, ha képessé váltunk a természethez fűződő viszonyunkat a meggondolatlanság helyett ésszerűen szabályozni, s ha a dolgok valóban bennünket szolgálnak, és elvesztik kultikus varázsukat, akkor találjuk szembe magunkat az igazi emberi konfliktusokkal és problémákkal. Ebben a helyzetben a kockázatot, a szenvedést és az örömet bátran és képzeletgazdagon kell magunkra vállalnunk, de ekkor képességeinket az élet és nem a halál szolgálatába állítjuk. Az emberiség történetének új szakasza - ha megvalósul - új kezdetet és nem befejezést fog jelenteni". (1955a Bd. IV. 254. old.)

A megvalósulás sikere - mint ahogy a Spiegel politikai folyóiratban (1980. 13. szám) nyilatkozta - a veszély, a köze-

ledő katasztrófa tudatosulásától függ, hasonlóan korábban is vallott arról credójában (1962): "egyetlen tiszteletet érdemlő kötelességünk, erkölcsi és intellektuális imperatívuszunk ma éppen e veszély, a robottá válás - a gépek emberként, az ember gépként viselkedik - és az atomháború felismerése, és azon gyakori fondorlat átlátása, amely arra irányul, hogy eltérítse figyelmünket arról, hogy szakadék szélén a pusztulás felé sodródunk. Ha erre a felismerésre nem vagyunk képesek, és ha nem tudjuk megállapítani ezt a folyamatot, akkor valamennyiünk sorsa a katasztrófa. Ha mindnyájunkat tömegsírba juttat az atomháború, akkor ennek az oka nem abban rejlik, hogy az emberből hiányzik a humanitás képessége, vagy hogy természetétől fogva rosszra hajlik, hanem abban, hogy a közvéleménnyé hatalmasodott ostobaság képtelenné tette az embert arra, hogy szembenézzen a valósággal és az igazságnak megfelelően cselekedjék". (i.m. Bd. IX. 156. old.)

Életművét és misszióját Fromm nem csupán az érvelő felvilágosításban, a "beteg társadalom" ellentmondásainak feltárásában és az "egészséges társadalom", valamint a szellemileg-lelkileg-testileg egészséges = alkotó ember lehetőségének kifürkészésében látta, hanem a "gyógyító" változtatás, az "igazi létezés" érdekében nem riadt vissza a jövő világ és jövő ember profétikus víziójától sem, sőt egyik kiinduló világnézeti forrásához, az ótestamentumi próféták békességre és egységre intő üzenetéhez visszatérve, a "vigyázó próféták (1967. Bd. V. 295-307. old.) és víziók" szük-

ségességét is hirdeti: "ha az embernek nincs lehetősége arra, hogy értelmes és humánus vízióként küzdjön, akkor végül is ... a diktátorok és a demagóg személyek irracionális és sátáni vízióinak esik áldozatul. Mai társadalmunk gyengesége éppen abból fakad, hogy már nem képes eszményeket adni, s nem igényli a hitet, és a többit bírás kívánságán kívül már más víziót nem ismer. Mi, szocialisták nem szégyeljük megvallani, hogy mélyen hiszünk az emberben és az új humánus társadalomban. Polgártársaink hitére, reményére és képzeletére apellálunk, amikor e vízió megvalósításában való részvételre szólítjuk fel őket. A szocializmus nemcsak társadalmi, gazdasági és politikai programot jelent, hanem humanista program is egyben, amely az ipari társadalom körülményei között törekszik a humanizmus eszméinek megvalósítására." (1960. Bd. V. 41. old.) .

Összegzés helyett néhány megjegyzés

1. "Az emberről szóló tudomány" jelentősége:

- Az emberi természet számos megfogalmazását nyújtotta a tudomány- és művészettörténet, de minden korszak embere újra és újra rákérdez önmagára, így van ez ma is, sőt az újabb szaktudományok (etológia, szociobiológia, genetika, idegélettan) eredményeinek hatására még inkább a viták tárgyává válik, hogy van-e és mi az "emberi természet", mi az ember biológiai-pszichikai öröksége, ami károsodás nélkül a

társadalom szociális és kulturális életében sem hagyható figyelmen kívül. Az idealista emberértelmezésekkel szemben Freud az emberi természet biológiai meghatározottságát vallja. A behaviorizmus tagadja ezt, és minden emberi viselkedést és készletet a tanulásból, továbbá a társas környezet hatásából vezet le. Az emberi természet mint "tiszta lap" behaviorista szemlélet átfogó cáfolatára a hatvanas években került sor, de Fromm emberképe már a negyvenes és ötvenes években elébe megy e vitának és a későbbi (70-es évek) szaktudományos megállapításainak.

- Az emberi természet megválaszolásában a feltételezett emberi szituáció (ember-természet egységének szétszakadása, az ember elkülönültségre "kárhoztatottsága", az ember mint "hiánylény") Fromm-féle értelmezését a szaktudományok megkérdőjelezzik, de mivel Fromm az új- és jelenkori polgári társadalom - különösen középosztályának - tipikus és lényeges emberi tulajdonságait, pszichikai szükségleteit általánosítja emberi természetté, így emberképe és jellemtana a polgári, középosztálybeli viszonyok között élő ember létének és jövőjének elemzéséhez kínál eredményesen felhasználható heurisztikus modellt. A polgári társadalom előtti és azon kívüli társadalmi formációk -kultúrák jellemstrukturáit azonban már csak elnagyolt (alkotó - nem-alkotó; receptív - kizsákmányoló - felhalmozó) magatartásmintákkal képes körülírni. Fromm emberfelfogása ugyanakkor a felvilágosodás hagyományos humanizmus értelmezését azáltal teszi gazdagabbá, hogy a kategória értelmezésénél egzisztenciális-antropológiai, politikai

és szociális értékszempontokat is figyelembe vesz.

- Az egzisztenciális szükségletekhez hozzákapcsolt primer és szekunder (szeretet-narcizmus, alkotás-destruktivitás, testvériség-incesztus, individualitás-konformizmus) potencialitások normatív tartalmat kölcsönöznek Fromm ember-konceptiójának, amely éppen normatív és kritikai tartalma miatt értékelhető jelentősnek. (Schneewing, 1984., 275. old.; Heller Á. 1977., 27. old.; B. Görlich, 211. old.; A. Baraüther, 1981., 8-10. old.)

— A szaktudományok empirikus és történeti kutatási eredményeinek további rendszerező-elemző felhasználásával Fromm emberfelfogása megalapozottabbá válhat. A kognitív pszichológia, a neurofiziológia, az etológia vagy a humángenetika eredményei pl. egyértelműen arra mutatnak, s ebben megerősítik Fromm elméleti posztulátumát, hogy az ember rendelkezik bizonyos genetikailag előírt viselkedési és gondolkodási szabályokkal. Ezek nyitottak a környezeti hatásokra: befolyásuk egyes kulturális nyomásokra erősíthető vagy gyengíthető, esetleg elfojtható. Mindazonáltal jelen vannak. Az ember természetesen elsősorban kreatív tanuló lény, aki képes a társadalmi információk elsajátítására szocializációja folyamán. Ez a tanulás azonban nem esetlegesen történik; nem akármit és nem akárhogyan tanulunk meg. Fromm-mal egyetértésben állítható, hogy nincsen ösztönleépülés abban az értelemben sem, hogy tudatunk korlátlanul rugalmas és átalakítható volna. Velünk született diszpozíciók kanalizálják viselkedésünket; lehetőségeket és korlátokat vetnek ki cselekvéseink le-

futására, meghatározott irányokba terelik észlelésünket és magatartásunkat. (Lásd Ch. Lumsden-E. Wilson, 1983., Bereczky Tamás, 1987.)

- A társtudományok szakmai eredményének számonkérése Fromm emberkonceptiójában a dolgozat elején (26. old.) felvetett és megválaszolatlanul hagyott kérdéshez vezet vissza: vajon az ember létére és jövőjére adott válaszai túljutnak az esszékre jellemző bátor "gondolatkísérleten", és tudományos rendszerré épülnek-e?

Metodológiai elvei és azok alkalmazása hozzásegítették Frommot ahhoz, hogy elmélete koherens és konzisztens legyen; ebben az is elősegítette, hogy

- elemzett kategóriáinak tartalmát egyértelműen adta meg, és következetesen alkalmazta őket;

- elemzett problémái pszichoanalitikusi tapasztalatai, a mindennapi gyakorlat felől nyernek általános felvetést, konkrét megerősítést vagy elvetést;

- az elemezett összefüggések és kategóriák dialektikusan egymást feltételezik és egymásra épülnek (elméletének rendszert biztosító összefüggése pl.: az egzisztenciális szükségletek a harmónia iránti szükségletet idézik elő, amelyet állandó konfliktusok kísérnek, de szintézis teremtő képessége révén az ember mégis szert tehet harmóniára).

- Antropológiai kérdésfelvetéseinek és megoldási kísérleteinek tudományos értékét gyengíti azonban az a kutatói beállítottsága, hogy a különböző ellentétes viszonyok és je-

lenségek leírása során ab ovo szintézisre, harmóniára törekedett. A különbségekben és ellentétekben nem a szétválasztó és "harcos" polaritást értékeli, hanem az összekötő és kibékítő tendenciát, s arra a következtetésre jut, hogy a végletek centrumában, az ellentétek (test-lélek, értelem-ösztön, van-legyen, autoritás-szabadság, létezés-birtoklás stb.) szintézisében van az emberi lét törékeny esélye. Problémaként marad eközben, hogy egyrészt a harmónia állapota miként ösztönözheti a fejlődést; másrészt pedig az egységre és megértésre való törekvés megnehezíti az elhatárolódást és küzdelmet mindazon viszonyokkal, emberi megnyilvánulásokkal szemben, amelyek korántsem méltóak az emberhez, s a velük szemben is gyakorolt türelem, belátás és szeretet csak késleltetheti vagy kizárhatja a humanitás általános érvényesülését.

— A történeti folyamatokra vonatkozóan kevésbé, de a közelmúlt és a jelen viszonyainak elemzésében joggal kéri Frommtól kritikusai (U. Essbach, B. Görlich, A. Bareuther, G. Brackmann, B. N. Dobrenkov, Gedő A.) számon, hogy a társadalom osztályai, rétegei közötti feszültséget és az osztály szempontot nem vette eléggé figyelembe. A frankfurti iskola második nemzedékéhez (főképpen Habermashoz) hasonlóan őt is inkább az egyes társadalmi rendszerek integrációs formái-eszközei, és ezek módosulásai érdeklik, mint a társadalmi antagonizmusok. Az emberiség globális problémáinak tudatában és azok megoldása - egyáltalán az emberi lét jövője - érdekében szükségképpen tompítja a nemzetközi osztályharc élet, s

tudatosan az egymásrautaltságot, a kölcsönös felelősséget és az együttes tevékenység fontosságát hangsúlyozza.

- Az ember léte és jövője Frommnál is az emberi viszonyokon múlik. Az interperszonális viszonyokat dialógikus jellegűnek írja le: az egyén kerül kapcsolatba a másik egyénnel, intézményekkel, eszmerendszerrel és jellemorientációval. Az én és a mi, az én és ti, az egyén és a csoport viszonya csupán kiegészítik az én és a te közvetlen kapcsolatát. Negatív történelmi tapasztalatai (vallási intolerancia, nacionalizmus, rasszizmus, antiszemitizmus, konformizmus) alapján óvni kívánja Fromm az egyént a vallási gyülekezettől, néptől, nemzetől, nemzetiségtől, fajtól és a közvélemény uralmától, ugyanakkor a csoport személytelen "terrorjától" való jogos félelmében Fromm a csoport pozitív hatásaitól és történelmi értékeitől is megfosztja az egyént. Noha az egyén számára keresi az azonosulási, kötődési és orientációs lehetőségeket, de eközben óvakodik a nemzetiségi, nemzeti kultúra és hagyományok identitást nyújtó jelentőségének elismerésétől. Pedig az "american Way of life" és a szórakoztató "kultúripar" békés eszkalációja idején, amikor mindenki könnyen elveszitheti nemzeti sajátosságait, akkor más népek kultúrájának tiszteletével és befogadásával még inkább szükségessé válik a saját nemzeti érzés és kultúra ébrentartása. Az emberi viszonyok között az egyén és csoport viszonyának háttérbe szorítása az egyén (egyes), társadalmi csoport (különös) és az emberiség (általános) közötti dialektikus kapcsolódás folyamatát bontja meg, a közvetítő szálát ejti el, bár azáltal, hogy Fromm fel-

tételezi, hogy minden egyén közvetlenül magában hordja az emberiséget, így az egyén a másik személyhez való viszonyában szükségképpen személyesen az emberiséghez is kapcsolódik.

2. Művei népszerűségének kulcsa:

- Kérdésfelvetésére nemcsak a problémaérzékenység, bátorság és frissesség jellemző, s kérdései nemcsak tükrözik a kor-szellem alakulását, hanem azt formálva, sok esetben előtte is járnak. Pl.:

- a 30-as és 40-es években az autoritás, totalitarizmus és a szabadság jelentőségét boncolgatja;

- az 50-es években az elidegenedés árnyoldalaira, s az egyén identitási zavaraira világít rá az Egyesült Államokban, ahol a humán tudományokban az elidegenedés helyett az ismeretek bizonyosságának megalapozhatósága az általános kutatási téma;

- az 50-es és 60-as években a polgári demokrácia és a bürokratikus felülről szervezett szocialista államgépezet formális gyakorlatát bírálja, s a részvételi demokrácián alapuló demokratikus-humanista szocializmus programját hirdeti meg;

- a 60-as években az elrettentés és a fegyverkezési verseny önpusztító abszurditását teszi nyilvánvalóvá és követeli az általános leszerelést;

- a 70-es években rámutat arra, hogy a profit, piac és verseny orientált gazdálkodás, a birtokló létmód és az a technológiai-kutatói beállítottság, hogy "amit az ember meg

tud tenni, azt meg is kell csinálnia" ökológiai válsághoz, az emberiség katasztrófájához vezet. E folyamat tudatosítása során szenvedélyesen keresi a válságból kivezető utakat is.

- A problémák tárgyalásában Fromm nem az érvek monológjával igyekszik együttgondolkodásra és állásfoglalásra készíteni olvasóit, hanem bevonni akarja őket a dialógusba, a problémák megoldásába; inkább meg- és felszólít tapasztalataik mozgósítására, minthogy kész válaszokat adjon számukra.

- Kifejtésének nyelve - a frankfurti iskola tagjaitól eltérően - egyszerű és világos; ugyanakkor a változás és változtatás érdekében a profétikus, riasztó hangtól sem idegenkedik.

- Antropológiai és társadalompolitikai írásai azonban főképpen kritikai tartalmukkal váltanak ki visszhangot. A közelmúlt polgári társadalom főbb társadalomlélektani, politikai és kulturális jelenségeinek, tendenciáinak "kórképét" rajzolják meg, amelyeket azonban nemcsak társadalomtükörként és kortörténeti dokumentumként tarthatják maguk elé olvasói, hanem az életmód változtatás etika "javallataként" is.

3. Társadalompolitikai tanulságok

- A szocialista társadalmak megújulása során is tanulságként szolgálhat Fromm ember és szocializmus modelljének kritikai tanulmányozása!

- A teljesítmény- és versenyelvet, a nyereség- és haszonérdekeltségre törekvést etikailag összeférhetetlennek tartja a demokratikus-humanista szocializmussal. A létező szocialista

társadalmak gazdaságtörténete és fejlődés trendje viszont meggyőzően bizonyítja, hogy hová vezethet és vezet a teljesítmény- és versenyelv, valamint gazdaságosság szempontjainak figyelmen kívül hagyása. Ugyanakkor nemcsak erkölcsi és politikai, hanem súlyos gazdasági veszteségekkel járt és jár, ha Fromm olyan preferált értékelveit, mint az egyén alkotó, kezdeményező készsége, a tehetség és tudás teremtő hatalma, az egyénekkal és közösségekkel szembeni bizalom, az öngazgatás szabadsága csak részben vagy egyáltalán nem válósulhatnak meg.

- Amíg a szocializmus építésének korábbi gyakorlata az egyén fejlődését csupán eszközként tekintette, a közösséget és az államát pedig öncélként, Fromm arra figyelmeztet, hogy az egyén fejlődése, autonómiája a legfőbb cél, és ez válik a közösség fejlődésének is előfeltételévé. Az állam öncélú, autoritárius uralkodó funkcióját eközben szolgálattá ajánlja formálni: az állam legyen polgárai teljes értékű, szabad és boldog életlehetőségeiért, s ne az egyén az államhatalom öncélú erősödéséért.

- Figyelemre méltó - ma már lassan evidenssé is váló - megállapítása, hogy a reform folyamat nem korlátozódhat csupán a termelés-fogyasztás, a gazdaság demokratizálódására és humanizálására, hanem át kell fognia a teljes társadalmi valóságot, a politikai és szellemi életet is, és különösen az egyének élet- és gondolkodásmódját, érzélemvilágát és jellemorientációját kell lendítő erőként magával ragadnia.

- A régi és új értékek, eszmék és életminták plurális



versengésében Fromm a hagyományos és az ún. "posztmodern" értékek között próbát közvetíteni. Az új ember, erkölcs- és nevelésfelfogása a szocialista humanizmus tartalmi megújulásához kínálhat vitaanyagot.

- Az öngyilkosság, az alkoholizmus, a gyakori válások és az egyéb lelki defektusok által sújtott hazánkban tanulságú szolgálhat Fromm társadalomlélektani oknyomozása az egészséges társadalomról és az egyén lelki egészségéről. A lelki egészség hazai modelljei pedig az egészség-egészséges-ség frommi leírásával szembesíthetők.

- A szocializmus eddigi ellentmondásai, nehézségei és kudarcai, valamint az elveszett illúziók és csalódások között Fromm szocializmus képe is bizalmat kelthet a szocializmus eszmei hitelé iránt; a szocializmus szükséges és permanens változása-változtatása között azonban a már elért egyetemes humanista (vallásos, polgári és szocialista) értékek és társadalmi vívmányok folytonos elsajátításának és megőrzésének szükségességére figyelmeztet.

Jegyzetek

1. Fromm rövid életrajz ismertetésében csupán azokat a tényeket emeljük ki, amelyek életműve alakulását is jelentősen befolyásolták. Fromm életrajzához részletesebb információt a következő művek nyújtanak:

Erich Fromm: Beyond the Chacns of Illusion. My Encounter with Marx and Freud 1962., in. Gesamtausgabe Bd. IX.

Rainer Funk. Erich Fromm 1983. Hamburg Gesamtausgabe Bd. I. Bevezetés

Hans Jürgen Schulz: Im Namen des Lebens 1974 Stuttgart
Erich Fromm ortodox zsidó család egyetlen gyermekeként 1900-ban Frankfurt am Main-ban született. A család atmoszférája inkább vallásos, mint világias volt, inkább polgárságelőtti életelvet, az élet és az erkölcs szigorú egységét követi, mint a polgárság élet = pénz és boldogulás "szentháromságát" realizáló életszabályt. Már egészen fiatalon lelkesen tanulmányozza Fromm az Ószövetséget, különösen a próféták írásait. Messianisztikus jövendöléseik és intelmeik mély hatást gyakoroltak rá. Fromm is örömmel csatlakozott a magyar származású N.N.A. Nobel rabbi köréhez (G. Salzberger, E. Simon, F. Rosenzweig, Martin Buber). A szenvedélyes prédikátor H. Cohen vallásfilozófiája, a szocializmus, pszichoanalízis és a zsidó misztika iránti érdeklődését keltette föl benne. Vallásos tanítói közül azonban a legjelentősebb befolyást S.B.Rabinko

tették rá. Öt évig tanulmányozta nála a Talmud szentírásait, Maimonidesz szövegeit és chasszidizmus könyveit. Rabinkow a zsidó vallás humanista tartalmát és életgyakorlatát a szocialista tanok igazságtartalmával próbálta összekapcsolni; ebben a törekvésében Fromm számára is példát mutatott.

Az első világháború az ifjú Frommot is mélyen meg rázta, és egész életét végigkísérő kérdést vetett föl számára: "Miként lehetséges politikailag és pszichológiailag a háború? Mi motiválhatja (erre) az embert?" (H.J. Schulz i.m. 15. old.).

Egyetemi tanulmányait, választott szakjait (pszichológiát, filozófiát és főleg szociológiát) kezdetben Frankfurtban, majd Heidelbergben Max és Alfred Webernél, K. Jaspersnél és H. Rickertnél végezte. 1922-ben A. Webernél A zsidóság Törvényének szociológiája (Die Soziologie des jüdischen Gesetzes) című disszertációjával doktorált. Dolgozatának fő gondolata: a (zsidó) közösség struktúrája és eszméje közötti kölcsönhatást a gyakorolt törvény alakítja és biztosítja.

Már egyetemi tanulmányai során megismerkedik Marx írásaival, amelyek továbbmélyítik a humanizmus és a társadalmi igazságosság iránti elkötelezettségét.

20-as évek közepétől kezd alaposabban foglalkozni S. Freuddal és a pszichoanalízissel. Münchenben és Berlinben pszichoanalitikus képzésben vett részt, és 1926-ban kezdte meg terápiás praxisát. Pszichoanalízissel való meg-

ismerkedését egyrészt első felesége Frieda Reichmann segítette elő, a tanítás befogadását másrészt az a beállítottsága is megkönnyítette számára, hogy - amint 74 évesen önmagát jellemezve megállapítja - "soha sem volt meg bennem és mindeddig nem sajátítottam el azt a képességet, hogy olyan dolgokról gondolkodjak, amelyeket nem élhetek át. Az absztrakt gondolkodás nehezemre esik. Csak azt tudom elgondolni, ami olyasmire vonatkozik, amit konkrétan megtapasztalhatok" (idézi H.J. Schulz i.m. 21. old.). Ahogy egyre jobban eljegyezte magát a pszichoanalízissel, úgy távolodott el a zsidó vallás ortodoxiájától, de ebben jelentős mértékben a buddhizmussal való találkozása (1926) is közrejátszott. Fromm minden egyházi közösségtől és szervezettől elfordult, de épp a buddhizmus hatására mégsem ateistává, hanem - amint önmagát kategorizálja - nem-teista vallásos gondolkodóvá vált, aki Isten nélkül - negatívan - marad vallásos, és hisz a humanitás és a szeretet vallásában.

1930-tól a frankfurti Társadalomkutatási Intézet (Institut für Sozialforschung) tagja, az "iskola" Pszichanalitikai Csoportjának vezetőjeként arra a kérdésre keresett választ, "hogyan milyen mértékben és módon határozza meg a társadalom fejlődését vagy strukturáját az ember lelki apparátusa?" (1929. Bd. I. 3. old.). Az iskola interdiszciplináris kutatási témáihoz Fromm a társadalomlélektani vizsgálatokat szervezte meg és azokat pszichológiailag értékelte. Az Intézet elméletalkotásához

Fromm a szociálpszichológiai szempontot kölcsönözte, az iskola pedig Fromm marxista orientációját, kritikai és interdiszciplináris szemléletmódját erősítette meg. Fromm empirikus kutatása, konkrétan az autoriter vagy más megjelenéssel a szadomazochista személyiségfelfogása az iskola Tanulmányok a tekintélyről és a családról (Studien über Autorität und Familie 1936.) c. tanulmánykötet egyes fejezeteiben van jelen, másrészt Adorno az Autoritárius személyiség (The Authoritarian Personality 1950) c. írásához mint háttérismeretet használja föl.

Hitler hatalomra jutása után az Intézet Genfben, Párizsban és végül New Yorkban International Institute for Social Research néven folytatta kutató tevékenységét. 1933 végén már Fromm is az Egyesült Államokban tartózkodik. 1938-ig együtt dolgozik az iskola munkatársaival, ekkor azonban személyes okok és Freud értelmezése körüli vita miatt Fromm megszakítja kapcsolatát az Intézetrel. (Fromm és a frankfurti iskola viszonyáról lásd részletesebben Martin Jay, Barbara Huygen és Erős Ferenc munkáit) Amerika több egyetemén (Columbia, Yale, Bennington, Michigan State University) és pszichoanalitikai intézetében (Chicago, New York) tartott rendszeresen előadásokat, vezetett pszichoterápiás gyakorlatokat. New Yorkban a neofreudista kör tagjaként H. S. Sullivan, K. Homey és C. Thompson voltak a vitapartnerei. 1946-ban megalapítja saját pszichiátriai intézetét (William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psycho-

logy). Második feleségének (Henny Gurland) egészsége miatt 1949-ben Mexikóba költözött át, de továbbra is visszajárt az Államokba előadásokat tartani. Új lakóhelyén (Cuernavaca-ban) kapcsolatba került I. Illich-csel, P. Freise-ral és Daisetz T. Suzuki-vel, aki bevezette őt a zen-buddhizmus tanaiba és meditációs gyakorlataiba. Suzuki hatására kezdett el elmélyülten foglalkozni a zen-buddhizmus és pszichoanalízis közötti tartalmi és módszertani hasonlóság kutatásával. E probléma tanulmányozására 1957-ben nemzetközi konferenciát is rendezett. Mexikói tapasztalatai szembetűnővé tették számára az Egyesült Államok és általában a fejlett ipari társadalmak fejlődési hibáit. E tapasztalatok fokozták társadalomkritikai beállítottságát is. Az ötvenes évek végén belép az Egyesült Államok Szociáldemokrata Pártjába (Socialist Party - Social Democratic Federation; SP - SDF) és új programot készít részére. Mivel a pártvezetőség egyre jobbra tolódott és elbürokratizálódott, ezért hátat fordít a pártnak.

1957-68 között előadásokkal és a SANE (SANE Nuclear Policy) alapítótagjaként (1957) részt vesz az amerikai békemozgalomban, a 70-es évek közepén D. Riesmann-nel együtt az amerikai kormány külpolitikáját Fulbright szenátor révén leszerelési javaslattevvel segítette. Bekapcsolódott az amerikai polgárjogi mozgalomba, és sikerra szállt a hazájukból elűdözött arabok Palesztinába való visszatelepülése mellett. A demokratikus szocializ-

mus legjelentősebb teoretikusaival (E. Bloch, K. Kosik, B. Russel, L. Senghor, H. Marcuse, Danilo Dolci, Iring Fetscher, M. Markovic, G. Petrovic, P. Vranicki és A. Schaff) együtt a humanista szocializmusról és a szocialista humanizmusról vitaanyagot állított össze. (Lásd Bd. IX. 13. 523. old.) A jugoszláviai "Praxis" csoport tevékenységét 1963-ban a dubrovniki szimpozionon személyesen is segítette.

1968-ban aktivan támogatta Eugene McCarthy elnökké választását. A választási kampány után meggyengült egészsége miatt a spontán és szervezett politikai munkát abbahagyta, s főleg elméleti tevékenységre fordította szellemi energiáját. 1969-től egyre több időt töltött Svájcban, 1974-ben végleg letelepedett, ahol 1980. március 18-án hunyt el. Szülővárosának Goethe-díja már csak poszthumusz érte el.

2. Ruth Nanda Anshen személyes emlékezése Erich Frommra
in: Erich Fromm A szeretet művészete 1984. 167. old.
3. Lásd Harry K. Wells Freudtól Frommig; Erős Ferenc: Analitikus szociálpszichológia és empirikus kutatás; Günter Brackmann: Erich Fromm and sein neufreudistisches Gesellschafts- und Menschenbild; René Boivin: Erich Fromms Concept of Man; Clarence J. Sahlin: An Analysis of the Writings of E. Fromm and their Implications for Adult Education c. írásait.
4. Anshen i.m. 161. old.
5. E probléma taglalására hasonló címmel (Man for himself)

egy egész könyvet szentel Fromm. Különös figyelmet fordít a pszichoanalízis és az etika összefüggésére, és emiatt kaphatta a munka német nyelvű fordítása a "Psychoanalyse und Ethik" címet.

6. "Well-being" (Wohl-Sein) fogalom fordítása a "jól-létezés" tartalomnak felel meg, e kategória azonban a magyar közfelfogásban kétértelmű: egyszerre jelentheti a létezés gondtalanságát ("jól-élés") és a helyes létezést. Mivel Fromm-nál a "jól-létezés" a látszat-léttől eltérő létezés erkölcsileg jó, igaz és egyénileg hiteles (autentikus) megformálását jelenti, ezért a fogalom fordításában az "igazi létezés" terminust használjuk.
7. Az "ember léte" megjelölés a dolgozat címében a fogalom magyar jelentésének megfelelően egyszerre utal az egyes embert és embercsoportokat átfogó közös tartalomra, mint lényegre, de a lét fogalmának másik, mindennapi jelentése az itt és most létezés tartalmával is egybecseng. Anélkül, hogy erre a címben egyértelműen utalnánk, az emberi lét problémájának megválaszolásával a dolgozat mind a fogalom általános (emberi lét = lényeg = természet) és mind különös (emberi létezés, ittlét) tartalmának kifejtésére törekszik, amely nélkül természetesen az ember jövője kérdéskörre sem tudnánk választ adni.
8. Stern 1979. Nr. 17
Stern 1980. Nr. 14
Spiegel 1980. Nr. 13.
Mérleg 1980. Nr. 2
9. - Erich Fromm Gesamtausgabe Bd. 1. Bevezetés XXXV. old.

- Newsletter No 1 (May 1986 Tübingen)
 - Koch József: Megalakult a Nemzetközi Erich Fromm Társaság. *Filozófiai Figyelő*, 1986/1. szám
10. Fromm munkáiból magyarul megjelent szemelvények, illetve Frommról Magyarországon közölt tanulmányok bibliográfiájához lásd V. M. Lejbin: *Pszichoanalízis és neofreudizmus* 218. old.;
- Koch József i.m. 132-133. old.
11. Erős Ferenc: *Analitikus szociálpszichológia és empirikus társadalomkutatás. Világosság*, 1985/12. szám
12. Fromm fáradhatatlanul küzdött azért az Egyesült Államokban, hogy az amerikai közvélemény megismerhesse Marx eredeti gondolatait. Alábbi írásai e folyamatban kívántak segítséget nyújtani:
- Erich Fromm:
- *The Sane Society*, 1955
 - *Marx's Concept of Man*, 1961
 - *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, 1962
 - Foreword in Karl Marx "Selected Writings", 1964
 - *Problems of Interpreting Marx*, 1965
 - *The Revolution of Hope*, 1968
 - *Marx's Contribution to the Knowledge of Man*, 1968
 - *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität*, 1972
 - *To Have or to Be?*, 1976
13. Wolfgang Fritz Haug: *A marxizmus válsága vagy a marxizmus*

dialektikája? Filozófiai Figyelő, 1985/4. szám 125.old.

14. A filozófiai antropológia mint az "emberről szóló tudomány" kidolgozása Fromm elméleti tevékenységének célja; e vállalkozásához - amint erre a 24-25. oldalon utalunk - igen sok gondolkodó életművéből építkeznek, meglepő ugyanakkor, hogy a filozófiai antropológia európai - főleg modern - képviselőire szinte alig támaszkodnak. Schelerre és Gehlertre hivatkoznak ugyan, de emberfelfogásuk - ahogy R. Funk sommázza - éppen az ember lényegét illetően eltérő. Noha Fromm is szükségét szenvedő lénynek (Bedürfniswesen) tekinti az embert, de az emberi lét "hiányszerűségében" (Mangelwesen) már inkább a kultúrális (pszichikai) szempontot, az ember és természet harmoniájának megbomlását emeli ki, mint az ösztönmeghatározottság alakulását:

A filozófiai antropológia hasznosításának lehetőségét jelzi pl. a Philosophische Anthropologie heute c. tanulmánykötet (1972), amely a tárgykör vázlatos áttekintéséhez egy Fromm tanulmányt is tartalmaz. (Philosophische Anthropologie und Psychoanalyse. Das Menschenbild Sigmund Freuds)

15. -, Barbara Huygen: Der Gesellschaftscharakter, Essen
1987. 250. old.

-, Helmut Dahmer: Libido und Gesellschaft Frankfurt a.M.
1973. 336. old.

16. Fromm Marx írásaira már a 12. pontban utaltunk, Freuddal foglalkozó munkái pedig a következők:

- 308 -

- Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence, 1959
 - Beyond the chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud
 - The Philosophy Basic to Freud's Psychoanalysis, 1962
 - Freud's Model of Man and Its Social Determinants, 1970
 - Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität, 1972
 - Greatness and Limitations of Freud's Thought, 1979
17. - Hermann István: Freud a Német Szövetségi Köztársaságban. Filozófiai Figyelő, 1985/4. szám, 79. old.
- Barbara Huygen i.m. 270. old.
18. Nagy Sz. Péter: Erich Fromm - A szeretet művészete. Valóság, 1985/5.
19. Erős László: A Fromm jelenség
Magyar Filozófiai Szemle, XIV. évf. 4. sz.
20. A spekuláció jogosságát maga Fromm említi Az emberi destruktivitás anatómiájában. Bd. VII. 233. old.)
21. Az egzisztenciális szükségletekre Fromm az alábbi műveiben tért ki:
- , Die Entwicklung des Christusdogmas, 1930
- , Psychoanalysis and Religion, 1950
- , The Anatomy of Human Destructiveness, 1973
22. E fogalom jelentésének magyar nyelvre, csakúgy mint németre fordítása nem egyszerű; a német nyelvű fordító

szellemesen egy olyan fogalmat konstruál, amely a német nyelvű értelmező szótárakból is hiányzik. A fogalom forditásában és értelmezésében Fromm szómagyarázata azonban segítséget nyújt. E szükséglet tartalmi körülírásánál Fromm az effective szót használja föl, amely a latin ex-facere = tenni igéből származik. Effektívnek - ^{valamit}tevékenyek lenni annyit jelent Fromm szófejtésében, mint ^{valamit}válamiból (ex) létrehozni, teljesíteni, megvalósítani (ausführen) véghez vinni, azaz aktív tevékenységre kész lenni. (Wirkmächtig sein, Bd. VII. 212. old.)

23. Fromm gyakran hivatkozik műveiben az egzisztencializmus képviselőire (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Camus). Több alapgondolata egyértelműen az egzisztencialista gondolatkörből származtatható, de fontos különbségeket is megállapíthatunk. Mind Fromm és az egzisztencialista gondolkodók alapvető gondolata, mi is történik az egyed emberrel, mivé teszi és tette önmagát, elveszti vagy megtalálja lehetőségeit, képes-e leküzdeni az elidegenítő körülményeket vagy áldozatává válik azoknak. Frommot és az egzisztencialista gondolkodókat egyaránt az foglalkoztatja, hogy miben is áll az egyéni élet hitelessége, hogyan is tapasztalhatja meg az egyén az igazságot, miképpen realizálhatja szabadságát. Fromm ugyanakkor az utkeresés és a válaszáadás egyéni szabadsága mögött az egyéni válaszokat motiváló immanens és általános értékek után is nyomoz. Eltérést jelent Fromm és az egzisztencialista gondolkodók között,

hogy amíg az egzisztencialista gondolkodók - különösen Sartre - az egyén "szabadságra kárhoztatottságát" vallják, s amíg csak a döntési szituáció feltételei közé sorolják a történelmet, hagyományokat, szociális környezetet, egyéni tapasztalatokat, jellemvonásokat stb., addig Fromm a döntés determinánsai között tartja számon őket. A választás során az egzisztencialista gondolkodók úgy vélik, hogy az egyén saját kritikai és racionális mérlegelésében illetve az érzelmi tapasztalás, átélés megvilágosító erejében bizhat, de a bizonyosság csak lehetőségként áll előtte, és ezért a kudarctól, büntől szorong. Fromm tanárával, K. Jaspersszel ellentétben nem tekinti kikerülhetetlennek a kudarcot, ha az egyén nem gördit akadályt primer képességeinek megvalósulása elé.

Birtokolni vagy létezni? munkájának egyik alapvető forrása G. Marcel hasonló című és tartalmu könyve (Létezni és birtokolni, [^]Être et avoir, 1954) Az egzisztencia marcel-i tartalma Fromm számára is továbbépíthető, hiszen az Marcelnál a bensőséges, konkrét és teljes viszonyt jelenti egyén és világ, egyén és a másik egyén között. Marcel lételmélete Fromm jellemtipológiájának orientációs típusait a birtoklás és/vagy létezés irányába árnyalja tovább, valamint a birtoklás és létezés mint létmódok értelmezésének korábbi forrásait (miszticizmus, buddhizmus) megerősíti és kiegészíti Fromm számára. A két létmód alapját Marcel a tapasztalás két formája szerint különbözteti meg. A lét-létezés egységét, élet-

teliségét a misztikus tapasztalás ajándékozta, amely nem más, minthogy az átérzés és átélés pillanatában a szubjektum és objektum különbsége eltűnik, a szétválasztottság rejtélyessége, misztériuma közvetlen egységben oldódik föl. A tér és idő kategóriák révén zajló analitikus reflexió viszont a megismerendőt tárgyként (Heidegger találó megfogalmazása szerint szembenállóként, Gegenstand) kezeli, amelyet akkor ismer meg igazán, ha birtokolja, birtokba vette, rendelkezik fölötte. Ekkor azonban a megismerő és megismerendő viszonya szétszakad. A világ lényegében kettétört – vallja Marcel. A diszharmonia leküzdésének útkeresésében Fromm számára Marcel példája is tanulságos: a szétesettség és elkülönültségen az ember a másik személy és Isten iránt megnyíló szeretet és remény révén juthat túl, azaz transzcendálhatja. E folyamatban Kierkegaardhoz hasonlóan Marcelnál is a legfőbb vonatkozási pont és mozgató erő Isten mint az Abszolút Te, Fromm-nál ez csak annyiban lehet Isten mint X-tapasztalat, rejtélyes és misztikus erő (lásd 1966. Bd. VI. 118-120. old.), amennyiben az a humanitás és a szeretet immanens, önmagán kiapadhatatlanul túlcserélhető forrása.

24. E. Fromm: Der moderne Mensch und seine Zukunft, Frankfurt a. M. 1960, 31-32 old.; 1955a, Bd. IV.26-27 old.

Az Összkiadás fordítója a "seperataness" fogalom helyett a "gesonderheit" (különösség) szót használja.

25. A transzcendencia fogalmát nem a hagyományos teológiai értelemben használja Fromm, hanem mint az adotton való

túljutást, a benső lehetőségeknek valósággá formálás útján történő meghaladását.

26. A neofreudizmus képviselőit (K. Horney, H.S.Sullivan, C.Thompson és E.Fromm) a freudi posztulátumok kritikája egyesíti. Birálják az ortodox freudizmusban az emberi viselkedés szexuális determináltságának és a neurózisok szexuális etiológiájának, az intrapszichikus jelenségek biológiai hátterének és az ösztönök örökletességének tételét, továbbá az Ődipusz-komplexusra és a kisgyermek-kori élményeknek a felnőtt ember élettevékenységét kizárólagosan meghatározó jelentőségére vonatkozó feltételezéseket.

Freud biológiai determinizmusának kritikai felülvizsgálatával egy kultúrális-szociológikus és humanista orientációjú pszichoanalízis kidolgozására törekedtek.

Horney, Sullivan és Fromm egyaránt azt hangsúlyozzák, hogy az emberi konfliktusok, dichotómiák okai az egyes ember (pszichikai) szükségletei és kielégítésük lehetősége közötti feszültségben rejlenek. A szükséglet kielégítés módjától függően Horney és Fromm különböző személyiségtypusokat állapít meg. Fromm részletesebb tipológiát készít, de Horney engedékeny, agresszív és visszahuzódó személyiségtypusai Fromm jellemtypusai között is elhelyezhetők.

Rokonvonás Horney és Fromm között, hogy mindketten hisznek az ember belső alkotóerőiben. Horney az önmegvalósítási törekvést mint a belső lehetőségek önkifejleszt-

tésének szükségletét fogja föl, amelynek végső célja mind Horneynál és Fromm-nál a személyiség kifejlődése, az egyén önmagává (man for himself) "Én"-né (self, selbst, Selbstsein) válása. Sullivannél azonban az "Én-rendszer" fő rendeltetése a szorongás elhárítása, s nem annyira az identitáskeresés instanciája, hanem inkább a fennálló valósághoz való alkalmazkodás mechanizmusa. (Sullivannek épp ez a felfogása kínált H. Marcuse számára támadási felületet ahhoz, hogy bírálja a neofreudistákat, s éles polémiába bocsátkozzon Fromm-mal.) Frommhoz és Sullivánhez hasonlóan Horney is a "valódi Én", az "élő, megismételhetetlen személyiség" megvalósulásának akadályait, az "elszemélytelenedés" tüneteit és okait analizálja. Az identitási szükségletet elemezve Fromm felhasználja Horney és Sullivan azon felismerését, hogy a modern személyiség nem "alanyi--Én-ként" (self), hanem "tárgyas--Én-ként (me) fogja föl önmagát.

Míg Horney az emberi viselkedés kulturális meghatározottságára helyezte a hangsúlyt, H. S. Sullivan az ember interperszonális létét emelte ki. Véleménye szerint "a személyiség sohasem különíthető el azoknak az interperszonális kapcsolatoknak a rendszerétől, amelyekben az ember él és létezik." Fromm a két felfogás szintézisét nyújtja, és annyiban radikálisan gondolja azokat tovább, hogy az emberi kapcsolatok közé a makroszintű kapcsolatokat, emberi viszonyokat is bevonja, s ha ezek teszik beteggé, frusztrálják az egyént, akkor ezeket kell meg-

változtatni.

Fromm is nagyra értékeli és magáévá teszi Sullivan pszichiátriai gyakorlatát: a "páciens" nem "kezelhető" analizálandó objektumként, hanem csak a lélektől lélekgig áramló kommunikáció aktív partnereként. Fontos és általános tanulság eközben Fromm számára, hogy lelkünk gyógyulása vagy egészségének megőrzése érdekében minden dialógust és emberi kapcsolatot a bizalomnak, nyitottságnak, szeretetnek és emberségességnek kell áthatnia.

Horney, Sullivan és Fromm között nemcsak tartalmi azonosság állt fenn, hanem szétválasztó különbség is, amit Fromm a következőkben látott: "Horney és Sullivan a kultúrmentákat hagyományos antropológiai értelemben fogták föl, én pedig azon gazdasági, politikai és pszichológiai erők dinamikus elemzéséből indultam ki, amelyek a társadalom alapját alkotják." (1970 b Bd. VIII. 63.old.)

27. 1955 után a következő írásaiban foglalkozik Fromm a társadalmi jellemmel:

- , May Man Prevail? 1961
- , The Anatomy of Human Destructiveness, 1973
- , Greatness and Limitations of Freud's Thought, 1979
- , Sex and Character, 1948
- , Beyond the Chains of Illusion, 1962
- , Have or Be? 1976

28. Marx-Engels: A német ideológia

Marx-Engels Válog. Művei I. 1977. 93. old.

29. Az élet iránti tisztelet új etikai elvének megfogalmazá-

sában elismerően hivatkozik Fromm A. Schweitzerre. B. Russelhoz hasonlóan Schweitzert ő is századunk jelentős személyiségeként és példamutató humanistaként tiszteli, és önálló tanulmányban (Die Zwiespaltigkeit des Fortschritts 1975) méltatja Schweitzer kultúrtörténeti jelentőségét. Merit Schweitzer kultúrkritikájából, és egyetért vele abban, hogy a "kulturális önmegsemmisülésből" csak az ember erkölcsi megújulása vezethet ki. Az élet iránti tisztelet elvének felfogásában azonban – amint erre Bareuther is utal (i.m. 49. old.) – különbségek is fennállnak Schweitzer és Fromm között. Fromm elsősorban az ember és egyén életét tekinti tiszteletre és szeretetre méltónak, Schweitzer az életet önmagában és valamennyi megnyilvánulását tartja csodálatra méltónak. A társadalom és az ember erkölcsi reneszánszában Schweitzer kiemeli a kollektivitás és racionalitás fontosságát, Fromm a szolidaritást főképpen az egyén és a másik személy szeretetteljes viszonyához rendel i, amelyben a tudattalan is közvetítő szerephez jut. (Bd. II. 384-386. old.; Bd. V. 329-332. old.)

30. Lásd Fromm következő műveiben:

- , Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses, 1970
- , The Anatomy of Human Destructiveness, 1973
- , Have or be?, 1976
- , A szeretet művészete, 1980

31. Későbbi, 1956 utáni korszakában a szocializációs orien-

tációkkal foglalkozó munkái:

- , The Moral Responsibility of Modern Man, 1958
- , Values, Psychology, and Human Existence, 1959
- , Grundpositionen der Psychoanalyse, 1966
- , Introduction to E. Fromm and R. Xirau "The Nature of Mann", 1968
- , The Crisis of Psychoanalysis, 1970
- , The Anatomy of Human Destructiveness, 1973
- , Einführung in H.J. Schulz "Psychologie für Nichtpsychologen", 1974
- , To Have or to Be?, 1976

32. Balzac: Elveszett illúziók

id. Bd. II. 72. old.

33. Heidegger az elszemélytelenedésre igen kifejező nyelvi fogalmat, a "das Man"-t alkotta meg. A "man" a személytelen, általános alanyt jelenti a német nyelvben; főnévesített formájához illesztett semleges nemű névelő még továbbfokozza a személytelen jelentést.

34. Az emberi agresszió és destruktivitás tanulmányozása fontos problémát jelentett Fromm életművében; tapasztalatait Az emberi destruktivitás anatómiája (1973) c. könyvében adta közre.

Fromm feltételezése, hogy az emberi agresszió és destruktivitás, s általában az ember rosszra való hajlama nem valamiféle destruktív ösztönben rejlik; csupán a destruktív magatartás lehetősége, s nem elkerülhetetlen szükségszerűsége születik együtt az emberi szervezet-

tel.

Neurobiológiai, pszichológiai és antropológiai adatok továbbá saját klinikai megfigyelései alapján arra a következtetésre jutott, hogy a speciális emberi agresszivitás elsősorban az emberi lét speciális feltételeire vezethető vissza.

Az emberi agresszió két formáját különbözteti meg Fromm, az egyiket "jószándékúnak", a másikat "rosszindulatúnak" nevezi. A "jószándékú", biológiailag adaptív és az életet szolgáló agresszió nem más mint az állatok agresszivitására is jellemző reaktív és defenzív agresszió, amely egyenlő a vitális érdekek veszélyeztetettségére történő reakcióval. Az állat és az ember közötti különbség az agresszió jellegében is megmutatkozik, mert amíg az állat csak a közvetlen, veszélyre azaz a saját életét, életterét, párját és kölykeit fenyegető hatásra reagál ösztönös agresszióval, addig az ember ezen túlmenően már nemcsak a biológiai létét érintő veszélyekre válaszol agresszióval, hanem kultúra- és szimbólumteremtő lényként vitális érdekeit - s ezek között pszichikai szükségletei is helyet foglalnak - már akkor is veszélyeztetve érezheti - s erre a történelem növekvő száma (1500-1599 között 87, 1900-1940 között 892) háborus konfliktusai sajnálatosan sok-sok igazoló példát vonultatnak föl - ha az egyes ember vagy emberi közösségek tulajdonát, politikai szabadságát, istenhitét, ideológiáját és életmódját támadják illetve annak jogosságát vonják kétségbe.

Az emberi agresszivitás létrejöttében a manipuláció is szerepet játszik és játszhat, amely akkor is kiválthatja a defenzív agressziót, a preventív összeütközést, ha a tényleges és egyénileg/csoportosan tapasztalható veszélyeztetettség nem is áll fenn, de a jövőben várható veszélyt a vezetők és vezérek olyannyira beleszuggeralják az egyénbe, hogy annak elhárítására az indulatok "ösz-tönszerűen" lobbannak föl. A reaktív agressziót a külső fenyegetettség idézi elő, s ha az megszűnik vagy megszüntetik, akkor az agresszió is "kihuny".

A "rosszindulatú", nem adaptív és az életet roncsoló agressziót az jellemzi, hogy ezt nem a kívülről érkező és időben korlátozott veszély megelőzése, kivédése és leküzdése motiválja, hanem az emberi lét alapkérdéseire, az egzisztenciális szükségletekre adandó válaszkérés regresszív iránytévesztése, s egyenlő olyan deviáns, diszfunkcionális megnyilvánulásokkal, mint a fékezhetetlen gyűlölet, szadizmus, öncélú rombolás és nekrofilia, amelyek nemcsak a megtámadott szubjektumot és objektumot károsítják, hanem magát a támadót is. (Lásd részletesen Az emberi destruktivitás anatómiája Bd. VII. 165-334. old. és Az emberi destruktivitás forrásai Bd. VIII. 253-258. old.)

35. 1947 után Fromm az alábbi munkáiban tárgyalta a produktív-biofil és nonproduktív-nekrofil orientációkat:

-, The Sane Society,

-, Foreword in A.S. Neill "Summerhill",



- 319 -

- , Zur Theorie und Strategie des Friedens,
- , Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses
- , The Anatomy of Human Destructiveness,
- , To Have or to Be?,

36. 1955 után Fromm a következő népszerű írásaiban foglalkozik az elidegenedéssel:

- , The Art of Loving, 1956
- , May Man Prevail, 1961
- , Beyond the Chains of Illusion.../1962
- , The Revolution of Hope, 1968
- , To Have or to Be?, 1976

37. Napjaink környezetvédő és ipari társadalmait bíráló írások közül Fromm az alábbiakra hivatkozik:

Auer, A.: Utopie, Technologie, Lebensqualität,
Zürich 1976

Ehlich, P.R.-Ehrlich, A.H.: Population, Resources,
Environment, San Francisco 1970

Eppler, E.: Ende oder Wende, Stuttgart 1975

Harich, W.: Kommunismus ohne Wachstum, Hamburg 1975

Meadows, D.H.: The Limits to Growth, New York

Mesarovic, M.D.-Pestel E.: Mankind at the Turning
Point, New York 1974

Swoboda, H.: Die Qualität des Lebens, Stuttgart 1973

38. Fromm mexikói lakóhelyén, Cuernavaca-ban találkozott és baráti kapcsolatot tartott fenn I. Illich-csel, aki az ugyanott működő CIDOC (Latin-Amerikai Információs és Do-

- kumentációs Központ) és saját szakértelme révén beavatta Frommot a fejlődő országok problémájába. (Lásd Bd. I. XXVII.) Az ipari társadalmak kultúrkritikájában Fromm I. Illich Deschooling Society (1970) és Medical Nemesis: The Expropriation of Health című munkáira is hivatkozott.
39. Erich Fromm: On liberation, in. Newsletter 1988. Nr. 5.
Tübingen
40. Mexikói tartózkodása során nagy hatással volt Fromm-ra zen-buddhizmus tanítómestere, Daisetz T. Suzuki. A zen-buddhizmus tanai egyrészt megerősítik korábbi nézeteiben, pl. a jellemformálódás és az életfelfogás közötti összefüggésről alkotott felfogásában, másrészt a zen-buddhizmus lét és tapasztalás tanítása revelációt és útmutatást jelentett számára. "Pszichoanalízis és zen-buddhizmus" (1960) c. munkájában a két tanítás rokonvonalait emeli ki. Azonos cél vezet mindkét "iskolát", mégpedig az egyén magányának, a világtól és önmagától való elválasztottságának, elidegenültségének feldoldása. Ez a "zen"-ben az egyéválás, az összetartozás átélése, a megvilágosodás, megvilágosultság (satori) állapota, Frommnál az alkotó szeretet és gondolkodás révén maga az igazi létezés. Ezen állapotok hasonló módon, a tapasztalás intuitív útján és a teljes tapasztalás, a nyitottság, megnyílás és fogékonyság béklyóinak (narcisztikus vágyak, haszonelvű szempontok, manipulációs csapdák és a mindenható autoritások) lerázásával születnek meg. (1960a Bd. VI. 335-356. old.)

Fromm és a zen-buddhizmus közötti "kapcsolatfelvételt) elméleti nehézségét abban látja V.M. Lejbin, hogy Fromm biofil etikájában Albert Schweizerra támaszkodott, aki pedig azt vallotta, hogy "az életáhitat kizárja a kultúrának azt a tisztán individualisztikus és szellemi értelmezését, amelyet a hindu filozófia és misztika képvisel". (Lásd Lejbin 1982. 234. old.) Fromm viszont a "zen" tanításából éppen azt az életelvet hangsúlyozza, amely szerint minden egyénnek a világgal, s benne minden élővel és különösen az egyén benső világával szemben nagyfokú tiszteletet és felelősséget kell tanusítania. (i.m. 339. old.) Az önteltséget, mértéktelenséget és az élet természetes forrásainak pazarló elhasználását visszautasító zen-buddhista magatartás ugyancsak az életet, a biztonságot és jövőt szolgálja. Kétségtelen ugyanakkor, hogy a zen-buddhizmus szemlélődő és az adottságokra pusztán ráhagyatkozó (receptív) magatartáselve és a sorcsapásokat állhatatosan eltűrő életgyakorlata nem egyeztethető össze Schweizer és Fromm életfelfogásával, amely az élet aktív megélésén túl az életlehetőségeket kiteljesítő alkotó magatartást hirdeti meg.

Az intellektualizmussá laposodott racionalizmus és a birtoklói létmód ellen azonban mégis "eszmei szövetésesre" talál Fromm a zen-buddhizmusban. Fő értékét ugyanis abban látja, hogy a zen-buddhizmus a modern ember út- és identitáskeresésében elgondolkodtató példát mutat arra, hogyan kerülheti el az egyén lelki-szellemi

- elnyomorodását. (i.m. 335. old.)
41. A fogalom megjelölésnél Fromm a lét létezési mód.kategóriáját használja. Mivel az emberi lét mind a birtoklói és létezési módokat átfogja, s mivel a birtoklás és a birtoklásra törekvés is a létezés egyik módja, ezért úgy érezzük, hogy a fogalom fordításában a lét eltérő megnyilvánulásainak jelzésére használt (birtoklói és létezési) attributumok kifejezően utalnak a közös tartalomra. Az alapfogalomban (lét) feltüntetett "mód" megjelölés a lét, az életfelfogás és -vitel lehetséges és valóságos alternatíváit hangsúlyozza.
42. P. Tóth Béla: Birtokolni vagy lenni, Teológiai Szemle, 1978. 9-10. szám
43. Az 1963 előtt Fromm következő munkái körvonalazzák és hívják fel az életmód váltás szükségességére:
- , Man for Himself,
 - , The Sane Society,
 - , The Art of Loving
 - , The Moral Responsibility of Modern Man, 1958, Bd. IX.
 - , The Creative Attitude, 1959, Bd. IX.
 - , Psychoanalysis and Zen Buddhism,
 - , Let Man Prevail...
 - , Beyond the Chains of Illusion...
44. Fromm racionális autoritást tárgyaló írásai:
- , Escape from Freedom,
 - , Man for Himself...



IRODALOM

1./

a./ Erich Fromm Gesamtausgabe /Stuttgart 1980, hrsg.

Rainer Funk/ alapján felhasznált Fromm-írások:

- 1929 Psychoanalyse und Soziologie
- 1931 Politik und Psychoanalyse
- 1932a Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie, Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus
- 1932b Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie
- 1935 Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie
- 1936a Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil
- 1936b Rezension zu M. Mead "Sex and Temperament in Three Primitive Societies"
- 1941 Escape from Freedom /Die Furcht vor der Freiheit/
- 1947 Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics /Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie/
- 1948 Sex and Character /Sexualität und Charakter/
- 1949 Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture /Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur/
- 1950 Psychoanalysis and Religion /Psychoanalyse und Religion/



- 1951a The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths /Märchen, Mythen, Träume/
- 1951b Man - Woman /Mann und Frau/
- 1955a The Sane Society /Wege aus einer kranken Gesellschaft/
- 1955b The Human Implications of Instinctivistic "Radicalism". A Reply to Herbert Marcuse /Die Auswirkungen eines trieb-theoretischen "Radikalismus" auf den Menschen. Eine Antwort auf Herbert Marcuse/
- 1955c The Present Human Condition /Der gegenwärtige Zustand des Menschen/
- 1956 The Art of Loving /Die Kunst des Liebens, A szeretet művésze, 1984/
- 1958 Psychoanalysis - Science or Party Line? /Psychoanalyse - Wissenschaft oder Linientreue/
- 1959a Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence /S. Freud, Seine Persönlichkeit und seine Wirkung/
- 1959b Values, Psychology, and Human Existence /Psychologie und Werte/
- 1960a Psychoanalysis and Zen Buddhism /Psychoanalyse und Zen-Buddhismus/
- 1960b Let Man Prevail. A Socialist Manifesto and Program /Den Vorrang hat der Mensch. Ein sozialistisches Manifest und Programm/
- 1960c Foreword to Edward Bellamy "Looking Backward" /Vorwort zu E. Bellamy "Looking Backward"/



- 1961a **May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy /Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Illusionen in der Aussenpolitik/**
- 1961b **Marx's Concept of Man /Das Menschenbild bei Marx/**
- 1961c **Afterword to George Orwell "1984" /Nachwort zu G. Orwell "1984"/**
- 1962a **Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud /Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud/**
- 1962b **The Philosophy Basic to Freud's Psychoanalysis /Die philosophische Basis der Freudschen Psychoanalyse/**
- 1963a **Medicine and the Ethical Problem of Modern Man /Die Medizin und die ethische Frage des modernen Menschen/**
- 1963b **Humanism and Psychoanalysis /Humanismus und Psychoanalyse/**
- 1963c **The Revolutionary Character /Der revolutionäre Charakter/**
- 1963d **Disobedience as a Psychological and Moral Problem /Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem/**
- 1964 **The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil /Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen/**
- 1965 **The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory /Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die marxistische Theorie/**



- 327 -

- 1966a Die Grundpositionen der Psychoanalyse
- 1966b A Global Philosophy of Man /Zum Problem einer umfassenden philosophischen Anthropologie/
- 1966c Psychological Problems of Aging /Psychologische Probleme des Alterns/
- 1966d Psychological Aspects of the Guaranteed Income /Psychologische Aspekte zur Frage eines garantierten Einkommens für alle/
- 1967 Prophets and Priests /Propheten und Priester/
- 1968a The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology /Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik/
- 1968b Introduction to E. Fromm and R. Xirau "The Nature of Man" /Einleitung zu E. Fromm und R. Xirau "The Nature of Man"/
- 1970a Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychanalytic Study. /Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes/
- 1970b The Crisis of Psychoanalysis /Die Krise der Psychoanalyse/
- 1970c Die psychologischen und geistigen Probleme des Überflusses
- 1970d Foreword in A.S. Neill "Summerhill" /Vorwort zu A.S. Neill "Summerhill"/
- 1970e Zur Theorie und Strategie des Friedens
- 1973 The Anatomy of Human Destructiveness /Anatomie der menschlichen Destruktivität/



- 1975 Remarks on the Policy of Détente /Anmerkungen zur Entspannungspolitik/
 1976a To Have or to Be? /Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft/
 1976b The Will to Live /Der Wille zum Leben/
 1977 Freud's Model of Man and Its Social Determinants /Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten/
 1979 Greatness and Limitations of Freud's Thought /S. Freud's Psychoanalyse - Größe u. Grenzen
 1980 Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung

b./ A "Gesamtausgabe"-n kívül felhasznált Fromm-tanulmányok:

- On the Ambiguity of Hope

in: Systemwandel und Demokratisierung /hrsg. B. Blanke/
Frankfurt a. M. 1975

- On Liberation

in: Newsletter 1988 No. 5, Erich Fromm Archivum Tübingen

2./ A feldolgozott témára vonatkozó egyéb irodalom:

Bareuther, Angelika : Zur Kritik der Ethikkonzeption Erich Fromms, seines Gesellschafts- und Menschenbildes, Dissertation Wittenberg 1981

Bernfeld, S. : Psychoanalyse und Sozialismus
in: Gente /szerk/: Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol Frankfurt a.M. 1970

Bierhoff, Burkhard : Erich Fromms Beitrag zur Pädagogik, Notizen zur pädagogischen Dimension

Ikerézki Tamás : A pszichológiai konszolidációképe

Fromm I. 1987 Esszé

- 329 -

- des Frommschen Denkens, in: R.G. Fischer /Ed./: Beiträge zur Pädagogik, Frankfurt a.M. 1986
- Birnbach, Martin : Neo-Freudian Social Philosophy, Stanford California 1961
- Boivin, René : Erich Fromms Concept in Man, Dissertation Ottava 1968
- Brackmann, Günter : Erich Fromm und sein neofreudistisches Gesellschafts- und Menschenbild, Dissertation Dresden 1979
- Csernyenko, V. A. : Politiceszkaja filozófia, Politiceszkije vzgljadü Ericha Fromma, Leningrad 1969
- Dahmer, Helmut : W. Reich - seine Stellung zu Freud und Marx, in: Marxismus, Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1972
- Dahmer, Helmut : Libido und Gesellschaft, Studien über Freud und die Freudsche Linke, Frankfurt a.M. 1973
- Denker, Rolf : Ein Weg, den man nicht gehen wird, in: Erich Fromm, Materialien zu seinem Werk, Wien 1978
- Dobrenkov, B.N. : Szociologiceszkaja koncepcija Ericha Fromma, Moszkva 1969
- Erős Ferenc : Pszichoanalizis, Freudizmus, Freudomarxizmus, Bp. 1986
- Erős Ferenc : Analitikus szociálpszichológia és empirikus társadalomkutatás, Világosság 1985/12

- 330 -

- Fenichel, Otto : Psychoanalytische Bemerkungen zu Fromms Buch "Die Furcht vor der Freiheit", in: Der Stachel Freud, Frankfurt a.M. 1980
- Fetscher, Iring : Wie ist demokratischer Sozialismus möglich? Wann ist demokratischer Sozialismus nötig? in: Systemwandel und Demokratisierung /Hrsg. Ch. Fenner und B. Blanke/ Frankfurt a.M. 1975
- Flume, Schneider Gundel : Leben dürfen oder leben müssen, in: Erich Fromm, Materialien zu seinem Werk, Wien 1978
- Freud, Sigmund : Esszék, Bp. 1982
- Funk, Rainer : Frömmigkeit zwischen Haben und Sein, Anfragen an die Bewegung, Lefèbvre Zürich 1977
- Funk, Rainer : Mut zum Menschen. E. Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978
- Funk, Rainer : Erich Fromm, Hamburg 1983
- Gadamer, H.-G. : Igazság és módszer, Bp. 1984
- Gedő András : Der entfremdete Marx, Berlin 1971
- Görlich, Bernard : Individuum und Gesellschaft bei Erich Fromm, zum Versuch der Synthese von Freud und Marx im Frommschen Gesamtwerk, Frankfurt a.M. 1979
- Görlich, Bernard - Lorenzer, Alfred - Schmidt, Alfred : Der Stachel Freud, Frankfurt a.M. 1980



- Handbuch der Psychologie 4. Bd. Persönlichkeitsforschung und
Persönlichkeitstheorie, Göttingen 1960**
- Hankiss Ágnes** : Kötéltánc, Bp. 1987
- Hausdorff, Don** : Erich Fromm, New York 1972
- Heigl, Franz** : Die humanistische Psychoanalyse Erich Fromms, in: Zschr. für Psychosomatische Medizin Jg. 7/2, Göttingen 1961
- Heller Ágnes** : Instinkt, Agression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie, Hamburg 1977
- Heller Ágnes** : Aufklärung und Radikalismus, Kritik der psychologischen Anthropologie, in: Erich Fromm, Materialien zu seinem Werk, Wien 1978
- Hermann István** : A mai kultúra problémái, Bp. 1974
- Hermann István** : Freud a Német Szövetségi Köztársaságban, Filozófiai Figyelő 1985/4. szám
- Heymer, A.:** : Ethologisches Wörterbuch, Berlin und Hamburg 1977
- Huygen, Barbara** : Der Gesellschafts-charakter, Eine Herausforderung für die Pädagogik, Essen 1987
- Janssen, Gert** : Der Zwangscharakter, in: Menschenkenntnis durch Charakterkunde, Hamburg 1983
- Jay, Martin** : Dialektische Phantasie, Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt a.M. 1980
- Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor** : Utópiák védelmében, Valóság 1988/2. szám



- 332 -

- Krieger, Hans** : Krank am Besitz, in: Erich Fromm, Materialien zu seinem Werk, Wien 1978
- Kreuzer, Essbach Uschi** : Die Theorie des Sozialcharakters in den Arbeiten von Erich Fromm, in: Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk, Wien 1978
- Landis, Bernard and Tauber, E.S.** : In the Name of Life, Essays in Honor of Erich Fromm, New York, Chicago, San Francisco 1971
- Lejbin, V.M.** : Pszichoanalizis és neofreudizmus 1982
- Lumsden, Ch. - Wilson, E.** : Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind. Harvard University 1983
- Maier, Seethaler-Carola** : Vom Mut zur Veränderung des Herzens, in: E. Fromm. Materialien zu seinem Werk, Wien 1978
- Mainberger, K. Gonsalo** : Mahnmal in verwüsteter Landschaft, in: E. Fromm. Materialien zu seinem Werk, Wien 1978
- Marcuse, Herbert** : Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu S. Freud, 1968
- Meyer, Thomas** : Demokratischer Sozialismus, Eine Einführung, Bonn 1982
- Nagera, Humberto** : Psychoanalytische Grundbegriffe Eine Einführung in S. Freuds Terminologie und Theoriebildung, Frankfurt a.M. 1987



- 333 -

- Nagy Sz. Péter** : **Erich Fromm - A szeretet művészete, Valóság 1985/5. szám**
- Neukum, Robert** : **Politische Aspekte im Denken Erich Fromms, Konzepte für eine neue Gesellschaft, Diplomarbeit Bamberg 1980**
- Papp Zsolt** : **A válság filozófiájától a "konszenzus" szociológiájáig, 1980**
- Papp Zsolt** : **Hétköznapok és filozófiák, 1981**
- Poszler György** : **Üdvösség vagy kárhozat - "Sehol Sziget" veszélyzónái, Jelenkor 1988, febr., március**
- Prechtl, Peter** : **Bedürfnisstruktur und Gesellschaft, Würzburg 1983**
- P. Tóth Béla** : **Birtokolni vagy lenni, Teológiai Szemle 1978/9-10. szám**
- Ratter, Josef** : **Menschenkenntnis durch Charakter - kunde, Hamburg 1983**
- Reif, A.** : **Charakter und Aggression, in: Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk, Wien 1978**
- Sahlin, Cl. Joseph** : **An Analysis of the Writings of Erich Fromm and their Implications for Adult Education, Indiana University 1970**
- Schaer, John H.** : **Escape from Authority, The perspectives of Erich Fromm, New York and London 1961**



- 334 -

- Schneewind, Klaus A. : **Persönlichkeitstheorien, Bd. II,**
Darmstadt 1984
- Schulz, H.J. : **Erich Fromm, Im Namen des Lebens,**
Ein Porträt im Gespräch, Stuttgart
1974
- Seve, Lucien : **Marxizmus és személyiségelmélet,**
Bp. 1971
- Seve, Lucien : **Psychoanalyse und die illusionäre**
Konzeption der menschlichen Natur,
in: "Pour une critique marxiste de
la théorie psychoanalytique", Paris
1973
- Snyders, George : **Irányított nevelés vagy szabad ne-**
velés? Bp. 1977
- Somogyi János : **Erich Fromm misztikus humanizmusá-**
ról, in: Marxizmus-kereszténység-
protestantizmus, 1982
- Sulloway, Frank I. : **Freud, a lélek biológusa, Bp. 1987**
- Wells, Harry : **Freudtól Frommig, Bp. 1965**
- Wiegand, Ronald : **Zum Problem des Sozialcharakters,**
in: **Erich Fromm, Materialien zu sei-**
nem Werk, Wien 1978
- Wiggershaus, Rolf : **Max Horkheimer, Theodor W. Adorno,**
in: **Klassiker der Philosophie,**
München 1985
- Wyss, Dieter : **Die tiefen psychologischen Schulen**
von den Anfängen bis zur Gegenwart,
Göttingen 1966