



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.



**ČASOPIS ZA TEORIJU I
SOCIOLOGIJU KULTURE
I KULTURNU POLITIKU**

KULTURA

Izdavački savet: Simeon Babić, Ratko Božović, Ranko Bugarski (predsednik), Radoslav Đokić, Veselin Ilić, Ivan Ivić, Jovan Janićijević, Veroljub Pavlović, Rodoljub Stevanović.

Redakcija: Ivan Colović, Milena Dragičević-Sešić, Radoslav Đokić (odgovorni urednik), Milivoje Ivanišević, Sonja Liht, Mirjana Nikolić, Zarana Papić, Branimir Stojković, Darko Tanasković, Nikola Višnjić, Sreten Vujović.

Oprema: Bole Miloradović
Lektor: Dušan Mihajlović
Korektor: Vesna Komar
Crteži: Zoran Pavlović
Meter: Milenko Đapić

Tematsku celinu 'Erih From i njegovo delo' uredio je Zarko Trebješanin

Izdajc: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.

Redakcija časopisa »Kultura«, Beograd, Rige od Fere br. 4 tel. 637-216.

Časopis izlazi četiri puta godišnje. Cena jednog primerka u prodaji 300 dinara; dvobroja 500 dinara. Godišnja pretplata 1.000 dinara, za radne organizacije 1.100 dinara, za inostranstvo 12 dolara. Pretplata se šalje na adresu: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. Žiro račun 60806-603-8836 s naznakom »Za časopis »Kultura«.

Rukopise slati u dva primerka s rezimeom.

KULTURA — Review for the Theory and Sociology of Culture and for Cultural Policy, Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-216. Editor in Chief Radoslav Đokić. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvitka. Single copy US \$ 4. — Annual subscription US \$ 12 should be sent to Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4, Account c/o Beogradska banka 60811-620-16-1-320001-02090.

YU ISSN 0023-5164

Stampa: GRO »KULTURA«, OOUR »Štamparija Kultura«, Beograd, Makedonska 4

SADRŽAJ

ERIH FROM I NJEGOVO DELO

Zarko Trebješanin
DVA PRISTUPA FROMOVOM DELU

8

Erih From
HUMANIZAM I PSIHOANALIZA

10

Gvozden Flego
CULTURA VERSUS NATURA?

20

Zvezdana Dukić
SHVAĆANJE SLOBODE

31

Hugo Klajn
FROMV ODNOS PREMA PROJDU

37

Rajner Funk
RAZVOJ ANALITICKE SOCIJALNE PSIHOLOGIJE
ERIHA FROMA

45

Hju Vilmot
BITI PRODUKTIVAN

59

Ljiljana Buzadžić
FROMV DOPRINOS ANALIZI NESVESNOG

68

MAJKL MAKABI O FROMU
razgovor

78

Bora Kuzmanović
FROMVE ILI ČOVEKOVE DIHOTOMIJE

86

Zarko Trebješanin
ERIH FROM U JUGOSLOVENSKOJ KULTURI

94

Zarko Trebješanin
HRONOLOGIJA ŽIVOTA I STVARALASTVA
ERIHA FROMA

101

TEME

Karla Paskvineli
SAVREMENA KULTURNA ANTROPOLOGIJA I
MARKSIZAM U FRANCUSKOJ I ITALIJI

106



Jordan Jelić
AKULTURACIJA
127

TRIBINA

Dimitrij Rupel
DRUSTVO, KULTURA I KRIZA VREDNOŢA
148

Nadežda Čačinović-Puhovski
BEZVRJEDNOST VRIJEDNOSTI
155

Slobodan Drakulić
KULTURA I KONTRAKULTURA
163

OSVRTI

Lepa Mladenović i Biljana Branković
MREŽA — ALTERNATIVA PSIHJATRIJI
170

Sreća Perunović
POLITIČKO KAZALIŠTE I POLITIZACIJA KAZALIŠTA
179

PRIKAZI

Joana Pavković
TRI KULturnA MODELA
186

Zoran Žugić
INTERDISCIPLINARNA ORIJENTACIJA
190

Ratko Nešković
SELINGOVA FILOZOFIJA UMETNOSTI
199

Miodrag Petrović
O IDENIČNOSTI RADA I KULTURE
208

Dragan Jeličić
AVANGARDNI FILM
215

Dragomir Perović
SISTEMATSKO ISTRAŽIVANJE FENOMENA REZIJE
221

Snježana Čolić
SEMIOTIČKI PRISTUP KULTURI I KLIFORD GERC
224

Summary

ERIH FROMM I NJEGOVO DELO



DVA PRISTUPA FROMVOM DELU

Erih From je jedan od retkih filozofa dvadesetog veka koji su mislili bitna pitanja čoveka u našem vremenu, a čija je misao, živa i podsticajna, dobro poznata ne samo u uskom krugu stručnjaka, već i mnogo šire. Delo ovog poznatog humanističkog mislioca pleni time što se u njemu na jedan originalan i, čini se, vrlo sistematičan i dosledan način, sa stanovišta, »humanističke psihoanalize«, razmatraju mnoga značajna teorijska i praktična pitanja, kao što su: *Šta je ljudska priroda? Koje su osnovne ljudske potrebe? Koliko je čovek tvorevina, a koliko tvorac društva i kulture? Gde je koren ljudske agresivnosti? Kako zahtevi društva postaju crte karaktera? Kakva je priroda čovekove potrebe za ljubavlju? Gde su izvori konformizma, sadizma, nekrofilije?*

O delu ovog poznatog »humanističkog psihoanalitičara« pisali su, sa više ili manje pristrasnosti, stručnosti i uspeha mnogi istraživači kako na Zapadu, tako na Istoku, a i u tzv. Trećem svetu. Brojni psihoanalitičari, istoričari psihologije, psiholozi, filozofi, sociolozi, teolozi, marksisti pisali su eseje, studije i monografije o Erihu Fromu. Na prvi pogled čini se da je nemoguće porediti ovako različita istraživanja, odnosno da postoji gotovo bezbroj prilaza složenom i raznovrsnom Fromovom delu.

Međutim, ako zanemarimo izvesne manje važne razlike, s punim pravom možemo izdvojiti dva osnovna pristupa teoriji Eriha Froma. Zapravo, lako je uočiti da se brojne studije Fromovog dela oštro polarizuju kada je reč o opštoj oceni tog dela.

Za prvi afirmativni, blagonaklon pristup Fromovoj misli, karakteristično je neumereno veličanje njenog dometa i gotovo bezrezervna

pohvala celokupnom filozofskom, psihološkom i sociološkom delu ovog popularnog mislioca. Zanimljivo je da su se ovde u istoj ravni, slaveći i uzdižući Fromovu misao, našli kako teolozi, tako i »humanistički marksisti«, kako neofrojdisti tako i egzistencijalni psiholozi, »liberalni« pedagozi i sociolozi »zdravog društva«. Sve njih, od religioznih mislilaca do »humanističkih marksista«, ujedinjuje odanost Fromovom humanizmu i optimizmu, odnosno privrženost njegovoj »ružičastoj« antropologiji čija je najveća vrednost »vera u ljudske potencijale«. Za sve ove teologe i mislioce, karakteristično je viđenje Froma kao »humaniste«, zapravo redukovanje Froma-mislioca i Froma-istraživača na propovednika.

Drugi pristup odlikuje strasno negiranje Fromovog dela, negativna kritika celokupnog njegovog dela, odnosno nipodaštavanje njegove misli. Ovde su se na istom poslu »razorne«, »bespoštedne kritike« našli pripadnici tako raznorodnih orijentacija kao što su »pravoverni marksisti«, bihejvioristi, refleksolozi, ortodoksni psihoanalitičari i mnogi drugi. Svima njima je zajednička slepa pristrasnost koja je posledica sopstvene ortodoksne pripadnosti jednoj od škola koje ne trpe bilo kakve »reformatore« i »jeretike« kakav je i Erih From. Njihova neumoljiva i oštra kritika Froma nije ništa drugo nego ideološko žigosanje »otpadnika«. Specifično u ovom viđenju je svođenje Froma na ideološkog protivnika koji pravovernu ideologiju razara iznutra.

Nijedan od ova dva ne uspeva da objasni značaj, domete i granice, ovog originalnog »frojd-marksiste« jer svode Fromovu misao na jednu dimenziju, a ne vide da je ona ne samo kompleksna, već i u sebi samoj podeljena. Ni jedni ni drugi ne vide da je From i propovednik i kritički istraživač, da je njegov pristup čoveku i aistorijski i istorijski, i metafizičko-idealistički i socijalno-empirijski. Za njih ostaju skrivene ove *suštinske i nepomirljive dihotomije Fromove misli*; oni kao da zaboravljaju da je From autor i, s jedne strane, *Umetnosti voljenja i, s druge, Anatomije ljudske destruktivnosti*.

Nadam se da će radovi koji slede, izbor priloga nekih od najpoznatijih savremenih stranih i domaćih istraživača Fromovog dela, reprezentovati ne samo dva osnovna pristupa u studiranju Froma, već i napor da se oni transcendiraju.



FROMM - Erich

HUMANIZAM I PSIHOANALIZA

Naslov ovog eseja* može neke čitaocce iznenaditi. Oni se mogu pitati: »Kakve ima veze jedno filozofsko gledište, humanizam, sa psihoanalizom, jednom terapijom mentalnih bolesti?«. Cilj ovog spisa jeste upravo da pokaže unutar-nju vezu između humanizma i psihoanalize, kroz diskusiju nekih suštinskih odlika oba sistema.

Šta je humanizam? Uobičajena definicija je da je to bio pokret u XV i XVI veku, koji je predstavljao povratak proučavanju antičke, posebno grčke i latinske literature i umetnosti. Mada je ovo istinito, dosta je usko i površno. Kao prvo, zbog toga što se humanizam ne ograničava na renesansu, već se nastavlja i u doba prosvetiteljstva, te predstavlja temelj i novog preporoda u humanističkom pokretu naših dana. Drugo, zato što je renesansni humanizam, slično svom nastavku kroz XVIII, XIX i XX vek, bio izraz globalne filozofije koja je, uprkos mnogim unutar-njim razlikama, bila okarakterisana nekim fundamentalnim idejama kao i određenim ljudskim stavom zajedničkim svim humanističkim misliocima. Humanizam, i u hrišćansko-religioznom i u svetovnim manifestacijama, karakteriše *vera u čoveka i njegovu sposobnost razvoja do najviših stupnjeva, u jedinstvo ljudske rase, u toleranciju i mir, i u razum i ljubav kao snage koje omogućavaju čoveku da ostvari sebe, da postane ono što može.*

Izložićemo filozofiju humanizma nešto detaljnije. Najvažnija i najosnovnija misao humanizma jeste ideja da čovečanstvo — (lat. humanitas) — nije apstrakcija, već stvarnost: da je u svakoj individui sadržano sve što je ljudsko; da je svaki čovek celo čovečanstvo; da svaka individua predstavlja celo čovečanstvo i, otud, da su svi ljudi jednaki, ne po svojoj narodnosti i talentu, već po svojim osnovnim ljudskim kvalitetima. Ovaj pojam jednakosti je ukore-

* Erich Fromm, *Humanism and Psychoanalysis, Contemporary Psychoanalysts*, Vol. II, No 4, 1975.

njen u judeo-hrišćanskoj tradiciji. *Stari zavet* nam govori da su stvoreni samo *jedan* muškarac i *jedna* žena, i da su oni stvoreni slični Bogu; talmudsko tumačenje je da *Biblija* ovde hoće da kaže da ako neko uništi individuu, to je kao da je uništio čitav svet; a ako neko spase pojedinca, to je kao da je spasao celo čovečanstvo. U hrišćanskoj tradiciji ideja jedinstva čovečanstva izražena je u figuri Hrista koji je Bog i čovek, a kao čovek on nije Jevrejin ili Grk, već je samo čovek, sin čovečji.

Upravo je ova tradicija nastavljena u humanizmu renesanse, kako u njenim religioznim tako i u njenim svetovnim oblicima. Jedan od najvažnijih predstavnika hrišćansko-renesansnog humanizma, Nikola iz Kuze (Nicholas de Cusa), učio je da je fundamentalni pojam humanosti otelotvoren u Hristu. Hristova humanost, prema de Kuzi, postaje i najviši dokaz njegovog unutar-njeg jedinstva. Različito, pa ipak u osnovi blisko shvatanju Nikole de Kuze, jeste Lajbnicovo i Spinozino mišljenje. Lajbnic kaže: »U našem vlastitom biću sadržana je klica, otisak, simbol božanske prirode i njene prave slike«. Ovo znači, citiramo Kasirera, da »samo najviši razvoj svih ljudskih energija, a ne njihovo ujednačavanje, niti njihovo utruće, vodi pravom bivstvovanju u najvišoj harmoniji i do najintenzivnije punoće stvarnosti«.

Lajbnic ovde iznosi ideju koja se provlačila kroz humanističko mišljenje od renesanse: individualno i univerzalno nisu suprotnosti, već se mogu razumeti samo u njihovom međusobnom odnosu; razvoj univerzalnog je utemeljen na potpunom razvoju individualnog.

Spinoza iznosi ideju jedinstva ljudske rase u svom pojmu »modela ljudske prirode«, za koji izvesni zakoni važe, zakoni koji niti potpuno određuju čoveka niti ga ostavljaju potpuno slobodnim. Umesto što ga nazivaju, kao što se često čini, deterministom, bilo bi bolje zvati Spinozu »alternativistom«; pod tim podrazumevam shvatanje da čovek ima slobodu izbora, ali da on može da bira samo između izvesnih alternativa koje su određene njegovom prirodom uopšte i karakterom svakog pojedinca lično. Spinoza je postao utemeljivač moderne naučne psihologije i on je usko vezan za Frojda ne samo preko shvatanja modela ljudske prirode, već takode preko svog shvatanja nesvesnog, preko ideje da je čovek vođen silama kojih nije svestan. Kako je on to formulisao, čovek veruje da je slobodan pošto poznaje svoje želje, ali on nije svestan uzroka svojih želja.

Filozofi prosvetiteljstva nastavljaju ovu misao teologa i humanista renesanse u XVII veku.



FROMM, Erich

Ideju jedinstva ljudske rase izrazio je Hjum, koji kaže: »Čovečanstvo je tako isto u svim vremenima i na svim mestima da nas istorija ne obaveštava ni o čem novom i neobičnom u ovom pogledu. Glavna korist od nje je jedino u otkrivanju konstantnih dokaza o ljudskoj prirodi«.

Herder je rekao da svaka životinja postiže ono što treba da postigne u skladu sa svojom instinktualnom organizacijom. Čovek, nasuprot tome, tako ne čini. On nije rođen kao potpuno humano biće, već on sebe mora razviti u potpuno humano biće. Prema Herderu, ono što je specifično ljudsko jeste najviši procvat kulturnog i prirodnog razvoja.

Čovekov zadatak je da postane čovečan.

Lesing je izrazio istu ideju na sličan način. On je preuzeo pojam Joakima de Fiorija (Joachim de Fiori), *Treće carstvo* (Das Dritte Reich), naslov koji je Hitler tako cinično zloupotrebio, u kome on veruje da bi sukob između čoveka i čoveka bio razrešen ako bi svaki pojedinac postao svestan svoje čovečnosti.

Možda nije niko izrazio humanističku ideju jedinstva čovečanstva tačnije i jasnije nego što je to učinio jedan od najvećih humanista: Gete. On je rekao: »Čovek nosi u sebi ne samo svoju individualnost, već celokupnu humanost, sa svim svojim mogućnostima, mada on može da ostvari sve ove potencijale samo na ograničen način zbog spoljašnjih ograničenja svoje individualne egzistencije«.

Ovde se neću zadržavati na objašnjavanju kako shvatanje jedinstva ljudske rase, humanosti sadržane u svakoj individui kao potencijal, jeste tema koja leži u osnovi shvatanja Kjerkegora, humanističkih socijalista, Švajcera, Rasela i Ajnštajna. Mogu reći samo to da je humanizam uvek bio reakcija na pretnju dehumanizacije, na pretnju, čak, egzistenciji ljudske rase. U šesnaestom veku, humanizam je bio odgovor na pretnju fanatizma i destruktivnosti verskih ratova; u osamnaestom i devetnaestom veku on je bio odgovor na pretnju nacionalnih ratova i na preobražavanje čoveka u sredstvo za proizvodnju. Kao što to veliki humanistički pesnik Helderlin izražava u ovim tragičnim rečovima:

Vidiš umetnike, ali ne vidiš ljudska bića.

Vidiš mislioce, ali ne vidiš ljudska bića.

Vidiš sveštenike, ali ne vidiš ljudska bića

Vidiš gospodare i slugu, stare i mlade, ali ne vidiš ljudska bića.

U našem vremenu humanizam je reakcija na opasnost od totalne birokratizacije čoveka i od sveuništavajućeg nuklearnog pustošenja, koje bi uništilo bar polovinu čovečanstva i svu civilizaciju.

Humanistički mislioci govore o humanosti inherentnoj svakoj individui; oni govore, koristeći drukčije termine, o *čovekovoj suštini*, ali oni ne podrazumevaju pod rečju »suština« neku fiksiranu supstanciju koja postoji u čoveku i koja se ne menja u istorijskom procesu. Njihov pojam *čovekove suštine*, to će reći, onoga na osnovu čega čovek jeste ono što jeste — naime, čovečan — ne odnosi se na nepromenljivu supstancu, već na *potencijale* i *mogućnosti* koje postoje u svim ljudima. Prema njima, *čovekova suština* jeste konfiguracija uslova osobenih za ljudsko postojanje. Sam čovek u procesu istorije može i mora da razvije ove humane potencijale svojim vlastitim naporom i svojom vlastitom aktivnošću. Tako, počinjući sa filozofijom renesanse, i sve više u potonjim vekovima, istorija postaje dimenzijom, koja omogućuje čoveku da razvije humanost ili, govoreći Hegelovim rečima, u kojoj subjekt prevodi sebe »iz noći mogućnosti u dan ostvarenja«.

U isti mah dok je ideja da je celokupno čovečanstvo sadržano u svakom čoveku, i da čovek razvija svoju humanost u istorijskom procesu, najosnovnija ideja humanizma, ja ne mogu preskočiti spominjanje, makar i sasvim kratko, nekih drugih aspekata humanističke misli, koji se, slično spomenutima, nalaze u razvoju od renesansnog do savremenog humanizma. Da spomenemo samo one najosnovnije, to su ideja čovekovog dostojanstva, snage, slobode i radosti, i ljubavi kao osnovne sile celokupnog stvaranja.

Govoreći o shvatanju čovekovog dostojanstva, želim da spomenem dva velika humanista renesanse: Đanoca Manetija (Gianozzo Manetti) i Pika dela Mirandola. Maneti je napisao knjigu *De dignitate et Excellentia Hominis* (O dostojanstvu i uzvišenosti čoveka), u kojoj je rekao da je čovek slobodan, veliki i dostojanstven. Nasuprot njemu, papa Inocentije, predstavnik srednjovekovnog papskog apsolutizma, napisao je *De Miseriae Humane Vitae* (O bedi ljudskog življenja), koja proklamuje: čovek je nečist; on je slab i nepostojan, i otuda on mora biti usmeravan strogim autoritetom. Manetijev savremenik, Piko dela Mirandola, u svom *Oratio de Hominis Dignitate* (Beseda o čovekovom dostojanstvu), piše: »Nismo te stvorili ni nebeskim ni zemaljskim, ni smrtnim ni besmrtnim, tako da možeš biti slobodan, u



skladu sa sopstvenom voljom i čašću, da budeš vlastiti tvorac i graditelj. [...] Ti nosiš u sebi klice univerzalnog života«.

Postoji kontinuitet od renesansnog shvatanja čovekovog dostojanstva do Svajcerovog (Albert Schweitzer) »dubokog poštovanja života«; iako ova dva shvatanja nisu identična, ipak su deo jednog istog poštovanja čovekove veličine, koje karakteriše humanističko mišljenje. To je isto osećanje koje se ispoljilo kod Antigone kada ona kaže: »Ima mnogo čudesnih stvari, ali nema ništa čudesnije od čoveka«.

Blisko povezana sa idejom čovekovog dostojanstva jeste humanistička vera u čovekove mogućnosti za dobro i u čovekovu sposobnost da bude slobodan. Ovo ne označava verovanje da čovek *jeste* dobar, već da on ima potencijale za dobrotu, da on *može* da bude dobar; da on ima sposobnost samousavršavanja. Rani se humanizam, kao što ističe Kasirer nikad nije osmelio da otvoreno napadne dogmu o čovekovom padu, ali su se njegova osnovna intelektualna nastojanja kretala u pravcu podiranja snage ove dogme. Uticaj pelagijanizma u religioznom stanovištu humanizma postaje sve jasniji. Pokušaji oslobođenja od jarma avgustinijanske tradicije postaju sve svesniji.

Važno je uzgred spomenuti da se Luter i glavni tok reformacijskog mišljenja fundamentalno razlikuju od humanizma. Luter je bio čovek straha, sujeverja i mržnje. Humanisti su bili ljudi humanog samopotvrđivanja, poverenja i tolerancije. Upravo zato što su verovali u čovekove potencijale, mogli su da veruju u čovekovu slobodu. Ne samo u slobodu od političkog ropstva, već i u slobodu da ostvaruje svoju humanost.

Još jedna crta humanističkog mišljenja mora biti spomenuta čak i u ovom kratkom objašnjenju, pošto je to presudno za razumevanje humanizma u prošlosti i uloge humanizma danas. Upravo zato što su humanisti verovali u jedinstvo čovečanstva, zatim što su imali veru u čovekovu budućnost, zato što su bili univerzalisti, oni nisu bili fanatici. Štaviše, oni su videli ograničenja i katoličkog i protestantskog gledišta, jer nisu sudili sa uskog stanovišta jedne osobene organizacije i moćne grupe, već sa stanovišta interesa čovečanstva. Otud su humanisti *tolerantni*. Njihov cilj je bio da se izbegnu verski ratovi i da se postigne koegzistencija između katolika i protestanata, ili čak, kao što je jedan od njihovih velikih predstavnika Postel izjavio, sa Husitima i Turcima. Naslov knjige koju je Postel napisao je karakterističan: *De Orbis Terrae-Concord* (1544) (O glo-

balnom uzajamnom razumevanju). On je tražio za pojednostavljenim oblikom Hrišćanstva, koji bi mogao ujediniti sve religije i vere, a 1574. pokušao je da osnuje ligu naroda i vera, ligu svih ljudi dobre volje i čestitosti. Erazmo i drugi humanisti uvideli su do kakvih užasnih rezultata može dovesti religiozni fanatizam. Oni su pokušali da spreče izbijanje religioznih ratova propovedanjem tolerancije i uzajamnog razumevanja, ali nisu uspeli. Tridesetogodišnji rat doneo je nezamislive patnje centralnoj Evropi, a religiozna tolerancija koja je konačno postignuta Vestfalskim mirom samo je delimično ostvarenje humanističkog cilja. Da su pobedili u borbi ideja ne samo da ne bi došlo do tridesetogodišnjeg rata sa njegovim nehumanim fanatizmom, već je moguće da bi sudbina Evrope i celokupnog čovečanstva imala drukčiji tok.

Dolazimo sada do pitanja: Kakav je odnos psihoanalize prema humanizmu? Pre svega, ne sme se zaboraviti da je Frojd smatrao psihoanalizu ne samo terapijom neuroza; ona je takođe teorija čoveka; i više od toga, ona je reformistički pokret u duhu prosvetiteljskog humanizma, sa ciljem da osposobi čoveka da kontroliše iracionalnost svoje prirode razumom i samosvešću; ovaj cilj je Frojd jednom izrazio ovim rečima: »Gde se nalazi *id* treba da bude *ego*«. Optimalni razvoj čoveka kao racionalnog i nezavisnog bića bio je cilj Frojdovog humanizma.

Moglo bi se reći da u svom shvatanju deteta, Frojd ponekad izgleda da govori jezikom Avgustinovim pre nego Pelegijevim i humanističkim. Ali, dok je to tačno (a ovde nema vremena za detaljnu analizu ovog gledišta), ne menja se činjenica da Frojd uglavnom učestvuje u tradiciji prosvetiteljskog humanizma. Frojdov humanistički stav našao je interesantan izraz u njegovom celokupnom shvatanju psihoanalitičke terapije. U ovom periodu sve veće mehanizacije i masovne kulture, Frojd je predložio metod po kome analitičar provodi stotine časova sa jednim pacijentom, sa namerom da ga razume i da mu pomogne. Ja ne hvalim to što analitička teorija uzima toliko mnogo vremena; naprotiv, svi psihoanalitičari žele da skrate dužinu terapije. Ono o čemu ja govorim ovde jeste Frojdova hrabrost u predlaganju da tako mnogo vremena i pažnje treba posvetiti *jednoj* osobi. Ovo je, zaista, metod ukorenjen u duh humanizma, u duh poštovanja individualnog.

Psihoanaliza kao teorija čoveka ima humanističke crte koje sam već spomenuo u vezi sa Spinozom. Za Frojda, kao i za Spinozu,



ljudska priroda je totalitet, sa sopstvenim zakonima, bez obzira na kulturu ili na rasu kojoj individua može pripadati. Frojd je razvio model ljudske prirode, koji, bilo da se neko slaže sa njegovim specifičnim teorijama ili ne, nastavlja Spinozino osnovno humanističko shvatanje univerzalnosti ljudske prirode.

Za sada, mi smo govorili samo o površnim aspektima humanističkog karaktera psihoanalize. Moramo, sada poći dalje, do centralnog problema: psihoanaliza je metod čiji je cilj *otkrivanje nesvesnog*. Ona očekuje da se prodiranjem kroz odbrane i otpore svesnog mišljenja može dospeti do nesvesne realnosti koja je skrivena iza paravana svesti; ona, dalje, očekuje da u procesu stvaranja nesvesnog svesnim, neurotični simptomi i crte karaktera mogu biti izlečene.

Bez ulaženja u raspravu o teoriji neuroza i njihovog lečenja, možemo se pitati: Kakav je proces osvešćenja nesvesnog?

Pre svega ću reći da, precizno govoreći, nema takve stvari kao što je »nesvesno«. Činjenica je da se u nama nalaze iskustva kojih smo mi svesni i druga kojih to nismo. Frojd je verovao, kao Spinoza ili Niče pre njega, da *većina onoga što je stvarno nije svesno, a većina od onoga čega smo svesni nije stvarno, već da je fikcija i kliše*.

Zbog čega je to tako? Čovek uvek živi u specifičnoj vrsti društva; to može biti društvo lovaca na ljudska bića i agresivnih ratnika, miroljubivih i kooperativnih seljaka, feudalnih kmetova i zanatlija, ili modernih industrijskih radnika i činovnika; on mora živeti u društvu ako uopšte želi da živi, i svako društvo mora stvarati i oblikovati pojedinačne energije tako da pojedinac *želi da čini ono što mora da čini*; nužnosti društva postaju transformisane u lične potrebe, u »društveni karakter«. Govoreći konkretno, u društvu ratnika pojedinac mora želeći da napada i pljačka, u društvu miroljubivih seljaka on mora želeći da saraduje i deli; u modernom industrijskom društvu on mora želeći da radi, da bude disciplinovan, on mora biti ambiciozan i agresivan, on mora želeći da troši i konzumira (u devetnaestom veku da štedi i sakuplja). Ali društvo stvara društveni karakter ne samo podstičući izvesna stremljenja i nagone već, takođe, i potiskivanjem onih tendencija koje su nespojive sa društvenim obrascima. Evo jednog primera: u ratničkom plemenu može biti nekoliko pojedinaca koji ne vole pljačkanje i ubijanje. Ali, gotovo sigurno, oni neće biti svesni sopstvenog osećanja nezadovoljstva. Oni

mogu na dan napada na susedno pleme razviti psihosomatski simptom kao što je povraćanje ili paraliza jedne ruke; njihovo telo će izraziti njihovo nezadovoljstvo, ali njihov um neće biti svestan toga.

Ova potiskivanja deluju ne samo s obzirom na izvesna društveno tabuisana stremljenja, već naročito s obzirom na jednu osnovnu činjenicu: u svim društvima u kojima postoji sukob između ljudskih interesa svih pojedinaca i društvenih interesa datog društva (i njegove elite), društvo će se postarati da većina ljudi ne postane svesna ove protivrečnosti. Veće protivrečnosti između posebnih interesa preživljavanja datog društvenog poretka i ljudskih interesa svih njegovih članova, moraju voditi jedno društvo do više potiskivanja. Jedino kada su društveni interesi i ljudski interesi pojedinca istovetni potreba za potiskivanjem će nestati.

Ali zašto je, možemo se pitati, čovek tako spreman da potiskuje ono što oseća, misli i doživljava? Frojd je mislio da razlog leži u strahu od oca i od njegove pretnje kastracijom. Ja verujem da je strah dublji i da je socijalnog karaktera: čovek se ne plaši ničeg više nego toga da bude proganjan, izolovan, usamljen. Zapravo, krajnja i kompletna izolacija je ravna ludilu. Ako neko društvo utvrdi zakonitost da izvesna iskustva i misli ne smeju da se osete i misle svesno, prosečni pojedinac će slediti ovaj red, zbog pretnje ostrakizmom, koja se u protivnom implicira. *Formalno* govoreći, dakle, šta je nesvesno a šta svesno zavisi (osim individualnih, porodično uslovljenih elemenata i uticaja humanističke svesti) od strukture društva i od obrazaca osećanja i mišljenja koje ono proizvodi. Što se tiče *sadržaja nesvesnog*, nijedno uopštavanje nije moguće. Ali se može zaključiti da nesvesno uvek predstavlja celog čoveka, sa svekolikim njegovim potencijalima za tamu i svetlost; ono uvek sadrži osnovu za različite odgovore koje je čovek sposoban da pruži na pitanje koje mu postavlja egzistencija. U ekstremnom slučaju najrepresivnijih kultura, koje su usmerene ka vraćanju na animalnu egzistenciju, baš ta želja je preovladajuća i svesna, dok su sva stremljenja da se izdigne iznad ovog života potisnuta. U kulturi koja se pomerila od regresivnog do duhovno-progresivnog cilja, arhaične snage koje predstavljaju tamu jesu nesvesne. Ali čovek, u svakoj kulturi, *ima sve potencijale*: on je arhaičan čovek, grabljiva zver, ljudožder, idolopoklonik, a on je i biće sa sposobnošću za razumnost, za ljubav, za pravdu. Sadržaj nesvesnog nije, dakle, niti samo dobro niti zlo, racionalno niti iracionalno; ono je



oboje; ono je sve što je čovečno. Nesvesno je ceo čovek — umanjeno za onaj deo čoveka koji korespondira vlastitom društvu. Svest predstavlja društvenog čoveka, mrežu slučajnih ograničenja istorijskom situacijom u koju je jedna individua bačena. Nesvesno predstavlja univerzalnog čoveka, ukorenjenog u kosmos: ono predstavlja biljku u njemu, životinju u njemu, duh u njemu; ono predstavlja njegovu prošlost sve do zore ljudske egzistencije, i ono predstavlja njegovu budućnost sve do dana kada će čovek postati potpuno human i kada će priroda biti humanizovana kao što će čovek biti »naturalizovan«.

U Frojdom shvatanju, učiniti nesvesno svesnim ima ograničenu funkciju, pre svega zato što nesvesno po pretpostavci sadrži uglavnom potisnute, instinktualne želje, utoliko ukoliko su one nespojive sa civilizovanim životom. On se bavi instinktualnim željama, kao što su incestualni impulsi i kastracioni strah, svesnost kojih je, kako se smatra, potisnuta u istoriji pojedinačne individue. Svest o potencijalnom impulsu pretpostavljalo se da vodi do njegove dominacije od strane pobjedničkog *ega*. Ako pođemo izvan Frojdivog shvatanja nesvesnog i sledimo shvatanja iznesena gore, onda Frojdiv cilj, transformacija nesvesnog u svesno (*ida* u *ego*), dobija šire i produbljenije značenje. *Pravljenje nesvesnog svesnim pretvara puku ideju univerzalnosti čoveka u živo iskustvo ove univerzalnosti; to je iskustveno ostvarenje humanosti.*

Iskusiti svoje nesvesno znači da ja znam sebe kao ljudsko biće, da ja znam da nosim u sebi sve što je humano, da mi ništa ljudsko nije strano, da ja znam i volim stranca zato što sam ja prestao da budem stranac sebi samom. Iskustvo mog nesvesnog je iskustvo moje humanosti, koje mi omogućava da kažem svakom ljudskom biću, »Ja sam ti«. Ja mogu tebe razumeti u svim tvojim osnovnim kvalitetima, u tvojoj dobroti i u tvojoj zlobi, i čak u tvojoj ludosti, upravo zato što je sve to, takođe, u meni. Ne samo čistota i tolerancija uopšte prema bližnjem proizlazi iz ovog iskustva, već posebno sposobnost analitičara da razume svog pacijenta. On može znati puno toga o pacijentu, ali on će znati *njega*, razumeti njega tek onda kada je pronašao u sebi, čak iako u manjem stepenu, sve ove tendencije i želje, koje on pokušava da otkrije u nesvesnom svoga pacijenta.

Ja sam pokušao da naznačim da je, u njenim najdubljim korenima psihoanaliza deo humanističkog pokreta koji počinje pre petstotina godina u Evropi. Renesansni humanizam za-

ista je bio nešto više od povratka na klasično učenje. Bilo je to obnavljanje hebrejskog, grčkog i latinskog humanizma. To je bio oblik u kome je savremeni čovek oslobodio sebe okova srednjovekovnog autoriteta. To je bio protest protiv svetovnih i crkvenih ograničenja čovekove misli i aktivnosti. To je bio protest protiv religioznog fanatizma i nacionalizma i protest protiv čovekove podložnosti ideologiji ekonomskih interesa. Potpuno ispravno, istoričar Fridrih Heer naziva renesansni humanizam *Trećom silom*. To je ta snaga koja je imala veru u čoveka i veru u razum, i koja je pokušala da spreči katastrofu koju su fanatizam i nehumanost najzad doneli Evropi. Ova treća sila transcendirala je fanatičnu religioznu pristrasnost šesnaestog veka, upravo kao što danas humanistička treća sila pokušava da transcendira fanatizam političke pripadnosti. Budućnost čovekova zavisi od snage humanizma u našem vremenu, i mi se nadamo da će psihoanaliza služiti ideji humanizma i da će doprijeti njenoj snazi.

(Preveo sa engleskog ŽARKO TREBJEŠANIN)



CULTURA VERSUS NATURA?

UZ RASPRAVU O KULTURALIZMU IZMEĐU MARKUZEJA I FROMA

Polemika što su je Markuze i From vodili 1955—56. g. na stranicama američkog časopisa *Dissent*¹ višestruko je zanimljiva: i kao sraz koncepcija donedavnih pripadnika frankfurtskog Instituta za socijalna istraživanja, ali i zbog njihovih — kako impliciranih, tako i ekspliciranih — teza i argumenata o prirodi (i biti) čovjeka. Oba ova polemičara smatraju da su Frojdove koncepcije odnosno njihove interpretacije značajne, pa možda i presudne za razumijevanje čovjeka, ali svaki od njih iz Frojdovog predloška izvlači suprotne zaključke. Budući da te opreke slijede iz navodnog Fromovog kulturalističkog tumačenja Frojda s jedne odnosno Markuzeovog navodno instinktivističkog zaključka o Frojdovom učenju s druge strane, valjalo bi pomnije ispitati same — u ovoj polemici izražene — pozicije Markuzeja i Froma.

U »Critique of Neo-Freudian Revisionism« (prvotno objavljena u spomenutom časopisu pod nešto drugačijim naslovom a kasnije prenošena kao »Epilog« *Erosa i civilizacije*)² Markuze na svoj način interpretira glavne teze Karen Hornaj, Hari Stak Salivena, Klare Tompson i Eriha Froma te iznosi zamjerke njihovoj 'reviziji' Frojdovog učenja. 'Kulturalističkim revizionistima' Frojda Markuze prigovara slabljenje kritičkog naboja Frojdove teorije

¹ Herbert Marcuse, »The Social Implications of Freudian 'Revisionism'«, *Dissent*, 3/1955. Erich Fromm, »The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'«, *Dissent*, 4/1955. Herbert Marcuse, »A Reply to Erich Fromm« i Erich Fromm, »A Counter-Rebuttal«, *Dissent* 1/1956.

² Navodi prema *Eros and Civilization*. New York, Vintage Books: 1961.

(EaC 227) uslijed zamjene biološke, a naročito seksualne (isto, 242) razine kulturnom (isto, 227); odatle se računaju pojedinačni prigovori kako svakom kulturalistu ponaosob, tako i pojedininim njihovim tezama.

Međutim, Markuzeova preokupacija nisu svi 'kulturalisti'. Oni su istaknuti više kao dekor u koji je smješten From: glavninu pažnje Markuze posvećuje svom nekadašnjem institutskom kolegi. Uz već navedenu glavnu zamjerku, Markuze tek ovlaš razmatra Fromove stavove, kao npr. njegov pojam otuđenja, koji on ne analizira i ne pobija nekom detaljnijom argumentacijom već ga paušalno odbacuje, proglašavajući ga nedostatnim za sagledavanje zbilje suvremenog otuđenja (isto, str. 232). Do takvog sagledavanja From ne može dospjeti zbog revizionističkog brkanja ideologije i stvarnosti (isto, 230) kao i navodnog Fromovog kulturalističkog neuviđanja da su njegovi zahtjevi za »optimalnim razvojem osobnih sposobnosti i ostvarenjem vlastite individualnosti« (isto, 235) neodrživi jer su neostvarljivi u suvremenom društvu. To neuviđanje, prema Markuzeovom mišljenju, navodi Froma na reanimaciju idealističke etike (isto, 236) i na propovjednički stil (isto, 237) kao i na adaptivizam (isto, 237). Uz ove, za ovo razmatranje dostatne, Markuze spočitava Fromu i druge nedostatke, no da bismo mogli ispitati njihovu valjanost, valjalo bi vratiti se na neke — uglavnom poznate — Fromove teze.

Podsjetimo se da je From rastao u krugu tzv. druge generacije psihoanalitičara koji su, polazeći naročito od Frojdovih postmetapsiholoških spisa, nastojali razviti cjelovitu psihoanalitičku teoriju čovjeka. Neki pripadnici te 'druge generacije' (kao npr. S. Bernfeld, W. Reich, E. Fromm) ističu da cjelovito shvaćanje čovjeka omogućuje tek uvid u cjelinu njegovog iskustva pa u marksizmu nalaze onu 'društvenu teoriju' koja im tu cjelinu pruža. Tako oni s marksizmom spajaju psihoanalizu u više ili manje sretne pokušaje izgradnje frojdo-marksizma. S obzirom na među njima izgrađenu ideju o prevladavajućem utjecaju društva u formiranju pojedinca, prihvatanjem marksizma kao 'teorije društva' dolazi do preobrazbe psihoanalize — do njene socijalizacije (koju ne bi trebalo miješati sa sociologizacijom).

Uprkos nekih ranijih pokušaja, ostalih uglavnom u nagovještajima, potpuno jasan korak u tom pravcu From čini u poznatom — gotovo programatskom — članku »Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie«.³ U fokusu tih Fromovih razmatranja je

³ Tekst je prvi put objavljen u *Zeitschrift für Sozialforschung* 1932.



FROMM, Erich

spoj marksizma i freudizma no možda je najznačajniji rezultat tog spisa uvid kako je sam libido društveno strukturiran. A taj uvid, kao što nas i sam From upozorava, predstavlja začetak i samu srž njegovog središnjeg pojma *društveni karakter*. Uzmemo li u obzir Fromovo četrdesetpetogodišnje teorijsko djelovanje, uočiti ćemo da je on već u tom članku poprilično jasno definirao ne samo svoju glavnu tezu, već i metodu: glavninu svog interesa već 1932. g. on sasvim jasno upravlja na proučavanje onih društvenih (zapravo: društveno-povijesnih) okolnosti koje vrše odlučujući utjecaj na formiranje ličnosti (kasnijim Fromovim terminima govoreći: na formiranje karaktera).

No psiha i ličnost kao glavni predmet Fromovih razmatranja određuju i prirodu njegove misli. Na prvi pogled bi se moglo pričiniti kako se Fromova proučavanja nužno upravljaju na dominantno odredbene — a to znači: društvene — sadržaje i završavaju u sociologiji. From, međutim, ne proučava cjelinu društvenih zbivanja, već se zanima ponajprije za one segmente društvenog procesa koji presudno djeluju na formiranje psihe/karaktera ljudi. Tako usmjerenom proučavanju najpogodnije je označiti terminom psihologizam (o čemu ovdje nije moguće podrobno raspravljati) no u konkretnom, Fromovom, slučaju on je toliko široko definirao (sastoji se, naime, od psihologije, filozofije, etike, sociologije, antropologije) da omogućuje njegovo — po ambiciji i samorazumijevanju — svestrano proučavanje čovjekove prirode. To, pak, proučavanje svojim rezultatom otkriva da je čovjek i prirodno i društveno biće, tj. da je čovjek biće prirodno danih potencija koje konkretno — što se psihe i karaktera tiče — ponajvećma oblikuju društveni odnosi.

Frojdmarksistička i napose Fromova teza o premoći društvenog nad nagonima bila je podosta raširena tridesetih godina, uprkos ortodoksno-marksističkog isticanja nepodobnosti psihoanalize za povezivanje s marksizmom. Analitičko-socijalno-psihološko sjeme, što ga je posijao From, dalo je značajne plodove i u frankfurtskom krugu jer znamenite *Studien über Autorität und Familie*⁵ treba smatrati najvećim dijelom čedom takvog pristupa.

Društveno-teorijska prerada psihoanalize praćena je, u najvećem broju slučajeva, 'revizijom' Frojdove koncepcije nagona. I Rajh i From smatraju teorijski, a napose empirijski neodrživim Frojdov postulat nagona smrti a

⁴ V. »Predgovor« *Čovjeku za sebe*.

⁵ Usp. Max Horkheimer, Hg., *Studien über Autorität und Familie*. Paris Librairie Félix Alcan: 1936.

njegove navodne manifestacije prikazuju kao rezultat onemogućenog ispoljavanja nagona života. Tridesetih je godina na istoj strani stajao i direktor Instituta za socijalna istraživanja te i sam zastupao ideje slične Fromovoj socijalizatorskoj 'reviziji' (kako će se to kasnije nazivati) Frojda. Tako on već 1932. u članku »Geschichte und Psychologie«⁶ istupa protiv raznih, a naročito socioloških orijentacija »utilitarističke psihologije« koja napušta specifično psihološke funkcije te koja razne čovjekove osobine tumači iz urođenih instinkata i nagona. U nastavku teksta Horkhajmer izražava slaganje s Frojdovom kasnom koncepcijom nagona no nešto kasnije on i na Frojda primjenjuje stav o neprihvatljivosti tumačenja cjelokupnog čovjekovog ponašanja iz nagonskog aparata. Horkhajmerovo 'kulturalističko' stajalište čini se da kulminira 1936. g., u tekstu »Egoismus und Freiheitsbewegung«⁷, gdje priznaje gubitak izvorne dijalektičnosti Frojdovih kategorija zbog Frojdovog zamjenjivanja povijesnih momenata pukim biološkim. Horkhajmer tu ističe ideološku (u pejorativnom smislu) funkciju teorije u kojoj vječni nagon za razaranjem treba biti, poput srednjovjekovnog đavla, kriv za svo zlo. Povezivanje ove ideje s određenom društvenom strukturom, upozorenje na vezanost optimizma i pesimizma uz društveni položaj građanstva te odatle izvedeni zaključak kako rješenje takve situacije nije moguće kao unutarnji, individualni, već prvenstveno kao društveni put, upućuje na to da Horkhajmer i Frojdove nagonističke, biološki teze veže uz građansku teoriju što mu dopušta da upozori na ograničenost njegove psihologije i terapije.

Horkhajmer time zapravo tvrdi neprimjerenost kasnih Frojdovih nalaza kritičkom pristupu suvremenom društvu. Njegovo stajalište iz 1936. izražava sasvim jasnu distancu prema instinktivizmu odnosno ideju da su problemi čovjeka ponajvećma društveno proizvedeni a ne prirodno dani — stav koji će se kasnije nazivati kulturalističkom revizijom.

Iako nesuglasice nekih članova i suradnika Instituta s Fromom traju od kraja tridesetih godina, one dopiru u javnost tek nakon objavljivanja *Bekstva od slobode*. Upravo tu studiju većina Fromovih kritičara proglašava ključnom za Fromovu reviziju Frojda zbog njegovog od-

⁶ Tekst je prvi put objavljen u *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932. (ZfS—1/139. Usp. prijevod na naš jezik u M. Horkheimer, *Kritička teorija I-II*, Zagreb, Stvarnost, 1982.

⁷ V. *Zeitschrift für Sozialforschung* 1936 (ZfS—5/224—5). također: *Kritička teorija*.



bacivanja libida kao presudnog faktora u formiranju čovjeka⁹. U prvim reakcijama na tu knjigu kao i kasnijim ocjenama nekadašnjih njegovih kolega previdan je potpuno vidljiv kontinuitet osnovne Fromove orijentacije: on već 1932, određujući svoju tadašnju poziciju, piše: "...socijalno-psihološke pojave valja shvatiti kao procese aktivnog i pasivnog prilagodavanja nagonskog ustrojstva na socijalno-ekonomsku situaciju. U izvjesnim osnovama samo nagonsko ustrojstvo je biološki dato, no dalekosežno promjenljivo; ekonomskim uvjetima pripada uloga prvenstveno oblikovnih činilaca."¹⁰ Dakle, From u svom programatskom tekstu smatra nužnim upozoriti na prvenstvo društvenog faktora nad nagonskim i cjelo kasnije četrdesetpetogodišnje djelovanje Froma u mnogome je samo potvrda te temeljne, već tada iskazane teze. I 1936, u svom prilogu za zajedničku studiju *Autoritet i obitelj*, From na srodan način vidi svrhu svog istraživanja: »U ovom radu treba baš da se pokaže da duševna instanca kao što je *Ja* i *Nad-Ja*, te mehanizmi potiskivanja, poticaja i sadomazohizma, što tako odlučno uvjetuju osjećanje, mišljenje i djelanje ljudi, nisu primjerice »prirodne datosti«, već su i oni sami nekako uvjetovani načinom života ljudi, a u krajnjoj liniji načinom proizvodnje i društvenom strukturom koja otuda proizlazi.«¹⁰ Ovo su tek dva primjera Fromovog jasno iskazivanog usmjerenja, odakle razlika prema *Bekstvu od slobode* može biti samo kvantitativna. To je onda razlog zbog kojeg bi bilo moguće nagađati o neteorijskim razlozima (iznenadne) kritike Froma.

U tom bi svjetlu trebalo razmotriti pojedine Markuzeove prigovore Fromu i ispitati njihovu (ne)zasnovanost. Već na prvi pogled se uočava da Markuze ne rekonstruira ključnu Fromovu tezu o odnosu pojedinac-društvo već

⁹ Prva pismeno očuvana reakcija na Fromovu 'reviziju' nalazi se u Horkhajmerovom pismu Löwenthalu 31. 10. 1942. O tome v. Martin Jay, *The Dialectical Imagination*. Navodi prema izdanju Heinemann, London, 1976, str. 102. Prva javna reakcija uslijedila je od strane Adorna, na predavanju u Los Angelesu 26. 4. 1946. pod naslovom »Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis« (v. također spomenutu knjigu Jaya, str. 10). Nakon toga slijedi Adornov tekst o revidiranoj psihoanalizi (v. »Die revidierte Psychoanalyse«, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt/Main, Suhrkamp: 1971), što ga nekritički slijedi velika većina kritičara Fromovog 'kulturalizma' — od H. Markuzea do R. Džekobita (usp. Rasi Džekobi, *Društveni zaborav*. Beograd: Nolit, 1981) i Bernarda Gerliha (usp. B. Görllich, Alfred Lorenzer, Alfred Schmidt, *Der Stachel Freud*. Suhrkamp: Frankfurt/Main, 1981).

¹⁰ Erich Fromm, »O metodi i zadatku analitičke socijalne psihologije: napomene o psihoanalizi i historijskom materijalizmu«, u: Erich Fromm, *Autoritet i porodica*. Naprijed: Zagreb, 1980, str. 20.

¹¹ Erich Fromm, »Autoritet i porodica«, u: *Autoritet i porodica*, str. 90.

ustanovljava razliku između vlastitih i kulturalističko-revizionističkih, naročito Fromovih, stajališta. Da bismo mogli ustanoviti o čemu je riječ, trebali bismo znati kako se From odnosi prema onim pojmovima što ih Markuze podvrgava kritici.

Prvi i glavni Markuzeov prigovor odnosi se na Fromovo minimiziranje biološkog, odnosno nagonskog uopće a posebno seksualnog nagona, što je jedan od ključnih elemenata Fromove revizije Frojdovog pojma nagona. Kao jednu od ilustracija te tvrdnje Markuze navodi Fromovo odbacivanje Frojdovog koncepta nagona smrti. Međutim, poteškoće ovdje nastupaju kada pokušamo shvatiti što zapravo Markuze zamjera Fromu, kada želimo doprijeti do same Markuzeove pozicije s koje on nastupa. Jer, kod Frojda postoje dvije međusobno nekoherentne koncepcije nagona: obje su dualistične, no prva se sastoji od seksualnih nagona i nagona samoodržanja (tzv. *Ja-nagona*) a druga od *Erosa* i nagona smrti. Stoga je potrebno, kada se govori o Frojdovoj koncepciji nagona, odlučiti se za jednu od njih i odrediti vlastito stajalište. Kada govorimo o seksualnim nagonima krećemo se unutar prve Frojdove koncepcije nagona a nagon smrti javlja se unutar u mnogome drugačijeg konteksta, unutar druge koncepcije. Markuze ih rabi izmjenično, jedan uz drugi, pa ne možemo dokučiti njegov pojam nagona a napose njegovo shvaćanje nagona u Frojda.

Ali uz tu, ne sasvim nevažnu zbrku, teško je razumjeti Markuzeovu zamjerku Fromovom navodnom minimiziranju nagona. Točno je da From negira postojanje Frojdovog — uostalom i kod samog Frojda hipotetskog — nagona smrti, ali pogrešno bi bilo odatle zaključiti da From negira postojanje svih nagona u čovjeku. Upravo suprotno tome, on je još u *Čovjeku za sebe*, 1947. g., ustvrdio da je čovjek, slično svim ostalim živim bićima, obdaren nagonom samoodržanja koji se kod njega ispoljava kao nagon života odnosno kao ljubav prema životu — o čemu će više riječi biti nešto kasnije.

Ovdje naziremo već dvije poteškoće: (1) Markuzeovi prigovori izgleda da mimoilaze Fromove teze odnosno čini se da Markuze kritizira Froma za nešto što From nije zastupao; (2) Sama pozicija s koje vrši kritiku kulturalizma i Froma nije explicite definirana pa bi bilo potrebno detaljnije je rasvijetliti i rekonstruirati. Ali, i tu nailazimo na poteškoće u spomenutom Markuzeovom tekstu. Prvu susrećemo u samom naslovu a karakteristična je kako za Markuzeov, tako i za Adornov pristup



istom pitanju, ali jednako tako i za svaku onu poziciju koja neku drugu proglašava revizijom: pretpostavka prava da se nešto proglašuje revizijom je ortodoksija. Želi li Markuze, koji je prije i poslije ove »Kritike...« bio i ostao kritički mislilac par excellence, sebe i svoju poziciju proglasiti ortodoksnom u bilo kom pogledu? I što bi, tada, ortodoksnost imala značiti?

O Markuzeovom stajalištu možemo zaključiti iz njegovih prigovora Fromu o revizionističkom minimiziranju, pa čak i negiranju uloge nagona, što nas upućuje da je jedino stajalište s kojega takva kritika može imati smisla ono suprotno kulturalizmu, dakle svojevrsni instinktivizam. Radikalni zastupnik takve pozicije postaje M. Horkhajmer u svojoj studiji »G. Simmel und die Freudische Philosophie«,¹¹ Filozofskim jezgrom psihoanalize Horkhajmer ovdje smatra biološki materijalizam. Još desetak godina ranije autor bi sličnu konstataciju oštro kritizirao, kao npr. 1936, kada je isticao pogubnost zamjenjivanja povijesnih elemenata pukim biološkim odnosno 1937. kada je inzistirao na tome da su zbivanja s čovjekom nedvojiva od zbivanja u društvu te kako predstavljanje društvenog sistema kao prirodnog mehanizma nije do li vrsta građanske ideologije. Prešućujući — ili možda zaboravljajući — nekadašnje vlastite teze, Horkhajmer ih se odriče da bi se sada okrenuo biološkom materijalizmu — koji nepobitno implicira i determinizam i naturalizam — bez propitivanja njegovih konsekvenci.

Da li je Markuzeu, jednom od barjaktara »kritičke teorije društva«, misliocu čovjeka kao povijesno-revolucionarnog bića, prihvatljiv naturalistički nativizam, biološko-materijalistička likvidacija povijesti? Markuze, na žalost, nije došao do zaključka o postojanju nekog Frojdovog biologizma i nije razmatrao implikacije kasnog Frojdovog organicizma prema kojemu je društveni antagonizam neposredna konsekvencija urođenog, nagonskog, odakle se onda anatagonističko društvo može ne samo razumjeti već i opravdati. Da je to učinio, bilo bi moguće nazrijeti njegov stav prema posljedicama što iz instinktivizma slijede. (1) Ako je čovjek određen nagonski, a nagoni su urođeni, tada sve što čovjek čini nije rezultat njegove odluke i slobodne volje već prirodnih sila u njemu pa ono što se uobičajeno naziva čovjekovim svijetom nije do li samoprerađena priroda. Time se povijest kao glavna odrednica čovjeka rastapa u djelovanje slijepih, nesvje-

¹¹ Navodi prema M. Horkheimer, »Ernst Simmel und die Freudische Philosophie«, u: B. Görlich, *Der Stachel Freud*.

snih prirodnih sila a čovjekovo djelovanje u djelovanje prirodnih mehanizama, što čovjeka svodi na davnašnju mehanicističku viziju *l'homme-machine*. S obzirom na nagonsku strukturu čovjeka, apriorno danu, odatle izvedeni društveni antagonizam biva elementaran. Iz takvog (bio)determinizma eventualnu slobodu moguće je odrediti jedino kao spoznatu nujnost.

Teško da bi tako kruti instinktivizam Markuzeu bio prihvatljiv. Na samom početku *Erosa i civilizacije*, u 'Uvodu', on napominje da njegova namjera nije ispravno ili poboljšano tumačenje frojdovskih pojmova, već iznalaženje njihovih filozofskih i socioloških implikacija. Tako sagledani, nagoni su podložni povijesnoj modifikaciji. Istu ideju on ponavlja u nekoliko navrata, pa i u samom 'Epilogu'. Međutim, (2) ako nagon nije biološki dat i urođen već povijesno modificiran, što u krajnjoj liniji znači povijesno formiran, a povijest u sebi nužno sadrži društveno djelovanje, tada se sama takva koncepcija nagona više ne nalazi na tlu instinktivizma već upravo one orijentacije što je Markuze naziva kulturalističko-revizionističkom. Tezom, naime, o povijesnoj modificiranosti nagona Markuze priznaje, konsekvencije od Froma, da je nagon određen ne samo kulturno tj. društveno već upravo društveno povijesno, što, dalje, znači da čovjek nije pretežno određen nagonima već onim faktorima koji nagone određuju i uvjetuju.

Markuzeova argumentacija u »Kritici...«, objavljivanoj kao 'Epilog' *Erosa i civilizacije*, naizgledno je instinktivistička, što jedino ima smisla kao protuteža revizionističko-kulturalističkom Fromu. No u *Erosu i civilizaciji*, tekstu što prethodi 'Epilogu', Markuze ostaje mnogo dosljedniji svojoj — od samih početaka vlastite teorijske djelatnosti elaboriranoj — povijesnoj poziciji. On tu pokazuje kako je suprotnost između osjetilnosti i racionalnosti ne djelo prirode već ljudskog društva; kroz prikaz transformacije principa stvarnosti u princip izvedbe, koji on prikazuje kao rezultat transformacije društvenih odnosa, on ocrtava promjene u čovjekovoj egzistenciji, čime je još jednom potvrđen presudni utjecaj društva na čovjeka. Tako gledano, instinktivistička orijentacija 'Epiloga' suprotna je društvenom pristupu elaboriranom u *Erosu i civilizaciji* pa je moguće govoriti o unutarnjem hijatusu cjeline *Erosa i civilizacije*. Ako se pak uzme da je i u 'Epilogu' proveden deklarirani povijesni pristup, tada nestaje bitne razlike između Markuzeove i Fromove koncepcije čovjeka. Čak i suprotno, bilo bi moguće reći da u poimanju čovjeka među njima dvojicom ima više sličnosti no



ERICH FROMM ONLINE

razlika pa da je cijeli ovaj spor, o kojemu je ovdje riječ, izgrađen na jednom velikom — nesporazumu.

Markuze i u kasnijim radovima ostaje dosljedan svojoj društveno-povijesnoj analizi čovjeka. U *Čovjeku jedne dimenzije* on razmatra društvene promjene da bi pokazao pogoršanje položaja čovjeka. Zatim, na početku *Eseja o oslobođenju* on upozorava kako je kapitalizam toliko efikasan da zadire i u samu srž čovjekove prirode, a u diskusiji s Normanom Braunom (Brown) o njegovoj knjizi *Love Body* Markuze, koji se u *Erosu i civilizaciji* rado pozivao na tog autora, odbacuje njegove teze o autentičnosti »govora tijela« kao govora puke prirode.

U *Čovjeku jedne dimenzije* a posebno u *Eseju o oslobođenju* Markuze prikazuje prilagođenost ljudi postojećem društvenom poretku a u *Kontrarevoluciji i revoltu* društveno preventivno sprečavanje svake revolucionarnosti odnosno globalne alternative. On se, istina, ne upušta u specificiranje čovjekovog nagonskog aparata kao ni u iznalaženje praga njegove savitljivosti, već prikazuje (društveno-)povijesnu, dakle kulturnu preradu prirodnog u čovjeku. Ako je i dalje zadržano značenje libida u formiranju pojedinca, slijedi da je od *Erosa i civilizacije* na dalje dominantna Markuzeova teza o društveno-povijesnom formiranju libida.

Nije li kod tako viđenog Markuzea u bitnim crtama potpuno izbrisana razlika prema Fromu? nije li on jednako 'kulturalistički revizionist' kao i od nega optuženi revizionist i kulturalist From? Odgovor na to pitanje pružit će nam podsjećanje na Fromov, pretežno iz Frojda izveden, pristup čovjeku.

Za takvo što uputno je slijediti postupak što ga From rabi u *Čovjeku za sebe*, gdje utvrđuje da glavne elemente za humanističku etiku može pružiti poznavanje čovjeka. On kaže: »Ti sistemi (ti. vrijednosni sistemi humanističke misli, G. F.) građeni su na premisi kako je potrebno poznavati prirodu čovjeka da bi se znalo što je za čovjeka dobro, a što loše.«¹² From kasnije precizira da se do prirode čovjeka dolazi empirijskim istraživanjem čovjekove pojavnosti, odakle se vrši teorijska konstrukcija ljudske prirode odnosno idealnih tipova tog modela. No istovremeno, ovom se konstrukcijom dobiva i još nešto: iz cjelokupnog ljudskog iskustva izdvaja se ono opće, svim ljudima zajedničko, a to je »nagon za životom, inherentan svim živim bićima« (Isto, str.

¹² Navedeno prema E. Fromm, *Man for Himself*. Routledge & Kegan Paul, London, 1971, str. 6.

18). I u ranijim i u kasnijim svojim analizama čovjeka From upozorava na njegovu elementarnu opremljenost nagonom života. On priznaje da različite kulture čovjekovom nagonskom aparatu daju razne oblike, ali svaki put iznova ističe nagon za životom kao samu osnovu svekolikog čovjekovog događanja. From, dakle, specificira i konkretizira nagon urođen svakom čovjeku, što Markuze ne čini jer njegova tvrdnja o nagonskoj uvjetovanosti čovjeka ostaje uglavnom paušalna odnosno svedena na čovjekovu nepreciziranu biološku sklonost ugodi. Odatle je moguće zaključiti o obratu: *Fromovo viđenje čovjeka više je instinktivističko od onoga deklariranog instinktiviste Markuzea koji je, na koncu, kulturalističniji od proskribiranog kulturaliste Froma*.¹³

S obzirom na spor neutralnom ali u Fromovu i Markuzeovu misao upućenom promatraču ovakav obrat ne bi smio biti iznenađenje. Od samog početka ove kontroverze bilo je vidljivo da teze svake 'stranke u sporu' sadržajno ne isključuju ideje oponenta. Jednako je jasno da se ni jedan od ovih mislilaca neće odreći svojih dugovremeno razvijanih teza — da, naime, Markuze kao eminentni zastupnik teze o stvaralaštvu, povijesnosti i revolucionarnosti čovjeka ne može odjednom odstupiti od svojih pozicija kao ni to da iz Frojdrovog učenja izrasle Fromove ideje njihov tvorac neće ni olako napustiti i odreći se značaja nagonskog u konstituciji čovjeka. U krajnjoj liniji, od samog početka ovog disputa From je zastupao 'kulturalističko-instinktivističke' a Markuze 'instinktivističko-kulturalističke' ideje. Premda u oštroj uzajamnoj oporbi, ili možda upravo zbog toga, ovaj spor Froma i Markuzea poučan je primjer da se pokaže kako čovjeka — želi li ga se obuhvatiti u cjelini — nije moguće odrediti na razini nekog od ekstrema, iz okrilja bilo kakvog partikulariteta — kako je, dakle, neodrživo stajalište o jednoj isključivoj dimenziji čovjeka.

Oba se oponenta slažu u tome da je čovjek prirodno biće, kao i u tezi da on nije samo to; da je čovjek društveno biće, ali ne samo to; da je čovjek prirodno-društveno biće, biće slobodno-svjesno-predmetne djelatnosti. Tom djelatnošću on mijenja svijet jednako kao i samoga sebe. Odatle gledana, čovjekova priroda ne može biti nešto što apsolutno i bezuvjetno

¹³ Premda ova razmišljanja ukazuju da je From bio manje 'kulturalist' od Markuzea, to ne znači da je opravdano (i uopće opravdivo) paušalno ga proglašavati biologom, naturalistom, instinktivistom, kao što to čini Agneš Heller («Aufklärung und Radikalismus. Kritik der psychologischen Anthropologie Erich Fromms»), u: Adalbert Reif, Hg., *Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk*. Europa Verlag: Wien, 1978.



diktira čovjekov razvoj. Ona se uvijek pojavljuje posredovana društveno-povijesnim realitetom pa možemo reći da je, s jedne strane, ono što nazivamo čovjekovom prirodom projekcija čovjekovih suvremenih znanja i iskustava o samome sebi i — s druge strane — pretpostavljeni potencijal koji se aktualizira prevladavanjem njegove gole datosti — čovjek postaje čovjek tek kada prevlada — posredno ili neposredno — svoju biološki datu prirodu. O tome, da su to znali i Markuze i From, svjedoče teze ove polemike, sagledane u drugačijem svjetlu no što su ih razumjeli njihovi tvorci, kao i cjelina njihova opusa.



SHVAĆANJE SLOBODE

U ovom radu pokušat ću analizirati neke aspekte Fromove dobro poznate teze o *bjeckstvu od slobode*. Da bi obranio ovu tezu From je uveo distinkciju između dva značenja pojma slobode: *sloboda od* i *sloboda za*. Koja je teorijska podloga ovog razlikovanja?

Po Fromovu shvaćanju društvena historija počinje čovjekovim izlaženjem iz jedinstva s prirodom. Osnovna karakteristika prirodnog života je ponašanje po instinktu. Tako je na primjer životinja, postavljena u bilo koju situaciju, u svojim reakcijama potpuno determinirana svojim biološkim ustrojstvom. Čovjek, naprotiv, posjeduje svijest koja mu omogućuje opredjeljenje između različitih alternativa. Tek s razvojem svijesti omogućeno mu je prekidanje 'primarnih spona' i ponašanje u suprotnosti s instinktima. To je za Froma ujedno i prvi vid ostvarenja *slobode od*. *Sloboda od* zapravo označava uklanjanje nekih prepreka koje stoje na putu realizacije čovjekovih htijenja. *Sloboda od*, tj. uklanjanje tih prepreka, je preduvjet za provođenje u djelo onog što je čovjek svjesno izabrao. Upravo to ostvarivanje vlastitih htijenja je *sloboda za*.

Na početku ljudske povijesti, dakle, čovjekovo samostalno odlučivanje suprotstavljeno je instinktima koji ga sputavaju i navode na prirodni automatizam. Međutim, ono što je bitno za Fromovu teoriju je to da prepreke (spone) postoje i na drugim stupnjevima razvoja društva i čovjeka, samo u nešto drugačijem obliku. Njihovo pojavljivanje je rezultat univerzalnog fenomena koji From naziva 'bijeg od slobode'. Oslobađanje od spona koje su dugo vremena sputavale čovjeka dovode ga nužno u ambivalentnu situaciju. S jedne strane, jača uloga njegove ličnosti, svijesti o vlastitom položaju i vlastitim htijenjima; na taj način se povećava udio samog čovjeka u oblikovanju vlastitog života koji je prije bio više izvanjski determiniran. No to, kako ga From naziva, 'jača-



nje ličnog ja' spojeno je s jednim drugim procesom koji se odvija u suprotnom pravcu. Suočen s teretom vlastite odgovornosti i samostalnog odlučivanja, čovjek postaje zaplašen zbog svoje izdvojenosti i eventualnog pogrešnog izbora. Ta nova situacija, koja je do tada bila čovjeku potpuno strana, rada u njemu osjećanje usamljenosti, izoliranosti i intenzivne želje da se vrati u prethodno bezbrižno stanje u kojem nije bilo neizvjesnosti. No kako je on u svojoj evoluciji bespovratno prošao taj stupanj, jedino je moguće da pronade neke druge oblike vezanosti i podređenosti koji će nadomjestiti one izgubljene. U tome se, dakle, i sastoji bijeg od slobode. Prekidanje jednih spona rada nove. Rastrgan između novostvorene mogućnosti da sam odlučuje i bira u svom životu i nelagodnosti te situacije na koju nije navikao, čovjek često završava ponovo u položaju ovisnosti bježeći od slobode kojoj nije dorastao. Tako primarne spone (instinkte) zamjenjuje raznim drugim vrstama ovisnosti i podređenosti, kao što su na primjer pripadnost plemenu, usklađivanje s tradicionalnim, općeprihvaćenim normama ponašanja, odnos poslušnosti prema autoritetu, prepuštanje vlastite sudbine nekim nadzemaljskim silama koje su predmet obožavanja itd. Prema tome pojavljivanje *slobode za* stvara iznova neslobodu uvodeći nove i suptilnije vidove podložnosti i negacije pojedinca.

Sloboda za je za Froma još nikada ostvareni ideal, situacija u kojoj čovjek ne bi uopće izbjegavao priliku da odlučuje i živi po svojim vlastitim htijenjima i prosuđivanjima. Za razliku od *slobode od* koja je negativna, *sloboda za* kao pozitivna sloboda »sastoji se u spontanoj aktivnosti cjelokupne, integrirane ličnosti«¹ (str. 229).

Vidjeli smo, dakle, da se čitavo Fromovo shvaćanje slobode kreće oko temeljnog razlikovanja između *slobode od* i *slobode za*. Tu se može postaviti pitanje da li je riječ doista o dvije vrste slobode koje je From otkrio ili su u pitanju fenomeni koji nisu novi i koji se mogu prepoznati ako se opišu malo opširnije običnim riječima i bez uvođenja nekih novih termina. Čini se da je ipak riječ o ovom drugom. *Sloboda od* ili negativna sloboda mogla bi se kolokvijalno najbliže opisati kao postojanje objektivnih *vanjskih* uvjeta da čovjek postupa u skladu sa svojim namjerama. *Sloboda za* ili pozitivna sloboda označavala bi prisutnost subjektivnih uvjeta da čovjek ostvari svoja htijenja, ono što bi se otprilike moglo nazvati jačinom

¹ Fromm, E: *Bekstvo od slobode*, Nolit, Beograd, 1969. (strane označene u tekstu u zagradama)

volje, snagom ličnog ja. Tako bi čovjek u zatvoru ili u lancima bio lišen *slobode od* buduću da za njega postoje vanjske spone koje uopće onemogućuju da se postavi pitanje ostvarivanja njegovih želja. Nije ispunjen nužni vanjski preduvjet da bi se njegove namjere ispoljile i da bi došlo do toga da ih on pokuša realizovati. Tek kada se te vanjske spone uklone, njegova volja može stupiti u borbu sa stvarnošću i tek tada ovisi od njega samoga koliko će uspjeti postići ono što želi. Čovjek koji nema direktnih vanjskih prepreka u svom odlučivanju je *slobodan od*. Da li će on biti i *slobodan za*, tj. da li će pokušati realizirati svoje namjere, ovisi sada samo o njemu, da li će imati dovoljno samopouzdanja, hrabrosti itd. Postoje dakle dva preduvjeta da bi čovjek djelovao po svojoj volji, tj. slobodno. Prvo, ne smije biti vanjskih prepreka koje bi apriorno onemogućile manifestiranje njegove volje (*sloboda od*), i drugo, on po svojim odlikama ličnosti mora biti dovoljno jak da ustraje u svojim namjerama i da prevlada strah i nesigurnost koji se uvijek javljaju u stvarnim situacijama gdje se odlučuje o nečem bitnom (*sloboda za*). U prvom slučaju riječ je o objektivnom stanju stvari (odsustvo vanjskih prepreka za djelovanje) a u drugom o subjektivnom faktoru (odsustvo unutrašnjih prepreka za djelovanje — volja je jača od unutrašnjih sila koje joj se suprotstavljaju kao što su strah, potcjenjivanje vlastitih mogućnosti, nesigurnost, pomisao na neuspjeh itd.) Zato je i prirodno što se čovjek može kriviti ili smatrati odgovornim za svoje postupke samo ako je ostvaren prvi negativni preduvjet (*sloboda od*), tj. ako nema vanjskih prepreka njegovom djelovanju. Jer tek se tada može reći da je on kriv zato što je nešto napravio, ili, drugim riječima, da su njegove unutrašnje odlike ličnosti zatajile i da se nisu pokazale u skladu s očekivanjima. Ako je netko prisiljen nešto napraviti i ako su vanjske odlike situacije potpuno determinirale njegovo ponašanje, nitko na osnovu toga neće moći loše suditi o njegovoj ličnosti. Ona naprosto nije imala šanse da se pokaže.

Što bi onda prema svemu prethodno rečenom bio bijeg od slobode? U Fromovoj terminologiji to je situacija kada je ostvarena *sloboda od* ali se nije postigla *sloboda za*. Bez Fromovih termina bijeg od slobode bi označavao situaciju u kojoj su uklonjene vanjske prepreke za ostvarenje čovjekovih htijenja ali su njihovo ostvarenje spriječile neke unutrašnje, subjektivne smetnje. Drugim riječima samo je jača volja nedostajala za ispunjenje namjera. Fromova je teza, dakle, da je univerzalni psihološki fenomen to da uklanjanje



ERICH FROMM

postojećih vanjskih prepreka zatiče čovjeka subjektivno nesprenim da iskoristi mogućnosti koje su mu pružene. U vezi s ovako formuliranom teorijom o bijegu od slobode nameću se dva bitna pitanja.

1. Kada čovjek ne ostvari ono za čime teži, može li se doista uvijek povući oštra razlika između vanjskih i unutrašnjih smetnji tako da se kao uzrok navedu jedne ili druge? Je li stvarno u svim slučajevima precizno određeno mjesto gdje se može reći da je ostvarena sloboda od i gdje se radi neizvjesnost o ostvarivanju slobode za? Je li doista uvijek sasvim jasno gdje su uklonjene vanjske prepreke i gdje se postavlja pitanje ocjene uloge subjektivnog faktora? Čini se ipak da je većina situacija u tom pogledu mnogo suptilnija i da se ne može lako podvesti pod jednostavnu Fromovu shemu. Postoji mnoštvo slučajeva u kojima se ne može očekivati suglasnost u ocjeni da li je nečije djelovanje čisti rezultat vanjske prisile ili je prisutan i udio subjektive vlastite volje i izbora. Različita stanovišta o tom pitanju očitovat će se najbolje u tome da li će se dotični čovjek smatrati odgovornim za svoj čin ili ne. Tako npr. ako čovjek koji je ucijenjen životom vlastitog djeteta oda neku važnu državnu tajnu, ljudi će se vjerojatno podijeliti u mišljenju da li ga za to treba kriviti, odnosno, da li ga treba smatrati odgovornim. Zapravo oni se neće slagati da li je njegov čin bio rezultat vanjske prisile ili je ipak na kraju bio čin njegovog vlastitog svjesnog izbora. Štoviše, budući da su u tom slučaju relevantne činjenice za sve iste, ljudi će se u svojoj ocjeni razlikovati najviše na osnovu svog etičkog stanovišta. Tako će oni koji ljubav prema djetetu stavljaju iznad patriotizma argumentirati da je čovjek bio prisiljen, da zapravo nije imao izbora i da bi svako na njegovom mjestu postupao na isti način (ili točnije rečeno, da bi trebalo postupati na isti način). Drugi, da ime, »patrioti«, zastupat će gledište da je čovjek morao žrtvovati dijete i da ga treba smatrati odgovornim jer je pokazao slabost u situaciji kada je po svemu mogao i morao učiniti drukčije. Na osnovu toga se vidi da se ne može jednostavno povući razlika između dviju situacija čije je distingviranje za Froma kardinalna točka: situacije kada nije ostvarena sloboda od i situacije kada je ona ostvarena ali je zakazala sloboda za. U mnogim slučajevima sporno je pitanje da li nečije djelovanje treba pripisivati vanjskim prisilama ili svjesnom izboru a vidjeli smo da odgovor na to pitanje čak ovisi i o etičkim stavovima onoga koji to prosuđuje. Budući da Fromovo razlikovanje dviju sloboda nije tako plauzi-

bilno kao što možda izgleda na prvi pogled, time i sama teorija o bijegu od slobode gubi dosta od svoje početne uvjerljivosti.

2. S druge strane problematičan je i traži razjašnjenje Fromov ideal, ta još nikada potpuno ostvarena sloboda za. On je definira, kao što sam prije navela, kao »spontanu aktivnost cjelokupne integrirane ličnosti«. Naglasak je na izrazu »spontano« koji se stalno pojavljuje u Fromovim razmišljanjima o slobodi. Tako on kaže da »spontana aktivnost rješava problem slobode« (1/ str. 231). Ali, na jednoj stranici ranije on tvrdi: »Spontana aktivnost je slobodna aktivnost ličnog ja« (1/ str. 230). Mora se priznati da takva kružna definiranja ne doprinose mnogo jasnoći. Međutim i pored tih neodlučnosti čini se po svemu da From ipak hoće definirati slobodu pomoću spontanosti a ne obratno. Dakle, što je onda spontano djelovanje? To je djelovanje u skladu s vlastitom voljom, željama, namjerama i izgleda kao sasvim uobičajeno shvaćanje slobode i spontanosti, ali je zapravo vrlo daleko od toga. Naime, From zastupa prilično čudno stanovište da čovjek sam zapravo ne zna koje su njegove vlastite želje. Čovjek »bi bio slobodan da postupa prema vlastitoj volji kada bi znao šta želi, misli i osjeća. Ali on to ne zna« (1/ str. 227). Po tom shvaćanju ono što čovjek »želi« u običnom smislu te riječi, ono što nastoji postići i ostvariti, nisu zapravo njegove želje. Njemu se samo čini da to želi dok, u stvari, želi nešto sasvim drugo čega uopće nije svjestan i što stvarno nikada nije bilo predmet njegovih nastojanja. Nešto jasnije izraženu sličnu tvrdnju nalazimo i na drugom mjestu: »Za posljednjih četiri stotine godina čovjek je mnogo učinio za sebe, za svoje vlastite ciljeve. Pa ipak, mnogi ciljevi nisu bili njegovi, iako se njemu činilo da jesu, ako pod njim ne razumijemo radnika, 'manufakturistu' već konkretno ljudsko biće, sa svim njegovim emocionalnim, intelektualnim i čulnim mogućnostima« (1/ str. 110).

Čini se pretjeranim tvrditi da ljudi zapravo ne žele ono oko čega se trude i k čemu su upravljene sve njihove akcije. Nema nikakve sumnje da oni to žele i tvrditi suprotno značilo bi upotrebljavati riječi na dosta čudan način. Drugo je pitanje, i to je možda ono što From zapravo hoće reći, da li je dobro i pametno za njih da žele to što žele. No to je naravno sasvim drugi problem koji se ne može riješiti jednostavnim utvrđivanjem ljudskih želja. To je doista vrlo komplicirano i zamršeno pitanje od izvanredne životne važnosti koje obično rješava svaki čovjek za sebe.



FROMM, Erich

Fromova tvrdnja da svi ljudi zaista žele živjeti produktivno, iako oni sami to ne znaju, ima slijedeću direktnu poslijedicu: čovjek je slobodan *ne* kada radi ono što želi, nego kada radi ono što From želi da on radi. U tom slučaju sloboda više nije u tome da čovjek postupi prema vlastitoj volji već prema volji nekog drugog.

Treba priznati da ovakav stav krije u sebi veliku opasnost od autoritarizma. Jer ako netko smatra da poznaje želje i interese ljudi bolje od njih samih on u tome nalazi opravdanje da ih nadzire i da im nameće »istinite« životne ciljeve.



FROMOV ODNOS PREMA FROJDU

S pitanjem o psihoanalizi i marksizmu suočio sam se prvi put ozbiljnije pre više od tri decenije, još za života Sigmunda Frojda, kad je trebalo da napišem predgovor za prevod njegove *Psihopatologije svakodnevnog života*. Razume se da sam tom prilikom pročitao i kod nas dotle objavljenu, ne veliku, ali nipošto beznačajnu literaturu o tom predmetu. U njoj se naročito isticao članak Koče Popovića u časopisu *Danas*, napisan, godine 1934, povodom tada izišlog prevoda brošure Vilhelma Rajha *Dijalektički materijalizam i psihoanaliza*.

Ljudi koji pamte ono vreme znaju koliko se toga iz osnova promenilo za te tri i po decenije, i u Beogradu, čije se stanovništvo gotovo učetrostručilo, i u našoj zemlji, koja je od kraljevine pod monarhističkom diktaturom postala socijalistička federativna republika, i u svetu, koji je, posle još jednog svetskog rata, sad u početku četvrte decenije razdoblja za koje ne možemo biti sigurni da ga budući istoričari neće nazvati periodom između drugog i trećeg svetskog rata.

No, uprkos tako krupnim promenama, za te tri i po decenije, u nekim oblastima, i upravo u rešavanju našeg problema, kao da nismo nimalo odmakli. U članku Koče Popovića ima niz izvanrednih konstatacija koje su danas isto tako aktuelne kao i onda. Pre svega konstatacija da je »za rešenje tog problema potrebno jedno poznavanje i marksizma i psihoanalize kojim, osobito kod nas, jedva da iko raspolaze«. Nema sumnje da danas imamo boljih i znalaca marksizma i stručnjaka za psihoanalizu, ali ljudi koji bi bili jednako pečeni i marksisti i psihoanalitičari — ne verujem.

U vreme pisanja mog predgovora *Psihopatologiji*, u kojem sam morao raspravljati i o odnosu psihoanalize prema ideologijama, upravo je kod nas bio objavljen i prevod knjige *Frojdzizam* od I. Vološinova, u kojoj je psiho-

* Do sada neobjavljen tekst Huga Klajna, nađen u njegovoj zaostavštini.



analiza proglašena potpuno neprihvatljivom za marksiste, izdankom »građanske ideologije u raspadanju«. Stav Vološinova, pet godina posle članka Koče Popovića, bio je mnogo jednostraniji i nepovoljniji za psihoanalizu a u poređenju s onim člankom očevidan nazadak.

Moj drugi susret s istim problemom bio je odmah posle rata, 1945, kad svoju studiju o ratnim neurozama naših boraca nisam mogao objaviti jer je smatrana »frojdističkom« i stoga suprotnom našoj ideologiji. Ta studija, koja takođe nije mogla da mimoide pitanje psihoanalize i marksizma, izišla je tek deset godina kasnije, 1955. U oba slučaja se smatralo da se Frojdovo učenje ne može izmiriti s Marksovim.

Međutim, ako se pod psihoanalizom podrazumeva srž i suština onog što je Frojd tako nazvao, dakle ne pretpostavke koje je, kao onu o ubistvu praoca, ili o nagonu smrti, ili o telepatiji, i on sam smatrao nepotvrđenim hipotezama i špekulacijama — ako psihoanalizom smatramo metod slobodnog asociiranja, tim metodom otkrivene sadržaje nesvesnog duševnog života i na njima zasnovane psihološke teorije, onda ne vidim zašto čovek ne bi mogao biti pristalica i marksizma i psihoanalize. Tu ništa ne menja činjenica da Marks nije mogao biti psihoanalitičar (umro je kad psihoanaliza još nije postojala) ni Frojd marksista — jer je bio građanski liberal, s nekim klasnim predrasudama, što ga ipak nije sprečavalo da sagleda stvari koje do njega niko nije uočio.

Među ljudima kojima se ne može odreći poznavanje ni marksizma ni psihoanalize, težinom svojih zamerki kako Frojdom političkim naklonostima tako i njegovom učenju i njegovoj ličnosti ističe se Erich From (Erich Fromm). Po njemu (u *Sigmund Freud's Mission*, London, 1959) psihoanaliza se »od napredne i hrabre ideje pretvorila u bezbedno vjeruju onih zaplašanih i izoliranih članova buržoazije koji nisu našli utočište u konvencionalnijim verskim i društvenim pokretima tog vremena«. Frojdov *homo sexualis* opravdava kapitalizam, jer ovaj zadovoljava nagone koji su bitan sastavni deo čovekove ličnosti. A što se Frojdove ličnosti tiče, nju, po Fromu, karakteriše nedostatak emocionalne topline.

Mislim da je From u pravu kad kaže da je Ernest Džouns (E. Jones) u Frojdovoj biografiji njegov lik idealizovao; ali sam isto tako uveren da je From, ne znam zašto, taj lik umanjio i ocrnio. Dok Džouns jednostrano ističe Frojdovo samopouzdanje, njegovu samostalnost, njegovu izuzetnu sposobnost da sa svo-

jim mišljenjem bude sam, okružen mnoštvom protivnika, dotle From ukazuje na njegovu dugotrajnu i intenzivnu nesigurnost, njegovo nepodnošenje izolovanosti, njegovo veoma izraženo osećanje zavisnosti (od Brojera, Flisa, Junga, od svojih »čarobnih pomagača«, kako takva lica naziva From).

Nije mi poznato koliko je From bio u ličnom dodiru sa Frojdom (koliko znam, psihoanalizu je studirao u Minhenu i Berlinu) ni da li o njegovom karakteru sudi više po tome ili po onome što se inače zna o Frojdom postupcima. Ali nikako ne mogu da se složim s njegovim tvrdnjem da je Frojdu nedostajala emocionalna toplina. To da je Frojd umeo i te kako da se zagreje za druge i da ih veže za sebe, to nedvosmisleno potvrđuju podaci o njegovim odnosima prema licima koja su mu ostala odana do svoje smrti, kao njegov bivši učitelj hebrejskog Hameršlag, ili do njegove smrti, kao njegova supruga Marta, njegova kći Ana, njegov biograf Džouns, pa i prema inima s kojima se na kraju zavadio, ali je pre toga godinama živio s njima u ljubavi i prijateljstvu, kao sa Brojerom, Flisom ili Jungom.

Nemam naviku da govorim o svojim ličnim kontaktima sa Frojdom, ali ovoga puta mislim da treba i o tome nešto da kažem. Moj prvi susret s njim bio je u Beču, kad sam ja bio devetnaestogodišnji medicinar u drugoj godini studija a on naučnik svetskoga glasa u pedeset i sedmoj. Već sam posećivao kurs iz psihoanalize kod doktora Viktora Tauska, koji je bio poreklom iz naših krajeva, pa sam hteo da slušam i predavanja samog velikog učitelja. Kako je to bilo dopušteno samo onima koje je on lično upoznao, porazgovarao s njima, ocenio njihove motive i dao im svoju posetnicu sa potpisom, morao sam otići u njegov stan, u Berggase 19, i tamo se podvrći jednoj vrsti prijemnog ispita. Tom prilikom je on, naravno, više saznao o meni nego ja o njemu. Zatim sam ga sretao na predavanjima, na kojima se okupljalo najviše tridesetak slušalaca raznih uzrasta. Međutim ubrzo posle toga je počeo prvi svetski rat, koji me je za tri godine udaljio iz Beča; a kad sam se, 1918. godine, vratio, trebalo je polagati zaostale ispite i što pre se vratiti u rodni grad gde se nije gladovalo kao u Beču. No kad mi je, kasnije, kao svršenom lekaru, bila potrebna *Lehranalyse*, ona psihoanaliza kroz koju mora da prođe svako ko sam želi da analizira druge, nisam otišao onom frojdovcu za koga mi je, već ranije, preporuku dao sam Frojd. Odlučio sam da tu analizu vršim kod profesora dr Paula Šildera, koji je bio objavio i jednu knjigu o psihijatriji sa gledišta psihoanalize.



ERICH FROMM

Učinio sam to zato, između ostalog, što sam, rešen da ostanem kao lekar u Beogradu, znao da tu neću moći da se bavim samo psihoanalizom. Ali glavni razlog je bio taj što sam, diskutujući u Beču i sa pristalicama Frojdrovih disidenata Adlera i Štekla (čije me zamerke Frojdrovom učenju nisu ubedile) stekao uverenje da ću čoveku koji je, kao profesor Šilder, dobro znao sve te razne pravce, a nije bio ortodoksan sledbenik ni jednog, bez ustručavanja moći iznositi sopstvene sumnje i neslaganja s izvesnim postavkama psihoanalize, pa tako sačuvati i neku svoju nezavisnost u odnosu na zavadne doktrine.

Danas više nisam sasvim siguran da onda nisam pogrešio; ali pouzdano znam da moj sud o Frojdu i psihoanalizi nije bio lišen kritičnosti. Mada se odnos studenta, provincijalca, pa i mladog lekara mogao lako razviti u idolopoklonstvo da je sam Frojd tome bio naklonjen, taj odnos je bio i ostao pre hiperkritičan nego nekritičan. I zato mi se može verovati kada tvrdim da je Sigmund Frojd bio čovek uzdržane, ali nikakao ne sputane, a pogotovo ne oskudne emocionalnosti.

Možda je From u odnosu na Frojda bio u sličnoj situaciji. Međutim, i njegovu kvazi-marksističku konstataciju o psihoanalizi kao utočištu za buržuje koji takvo utočište nisu našli u drugim verskim i društvenim pokretima smatram površnom, jednostranom i netačnom

Uzmimo, radi ilustracije, slučaj Frojdrovog vršnjaka Bernarda Šoa, jer je u tom pogledu izuzetno izražajan. Znamo da je Šo sebe nazivao i ateistom i marksistom (bio je među prvima u Engleskoj koji su proučavali *Kapital* kad on još nije bio preveden na engleski), ali je istupio iz Haindmenove (Harry Mayera Hynđman) Demokratske (kasnije Socijaldemokratske) federacije kad je osnovano Društvo fabijevaca, zato što su u ovom bili okupljeni intelektualci njegove, građanske klase, pobunjeni sinovi buržoazije, i što je Šo njih smatrao pravim marksistima, a manuelne radnike u Demokratskoj federaciji pseudomarksistima koji teže da postanu buržuji. Taj »pravi marksista« Šo od Marksovog učenja nije prihvatio samo njegovu srž: revoluciju i radničku klasu kao njenog nosioca.

Evo, dakle takvog člana buržoazije koji nije mogao naći utočište u konvencionalnijim religioznim i društvenim pokretima, evo čoveka koji bi, po Fromu, morao biti fanatičan frojdrovac. A bio je njegov najzagriženiji protivnik. Šo nije mogao da shvati kako se tako ne-

delikatan slepac kao Frojd uopšte mogao pojaviti među ljudima, pa uz to još postati čuven i slavan.

Šoov slučaj pokazuje da će i tako pronicljiv izobličitelj licemernog građanskog (viktorijanskog) morala kakav je bio Šo bezbedno utočište potražiti pre u obzirima pristojnosti koji potiču upravo iz građanskog seksualnog morala nego u psihoanalizi, koja takve kad joj smetaju, bezobzirno ruši. A Šoov primer nije usamljen. Iz sličnih razloga je i prvi »čarobni pomagač« Frojdrov najznačajniji preteča u pronalaženju psihoanalitičkog metoda Jozef Brojer u strahu pobegao, najpre od svog otkrića, vezanog za oćaravajuću mladu pacijentkinju nazvanu Ana O. Od nje je Brojer pobegao jer je njena privlačnost ugrožavala ne samo njegov srećni brak nego i veliki ugled koji je Brojer kao jedan od najtraženijih bečkih privatnih lekara uživao u građanstvu. A kasnije (1895) je prestala i njegova dalja saradnja sa Frojdom. U stvari, glavni razlog Frojdrovog raskidanja sa svojim bivšim učenicima i bliskim saradnicima, od Brojera do Junga, bio je taj njihov obzir na građanski seksualni moral.

Protivno Šou i Brojeru, Frojd je svih takvih obzira, svih sličnih veza i obaveza ili bio lišen ili je uspeo da ih se oslobodi. Najčudnije u Fromovoj slici Sigmunda Frojda je to što je prevideo da je ona tako izražena, i od Froma tačno uočena, zavisnost Frojdrova od pojedinaca s kojima je na kraju uvek raskidao — samo naličje njegovog *bekstva od vezanosti*, njegova velika potreba za nezavisnošću, za osamostaljenjem. Ta potreba je daleko nadmašivala njegovu zavisnost. U stvari, Frojd je kidao vezu s prijateljem čim bi osetio da njegova podrška može da ugrozi njegovu slobodu i samostalnost, a ne, kao što tvrdi From, zato što je Frojd bio egocentričan, čovek koji očekuje da ga drugi slede, da mu budu na službi i da svoju nezavisnost i intelektualnu slobodu žrtvuju njemu.

Meni je teško da zamislim nepravičniji sud o Frojdrovom odnosu prema intelektualnoj slobodi, svojoj i tuđoj, nego što je ovaj Fromov. Ako je Frojd bio netolerantan prema nečijem mišljenju, onda to nikad nije bilo zbog lične povrednosti: takav čovek nikad ne bi mogao ni naučiti, a kamoli pronaći psihoanalizu. Ako svojim učenicima, Adleru, Jungu (a njihovim putem su pošli i kulturalisti, i From) nikad nije opraštao deseksualizaciju Edipovog kompleksa (po Fromu seksualna privlačnost u tom kompleksu, koju on ne poriče, nije bitna: bitno je da roditeljski autoritet sputava eks-



ERIC FROMM ONLINE

panzivnost i spontanost deteta), onda je to bilo zato što je bio uveren da takvo mišljenje psihoanalitičara navodi na odustajanje od neophodnog savladavanja otpora. Zar sasvim sličnu netrpeljivost prema ideološkim zastrašnjavačima ne nalazimo i u Marksa? Zar isto tako netolerantan nije bio i Lenjin: prema narodnjacima, Plehanovu, Kauckom pa i prema Staljinu?

Da nije bio netrpeljiv prema svemu što bi ga moglo skrenuti s puta kojim je pošao, Frojd nikad ne bi mogao da izgradi metod slobodnog asociiranja i da se koristi njegovim rezultatima. Tim metodom se otkrivaju nevidljive povezanosti, nevidljive jer su potisnute iz svesti, pa ih zato ne može ni otkriti neko ko nije sam oslobođen svih onih veza i obaveza, moralnih, religijskih, nacionalističkih i tome slično, koje ih i drže potisnute u dubinama nesvesnog.

From je tačno zapazio da među Frojdivim sledbenicima koji su ostali verni svom učitelju nije bilo »ni socijalista, ni cionista, ni katolika, ni ortodoksnih Jevreja«. Svi oni (na primer članovi njegovog tajnog Komiteta), ali i onaj širi krug Frojdu odanih psihoanalitičara, bili su buržoaski intelektualci »bez ikakvih verskih, političkih, filozofskih interesa ili vezanosti« *Freud's Mission*, strana 105). Logično bi bilo, prema tome, zaključiti da ono što je te ljude povezivalo u jednu zajednicu — ako to pošto-poto hoćemo da nazovemo religijom, jer osnovno značenje te reči i jeste veza i obaveza — može da bude samo »religija nevezanosti«, neverovanje u bilo kakvu dogmu, religioznu, filozofsku, političku, svedjedno. Zahvaljujući toj »religiji nevezanosti«, materijalne i duhovne, porodične i društvene, svakojake, Frojd je mogao da »slobodoumno«, kao »slobodan mislilac« u najosnovnijem značenju tih reči, otkrije ono što drugi nisu ni hteli, ni smeli, ni umeli da sagledaju. Ne znam da li bi neko, i ko, od Frojdu bliskih i vernih mogao, da nije bilo Frojda, sam pronaći metod slobodnog asociiranja i posle svoje autoanalize stvoriti psihoanalizu. Adler, Stekl, Jung — zacemente.

Međutim, tu nevezanost i slobodu, to protivljenje dogmama i dogmatičarima From ne vidi. Mesto toga, on zaključuje da »ogromnu ulogu dogme u ortodoksnoj psihoanalizi gotovo i ne treba dokazivati«. Ipak ju je dokazivao — ali je nije dokazao. Nalazio je psihoanalitičku dogmu u »progresivnom osvajanju lida«, u pobedi razuma nad strašću, tvrdio da je to »religiozno-etički cilj«, da je Frojd hteo da bude reformator te stvorio pokret s religioznim

obeležjem, pokret u čijem središtu je bila jedna dogma i idealizacija vođe.

Mada sam veli da je »najupadljivija i verovatno najjača emocionalna snaga u Frojdu bila njegova strast za istinom«, From ne vidi vezu između te strasti i psihoanalize i potpuno je slep za Frojdiv antidogmatizam, koji iz te strasti prirodno proističe. Autor *Bekstva od slobode*, koji s pravom razlikuje dve vrste slobode, negativnu i pozitivnu, »slobodu od« nečega i »slobodu za« nešto, radi nečega, ne vidi koliko se Frojd upinjao da bude »slobodan od« kakve bilo dogme — radi istine koju čim ju je naslutio i nazreo, ni po koju cenu nije hteo da izneveri.

Mogao bi me, na kraju, neko upitati: ako psihoanaliza teži za istinom i ako je srž njenog učenja istinita, otkud onda toliko nepoverenje marksista prema njoj? Zašto, na primer, 1955. godine, kad je moja studija o ratnoj neurozi jugoslovenskih boraca kod nas bila štampana, drugo izdanje Velike sovjetske enciklopedije (kasnija izdanja verovatno isto tako) još uvek tvrdi da je »reakcionarni karakter psihoanalize očevidan«? Zašto slično sudi čak i poznati progresivni sociolog i psiholog Erich From?

Jedan od razloga je u tome što živimo u jednom nemirnom i podeljenom svetu. Već pre početka, a i posle zavisetka drugog svetskog rata marksisti su bili u ratnom stanju, borili se kod nas pre rata sa starim režimom, a posle s protivnicima novog, i u toj borbi stajno *apelovali na svest i ovdnost*; već to je moralo izazvati *nepoverenje* prema nauci koja se bavi nesvesnim i prema njenim sledbenicima koji *svesne misli, namere, odluke stajno dovođe u pitanje*.

Tom razlogu se pridružuje i okolnost da je buržoazija u nizu slučajeva uspeela da iskorišti psihoanalizu, tako da tu nije bio sasvim neopravdan prigovor: psihoanaliza hoće revoluciju da zameni psihoanalitičkom kurom. Međutim, takvi slučajevi, u kojima bi se neki povodljivi buržoaski pobunjenik namerno na reakcionarnog analitičara pa bi ga ovaj uverio da je njegov Edipov kompleks jedini uzrok i njegovoj »revolucionarnosti« te on sada treba i može da se, usvajajući princip realnosti, pomiri s postojećim poretkom — takvi slučajevi predstavljaju zloupotrebu psihoanalize. Jer psihoanalizi je cilj emancipacija ličnosti, a ne njena domestikacija. Zadatak psihoanalitičke kure nije da analizant prihvati okolnosti protiv kojih se njegova priroda s pravom bunni, nego da on postane slobodan i samostalan.



FROMM ONLINE

Kako je i neiskrivljenom marksizmu neophodna sloboda od svega što bi ga sprečavalo da sagleda istinu i da postupa u skladu s njom; kako i marksizam, slično psihoanalizi, teži za dezalijenacijom, za neometanim razvojem integralne ličnosti čoveče, to se može očekivati da će u doglednoj budućnosti iščeznuti nepoverenje između marksista i psihoanalitičara, da će marksistima ispravno primenjena psihoanaliza, na primer svojim istraživanjem iracionalnih faktora u formiranju, pa i deformacijama, socijalne svesti, klasne i besklasne, biti od isto tolike koristi koliko i psihoanalitičarima neiskrivljeni marksizam svojim određivanjem i stvaranjem socijalnih uslova za obrazovanje razotudenog, intelektualno i emocionalno slobodnog, celovitog čoveka.



RAZVOJ ANALITIČKE SOCIJALNE PSIHOLOGIJE ERIHA FROMA*

Većini čitalaca, koji Froma poznaju samo iz *Umeća ljubavi (Kunst des Liebens)* (1956) ili *Imati ili biti (Haben oder Sein)* »pravi« From je nepoznat. From, bez sumnje, ima najveći značaj kao pronalazač samostalne socijalne psihologije, iako je ovaj »pronalazak« iz tridesetih godina do danas jedva prihvaćen. Savremena socijalna psihologija razumeva sebe ili čisto sociološki ili je — kao socijalna psihologija — neanalitička, a to, uglavnom, znači da je bihevioristički orijentisana. Ali, manji broj psihoanalitičkih socijalnih psihologija obavezuje Frojdova teorija libida i one ispituju psihičke datosti društvenih veličina postupkom analogije, koji se orijentiše na sudbinu libida pojedinca.

Da bi se bolje moglo razumeti Fromovo osobno stanovište, mora se osvrnuti na njegovu disertaciju iz 1922. godine: *Jevrejski zakon — Prilog sociologiji dijaspore jevrejstva*. Šta ga je tada interesovalo u vezi sa dijasporom jevrejstva? Dijaspore jevrejstva kao sociološka veličina bila je karakteristična po tome što je ono — uprkos gubitku države, teritorije i sopstvenog jezika — nastavilo da postoji kao jedinstvena i trajna grupa povezana krvlju i sudbinom. »Društvena vezivna materija«, kako je From kasnije rekao — bila je prožetost jevrejskog »društvenog tela« jevrejskim zako-

* Prilog posebno pisan za ovaj broj časopisa.



nom. Tako je jevrejstvo nastavilo da živi usred drugih naroda, stojeći unutar, a ipak izvan njihovog sveta (1922a, S. 10). From postojanje ove ograničene, specifično jevrejske životne prakse izražava jezikom njegovog mentora Alfreda Vebera (Alfred Weber): *Rasuto jevrejstvo kao takvo, iako se uvek nalazilo unutar civilizacijskog procesa naroda domaćina, razvilo je u svom društvenom i kulturnom kosmosu sopstveni život i sopstvenu zakonitost, koja je garantovala njegovo dalje postojanje kao jedinstvenog povesnog tela.* (1922a, S. 11) Jevrejskom zakonu pri tom pripada funkcija »duše« jevrejskog povesnog tela. Na pitanju o njegovom izlaganju i njegovoj praksi odlučuje se dalji opstanak jevrejstva kao izolovanog povesnog tela sa specifičnom životnom praksom. Već polazište ovog sociološkog postavljanja pitanja upućuje na Fromov »konzervativni« postupak i na uticaj njegovog učitelja talmuda Rabinkova (Rabinkow). Ono isto tako upućuje na kasnije socijalno-psihološko tretiranje tog pitanja. Jevrejski zakon, duša jevrejskog povesnog tela, nije shvaćen pre svega kao pisani zakon i kao institucija relativno nezavisna od konkretne životne prakse, već kao življeni etos, koji određuje konkretnu životnu praksu, tako da svoju funkciju duše specifičnog jevrejskog povesnog tela može da ispuni samo kada postoji optimalno prilagodavanje (postignuto tumačenjem zakona) formulisanog projekta zakona oblicima etosa ka kojima se stremi. Važan je unutrašnji zakon, psihička stanja (oblici etosa). Ona garantuju kontinuitet one specifične jevrejske životne prakse koja se razlikuje od životne prakse naroda domaćina. Spoljašnji zakon treba da bude izraz specifičnih jevrejskih oblika etosa i da prilikom promena spoljašnjih uslova bude tumačen tako da se može održati nasleđena životna praksa sa njenim specifičnim jevrejskim oblicima etosa.

Fromov osnovni sazajni interes već u disertaciji je prevashodno socijalno-psihološki, iako on u to vreme još ne raspolaže psihoanalitičkim instrumentarijumom, da bi funkciju, koju proživljeni oblici etosa imaju u koherentnosti jevrejske zajednice, mogao da shvati na osnovu nesvesnog. Ono što ovde kaže o funkciji jevrejskog zakona (u smislu proživljenih oblika etosa), on će kasnije reći o »libidinoznoj strukturi ili organizaciji društvenih veličina«, odnosno — prema zadatku teorije libida — o funkciji »društvenog karaktera«. On garantuje kontinuitet i unutrašnju koherentnost života društvenih grupisanja i predstavlja »vezivnu materiju« koja ljude povezuje u određeni sloj ili grupu, jer oblike etosa zajedničke jednoj grupi povezuje u životnu praksu

koja članovima grupe omogućava da na isti način misle, osećaju i delaju.

From već u svojoj disertaciji spoznaje da tamo gde društvene grupe svoju životnu praksu — dakle svoj način proizvodnje, svoje predstave i odnose, svoje kulturno, političko, etičko i religiozno delanje — oblikuju tako da se nasleđeni oblici etosa razvijaju i stabilizuju i u izmenjenim uslovima, da je tada zagarantovana i društvena povezanost tih grupa. Da ove oblike etosa treba shvatiti kao psihičke strukture koje predstavljaju samostalnu dinamičku snagu, From je mogao da uvidi tek uz pomoć Frojdove psihoanalize.

Ali, spoznato je uzajamno dejstvo životne prakse i oblika etosa, kao i značaj proživljenog zakona kao veze u toj korelaciji »duše« i »društvenog procesa« (upr. 1922a, S. 16). From u svojoj disertaciji istražuje značaj koji je jevrejski zakon imao za održavanje specifično jevrejske životne prakse. Dok su privredne promene u 8. stoleću u jevrejskom društvu u Vavilonu vodile nastanku sekte Karejaca, pri čem je jevrejsko društveno telo inače ostalo potpuno isto, u reformističkom pokretu evropskog jevrejstva u 18. i 19. stoleću došlo je do tako sveobuhvatne reforme zakona da je sa pobeđom građansko-kapitalističke kulture ... temeljno bilo izmenjeno i društveno telo (Gesellschaftskörper). Jedino se u hasidizmu može pokazati da je jevrejsko povesno telo (Geschichtskörper) u toj meri očuvalo svoj osobni život, da je u 18. stoleću u jednom potpuno stranom povesnom telu, od kojeg je preuzeo samo civilizacijske elemente, mogao da se pojavi društveni i kulturni pokret koji je u potpunosti protstekao iz kulturnog i društvenog kosmosa jevrejstva. (1922a, S. 12)

Gotovo se po sebi razume da su Fromove simpatije pripadale hasidizmu, ne samo zato što mu je njegov učitelj talmuda Rabinkov uverljivo prikazao životnu praksu i oblike etosa hasidizma, već i zato što se ovde ponovo susreo sa negirajućom praksom konzervativne jevrejske ortodoksije »Virčburškog reda« i njenih sledbenika. *Osobni život sačuvan je u ime onog genuinog i stvaralačkog, odolelo je duhu kapitalizma.* Ali, ovde još ne postoji veza sa Marksom i From svoje uvide još ne interpretira na osnovu Marksovog obrasca bazanadgradnja. U hasidizmu društveno samoslobađanje bilo je izazvano privrednim teškoćama, ali to nije dovelo do stvaranja jednog pokreta koji bi želeo da prevlada ove teškoće snagom religioznog saznanja i životom u zajednici prožetim tim znanjem. (1922a, s. 204) Društveno samooslobađanje implicira promene struk-



FROMM, Erich

ture: ekonomski interesi i društveni zahtevi, čak celokupna životna praksa, treba da budu izmenjeni tako da u njima budu izraženi oni oblici etosa koji — na osnovu religiozne tradicije (»snagom religioznog saznanja zakona«) — razvijaju osobeni život i autonomiju čoveka. Ova humanistička opcija po kojoj sve strukture i zahtevi treba da budu usmereni na postizanje autonomije čoveka i njegov razvitak, očuvala se u Fromovom socijalno-psihološkom mišljenju i iznova se pojavljuje u produktivnoj orijentaciji karaktera. Samo je izvor »saznavanja« »zakona« sada postao drugi. Psihoanaliza je Fromu omogućila novi pristup »psihičkom« i to ne samo »psihičkom« »jevrejskog povesnog tela«, već čoveka i društvenih veličina uopšte.

Prvi pokušaj novog formulisanja socijalno-psihološkog interesa nakon upoznavanja sa psihoanalizom učinjen je sedam godina kasnije u jednom manjem prilogu *Psihoanaliza i sociologija* (1929a). Moramo istaći jedan važan stav iz uvoda ovom prilogu, koji objašnjava i to zbog čega Fromovu socijalnu psihologiju nisu prihvatili sociolozi zainteresovani za društvene kolektive: *Sa druge strane, psihoanalitičar mora da ukaže na to da se predmet sociologije, teorije o društvu, sastoji od pojedinačnih ljudi i da su ti pojedinačni ljudi, a ne apstraktno društvo kao takvo, ti, čije delanje, mišljenje i osećanja treba da budu predmet sociološkog istraživanja. Ti ljudi nemaju »individualnu psihu« koja funkcioniše onda kada oni deluju kao individuumi, i koji bi bili predmet psihoanalize, i pored toga jednu od nje odvojenu »kolektivnu psihu« sa raznovrsnim, nerazgovetnim osećanjem zajedništva, solidarnosti, masovnih instikata, koja se aktivira onda kada čovek nastupa kao deo kolektiva i kada sociolog sebi stvori neke nejasne pojmove o psihoanalitičkim činjenicama koje su mu nepoznate. To nisu dve psihe koje se nalaze u čovekovim grudima, već samo jedna, i to ona u kojoj vladaju isti mehanizmi i zakoni nezavisno od toga da li se čovek pojavljuje kao individuum ili kao društvo, klasa, zajednica ili bilo šta drugo.* (1929a, GA I, S. 3)

Otkrivanje nesvesnog prema Frojdu povezano je sa uvidom da je nesvesno snaga koja poseduje svoju sopstvenu dinamiku, tako da su svi životni procesi u kojima čovek učestvuje, njegovo mišljenje, osećanje, određeni nesvesnim snagama, njegovim psihičkim aparatom. Ono što psihoanaliza može da da sociologiji jeste ono — iako još nesavršeno — znanje o čovekovom psihičkom aparatu, koji pored tehničkih, ekonomskih i privrednih faktora predstavlja determinantu društvenog razvitka i

zaslužuje isto toliko pažnje koliko i spomenuti faktori... Psihoanaliza, koja čoveka shvata kao podruštvljenog, koja čovekov psihički aparat shvata kao onaj koji je suštinski određen i razvijen u odnosima pojedinca i društva, mora sebi postaviti zadatak da učestvuje u raspravljanju socioloških problema, ukoliko čovek, odnosno njegova psiha, uopšte igra određenu ulogu. Ona u tim nastojanjima mora da citira reči — ne jednog psihologa — već jednog od najgenijalnijih sociologa: »Povest ne čini ništa, ona ne poseduje neizmerno bogatstvo, ona ne bije bitke. Čovek stvarni, živi čovek je, naprotiv, taj koji sve čini, poseduje, bori se.« (1929, GA I, S. 3)

From ne pominje ime genijalnog sociologa. To može imati više razloga. U svakom slučaju to je prvi put da on citira Marksa i pokazuje da je recepcija Marksovog mišljenja bila povezana sa kontaktima sa *Institutom za socijalno istraživanje* (Institut für Sozialforschung).

Godinu dana kasnije From je pod naslovom *Razvoj dogme o Hristu objavio psihoanalitičku studiju o socijalno-psihološkoj funkciji religije* (1930a). U ovom obuhvatnom prilogu From prvi put formuliše svoj sopstveni psihoanalitički stav socijalne psihologije. Ako ne postoji niti kolektivna psiha kao objekt psihoanalitičkog načina posmatranja društvenih fenomena, niti »društveni nagon« kao njihov izvor, tada se razlika između psihologije ličnosti i socijalne psihologije... pokazuje kao kvantitativna, a ne kvalitativna. Psihologija ličnosti uzima u obzir sve determinante koje su delovale na sudbinu pojedinca i tako doprinosi do jedne koliko je moguće potpune slike o njegovoj individualnoj psihičkoj strukturi. Što više proširujemo predmet psihološkog istraživanja, to jest, što je veći broj ljudi čija zajednička svojstva opravdavaju uzimanje grupe kao objekta psihološkog istraživanja, utoliko se više moramo odreći obuhvatnosti uvida u celinu psihičke strukture pojedinog člana grupe... Ako se to ne spozna, lako dolazi do nesporazuma u ocenjivanju rezultata socijalno-psiholoških istraživanja. Čovek očekuje da čuje nešto o individualnoj psihičkoj strukturi pojedinih članova grupe, dok socijalno-psihološko istraživanje može reći samo nešto o psihičkom karakteru zajedničkom svim članovima grupe, a ne uzima u obzir individualne psihičke situacije pojedinca u okviru tih zajedničkih svojstava... Vrednost socijalno-psiholoških uvida ne može se, dakle, sastojati u sagledavanju psihičke osobenosti pojedinog člana grupe, već u ustanovljavanju zajedničkih psihičkih tendencija, čiji se prevashodni značaj sastoji u tome što one kao za-



jedničke igraju odlučujuću ulogu u društvenom razvitku. (1930a, GA VI, S. 14F.)

Put ka socijalno-psihološkom uvidu u načelu je sličan putu psihoanalitičkih saznanja koja se odnose na pojedinca. Prema Frojdu, reč je, dakle, o istraživanju dejstva životne sudbine na razvitak nagona... Metoda psihoanalize pojedinca je, dakle, izričito istorijska: razumevanje razvitka nagona na osnovu znanja životne sudbine. Metoda primene psihoanalize na grupe ne može biti drugačija. I zajednička psihička ponašanja pripadnika jedne grupe treba razumeti na osnovu njihove zajedničke sudbine. (1930a, GA VI, S. 15f.) Svakako, osnovni saznanjajni interes je drugi. Istraživanje životne sudbine pojedinca služi najčešće spoznavanju neurotizujućih uticaja, pre svega za vreme detinjstva. Određivanje problema socijalno-psihološkog istraživanja odgovara njegovoj metodici. Ono želi da ispita na koji način određena psihička ponašanja zajednička članovima grupe mogu biti pripisana njihovoj zajedničkoj životnoj sudbini. (1930a, GA VI, S. 17) Pošto socijalna psihologija ne postavlja zahtev da razume totalitet psihičkih struktura pojedinih članova grupe, već samo stavove zajedničke članovima grupe, ona može, dakle — pošto se bavi normalnim, to znači čovekom na čiju psihičku situaciju realnost ima neuporedivo veći uticaj nego kod neurotičara — da se odrekne i saznanja o individualnim doživljajima iz detinjstva pojedinih članova grupe koju istražuje i da, na osnovu saznanja stvarnih, društveno uslovljenih životnih situacija, u koje su ljudi dovedeni nakon prvih godina detinjstva, shvati psihička ponašanja koja su im zajednička. (1930a, GA VI, S. 16f.)

From svoj novi psihoanalitički stav socijalno-psihološkog istraživanja religioznih fenomena primenjuje na razvoj pouka o Hristu u prva tri stoleća. On promene određenih sadržaja svesti, dogmatskih predstava, želi da objasni promenama nesvesnih psihičkih poriva (1930a, GA VI, S. 18), pri čem nesvesne psihičke porive hrišćana treba razumeti na osnovu njihove zajedničke životne sudbine, tj. njihove duhovne, privredne, društvene i političke situacije. Izvor ovde nije, kao što je to još bio u disertaciji, proživljeni jevrejski zakon i saznavanje onih njime intendiranih oblika etosa, naime, psihičko ponašanje. Izvor su psihoanalitički uvidi u zakonitosti nesvesnih procesa i ispitivanje dejstva životne sudbine na uglavnom nesvesno psihičko ponašanje, ispitivanje reakcija, impulsa — ili kako From tada, kao pristalica Frojdove teorije o nagonima, još kaže — na sudbinu nagona.

Za Froma je nesumnjivo i sledeće: *Psihoanaliza je psihologija nagona, to znači da sva ispoljenja života vidi kao uslovljena i određena nagonskim porivima (1930a, GA VI S. 19) i to pre svega nagonskim porivima koji izviru iz seksualnog nagona. Takvi nagonski porivi žele da budu zadovoljeni. Za razliku od psiholoških nagona (glad, žeđ, potreba za snom), seksualni nagon poseduje veliku fleksibilnost zadovoljavanja. Seksualni nagoni mogu biti zadovoljeni i u fantaziji ili sredstvima sopstvene telesnosti, oni mogu biti potisnuti ili izokrenuti u svoju suprotnost. Ova elastičnost i pokretljivost svojstvena seksualnim nagonima osnova je izuzetne varijabilnosti psihičke strukture i u njoj je položena mogućnost delovanja tako određene i izmenjene životne sudbine na nagonsku strukturu. (1930, GA VI, S. 19) Raspravom o Razvoju dogme o Hristu From je po prvi put predstavio javnosti teoriju i praksu njegove analitičke socijalne psihologije. Ali on je to učinio distancirajući se istovremeno od jedne druge analitičke metode socijalne psihologije. Njegov berlinski učitelj Teodor Rajk (Theodor Reik) je 1927. godine ispitivao isti predmet i objavio rad pod naslovom »Dogma i opsesivna ideja«. Rajk je uspostavio paralelu između Hrista i razvoja njegovih religioznih ideja i opsesivnog neurotičara i zakonitosti opsesivne neuroze i tretirao mase hrišćana kao jedan individualni subjekt. On nije pokušao da ispituje mase, čiju je jedinstvenost pretpostavio, u njihovim realnim životnim situacijama... već se zadržao na idejama i ideologijama koje stvaraju mase, a da pri tom nije vodio računa o realnim nosiocima tih ideja i ideologija, naime, o živim ljudima i njihovoj konkretnoj psihičkoj situaciji. On ne omogućava da se ideologije shvate kao proizvodi čoveka, već čoveka rekonstruiše na osnovu ideologija. (1930a, GA VI, S. 63)*

Svoju osobenu socijalno-psihološku metodu From još jednom formuliše u tekstu *Politika i psihoanaliza 1931. godine*. On tu precizira ono psihoanalitičko u toj metodi: *Ako je reč o psihičkim procesima — ne u individuumu, već unutar društva, onda i metoda mora biti ista; i ovde je zadatak razumevanje zajedničkih, društveno relevantnih, psihičkih ponašanja na osnovu zajedničke životne sudbine grupe koja se ispituje. Ono specifično psihoanalitičko pri tom je svođenje mnogih osećanja i ideala na određene — telesno ukorenjene — libidinozne težnje, razumevanje prikrivenih i izopačenih predstava nesvesnih psihičkih sadržaja i povezivanje emocionalnog ponašanja odraslih sa ponašanjima koja su uteme-*



ERICH FROMM

ljena i pripremljena tokom detinjstva. (1931b, GA I, S. 32)

Pojam »zajedničke životne sudbine« razgraničen je od pojma »individualne životne sudbine«. Za »individualnu sudbinu« značajni i interesantni su podaci o nizu najbližih srodnika, to da li je neko dete jedinac, bolesti i karakter roditelja itd. Zajedničkom sudbinom jedne grupe smatraju se, naprotiv, pre svega ekonomski, društveni i politički odnosi, koji određuju način života jedne grupe. Ipak, ekonomski faktori imaju odlučujuću ulogu. Sâm From prvi put postavlja pitanje o vezi socijalno-psihološkog stava i istorijskog materijalizma: Ako je rezultat činjenica da socijalna psihologija mora pokušati da socijalno-psihičke pojave razumeva na osnovu socijalno-ekonomske situacije, onda se pojavljuje pitanje u kakvom se odnosu nalazi tako shvaćena socijalna psihologija prema sociološkoj metodi istorijskog materijalizma. (1931b, GA I, S. 32)

Veza i uzajamno obogaćivanje psihoanalize i istorijskog materijalizma moguće je tek onda kada je njihovo samorazumevanje zaštićeno od vulgarnih pogrešnih tumačenja. Što se tiče psihoanalize, to treba da znači da se sve snage, koje određuju svest, mišljenje, osećanja i delanje, ne mogu svesti pre svega na seksualne interese. Sa jedne strane, Frojd je seksualne nagone shvatio šire i odlučujuću ulogu pripisao nagonu za samoodržanjem. Ali, sa druge strane, Frojdu je — prema Fromu — stalo *pre svega do toga... da nagonsku strukturu jednog čoveka... objasni na osnovu delovanja njegove životne sudbine na nasleđene nagone* (1931b, GA I, S. 33)

To što From naglašava da su nagoni obeleženi životnom sudbinom, pokazuje da on svoje psihoanalitičko razumevanje stvari ne utvrđuje u činjenici *seksualnog* nagona, već u obeleženošću »nasleđenih nagona« životnom sudbinom. Fromu je svakako stalo do onoga što se označava »nagonskom strukturom«, ali dinamičko nesvesnog stoga ne mora nužno biti shvaćeno kao ilbidinozna nagonska struktura. From nikada nije dovodio u sumnju da postoji psihička energija, koja svoje obeležje uvek dobija na osnovu životne sudbine pojedinca, odnosno društvenih veličina. To da li ova psihička energija potiče iz urođenih nagona i treba da bude shvaćena kao libido ili destrudo, ili proizlazi iz situacije u kojoj se nalazi čovek kao protivrečno biće, za Froma nikada nije bilo pitanje koje bi odlučivalo o samorazumevanju psihoanalize. Stoga ni Fromov zadatak teorije libida kao metapsihološkog obrasca razumevanja nesvesnih procesa ne treba posmatrati kao

prelom u njegovom psihoanalitičkom i socijalnopsihološkom mišljenju.

Nije samo psihoanaliza ta koju treba sačuvati od nesporazuma kako bi se mogao spoznati njen značaj za istorijski materijalizam. I istorijski materijalizam pogrešno je shvaćen kao da zastupa mišljenje po kome ekonomski interesi pre svega određuju nesvesna ispoljavanja čovekovog života a sam istorijski materijalizam predstavlja jednu vrstu psihološke teorije razumevanja materijalističkih interesa čoveka. *Istorijski materijalizam je stvarno pokazao... zavisnost ne samo socijalnih i političkih, već isto tako i ideoloških stanja stvari od ekonomskih uslova... Upravo tu može početi istraživački rad psihoanalize. Ona može da pokaže na koji način ekonomski uslovi deluju na psihički aparat čoveka i donosi određene ideološke rezultate, ona može da pokaže kakva je ta zavisnost ideoloških stanja stvari od ekonomskih uslova... Psihoanaliza bi pri tom sociologiji mogla da učini važnu uslugu stoga što veza i stabilnost jednog društva nipošto nije obrazovana i garantovana samo mehaničkim i racionalnim faktorima (prinudom državne vlasti, egoističkim interesima itd.) već nizom libidinoznih odnosa unutar tog društva i posebno odnosima koji postoje između pripadnika različitih klasa... Svaki oblik društva ima ne samo svoju ekonomsku i političku, već i svoju specifičnu libidinoznu strukturu, i tek psihoanaliza može objasniti određena odstupanja od onog pravca razvoja koji se očekuje na osnovu ekonomskih pretpostavki.* (1931b, GA I, S. 34).

Ono što je From u tom manjem prilogu *Psihoanaliza i politika*, iz kojeg su uzeti prethodni citati, po prvi put saopštio javnosti, pojavilo se nekoliko godina kasnije kao programski tekst u prvoj svesci novoosnovanog *Casopisa za socijalno istraživanje*, publikacije Instituta za socijalno istraživanje, pod naslovom *O metodi i zadatku analitičke socijalne psihologije*. Napomene o psihoanalizi i istorijskom materijalizmu. (1932a). Iako u odnosu na *Psihoanalizu i politiku* nisu postignuti fundamentalno novi uvidi, objavljivanje u *Casopisu za socijalno istraživanje* otvorilo je u Institutu diskusiju o »istorijskom materijalizmu« i o preciznijem određivanju analitičke socijalne psihologije.

Svakako najvažniji tekst koji je From napisao u toku svog života počinje jednim stavom koji je kasnije postao tačka spora u diskusijama u Institutu, jer From navodno nije mogao da ga iskupi, odnosno, takvom formulacijom budio je lažne nade. Taj stav glasi: *Psihoanaliza je prirodnonaučna, materijalistička psiho-*



FROMM, Erich

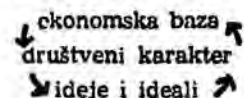
logija. (1932a, GA I, S. 37) Frojd je uistinu tumačio nesvesne procese uz pomoć pretpostavke o psihološki ukorenjenim nagonima. Ali, ono što From želi da pokaže tvrdnjom da je psihoanaliza materijalistička, definiše on nekoliko rečenica kasnije: *Analitička metoda je izričito istorijska: ona zahteva razumevanje nagonске strukture na osnovu životne sudbine.* (1932a, GA I, S. 38) Istorijski materijalizam je kao sociologija, kao i psihoanaliza, materijalistička nauka, jer i jedna i druga polaze ne od »ideja«, već od zemaljskog života, od potreba... *Istorijski materijalizam vidi u svesti izraz društvenog bića, psihoanaliza izraz nesvesnog, nagona.* (1932a, GA I, S. 41)

Time je stvorena pretpostavka za kombinovanje ovih dveju nauka. Analitička socijalna psihologija znači dakle: *razumeti nagonску strukturu, libidinozno, velikim delom nesvesno ponašane jedne grupe na osnovu njene društveno-ekonomske strukture.* (1932a, GA I, S. 42). U ovom procesu oblikovanja nagonске strukture, porodica deluje kao instanca posredovanja. *Porodica je medijum preko kojeg društvo, odnosno, odgovarajuće klase, utiskuju detetu, a time i odraslom, svoju specifičnu strukturu; porodica je psihološka agentura društva.* (1932a, GA I, S. 42). Time su objašnjena najvažnija pitanja na osnovu kojih treba da bude definisana metoda analitičke socijalne psihologije: *Socijalno-psihološke fenomene treba shvatiti kao procese aktivnog i pasivnog prilagodavanja nagonskog aparata na društveno-ekonomsku situaciju. Sâm nagonски aparat je — u nekim osnovama — biološki dat, ali se u velikoj meri može modifikovati; ekonomski uslovi imaju ulogu primarnih oblikujućih faktora. Porodica je najvažniji medijum preko kojeg ekonomska situacija utiče i oblikuje psihu pojedinca. Socijalna psihologija treba da objasni celokupno — društveno relevantno — psihičko ponašanje i ideologije — a naročito njihove nesvesne korene — na osnovu delovanja ekonomskih uslova na libidinozne težnje.* (1932a, GA I, S. 46)

From je, svojom teorijom o kombinovanju socijalne psihologije, dao centralni doprinos istorijskom materijalizmu. Marks i Engels su istina utvrdili zavisnost svih ideoloških zbivanja od ekonomske osnove, ali nisu znali ništa o načinu na koji se odvija to preobraćanje. Analitička socijalna psihologija može da pokaže kako se na tom putu preko nagonskog života ekonomska situacija preobraća u ideologiju. (1932a, GA I, S. 51). Ali, ona isto tako postulara da svako društvo, u meri u kojoj ima određenu ekonomsku i društvenu, političku i duhovnu strukturu, ima isto tako specifičnu li-

bidonoznu strukturu... Libidinozna struktura jednog društva je medijum u kome se odvija delovanje ekonomije na osobene ljudske, psihičke i duhovne fenomene. (1932a, GA I, S. 56)

Kasnije, kada je From svoje stanovište formulisao nezavisno od metapsihološkog pojmovnog aparata teorije libida, on umesto o »libidinoznoj strukturi jednog društva« govori o »karakteru jednog društva«, odnosno, o »društvenom karakteru« (*social character*) i sledećom shemom izražava uzajamno dejstvo i posredovanje društvenog karaktera:



Oznakom »karakter« From je psihoanalizi pribavio saznanje, koje je za analitičku socijalnu psihologiju i njeno operacionalizovanje trebalo da se pokaže kao veoma plodno. Naime, ako sledimo sudbinu koju nagonски porivi i njima odgovarajući objektni odnosi doživljavaju u odnosima sa stvarnošću, tada možemo opaziti da čovek izgrađuje svoju osobenost, svoje stavove i svoje ponašanje, koji imaju postojanosti i koji jednoobrazno određuju čovekovo mišljenje, osećanje i ponašanje, ukratko, njegova životna ispoljenja i konkretne reakcije i ponašanja. Ove odlike karaktera koje određuju konkretno ponašanje ili su sublimacije ili reaktivne tvorevine nagonskih poriva i objektnih odnosa, koji se u svakom čoveku obrazuju kao neurotični ili normalni karakter — prema stepenu društvene prilagodivosti. Odlučujuće je to da obrazovanje takvih odlika karaktera čini konzistentnost ponašanja. Ali, od velikog značaja je i saznanje da psihički impulsi mogu biti rukovođeni sublimacijom i reaktivnim tvorevinama do određenog jednoobraznog ponašanja. Tako recimo agresivni impulsi protiv braće i sestara trajno mogu biti prigušivani jednom reaktivnom tvorevinom i mogu se ispoljavati samo još u nametljivoj starateljskoj crti karaktera. Isti impuls može biti sublimiran recimo u težnji za naučnom slavom.

Sigmund Frojd i Karl Abraham posmatrali su takve odlike karaktera kao usko povezane sa pregenitalnim nagonima. U svom drugom većem tekstu objavljenom u *Casopisu za socijalno istraživanje* pod naslovom *Psihoanalitička karakterologija i njen značaj za socijalnu psihologiju* (1932b) From se najpre vraća na Frojda i Abrahamova istraživanja da bi ih potom učinio plodnim za svoje socijalno-psihološko stanovište. *Psihoanalitička karakterologija ne može da omogući razumevanje dinamičke*



funkcije odlika karaktera kao produktivnih snaga u društvu samo dokazom o njihovim libidinoznim osnovama; ona, sa druge strane, čini polazište jedne socijalne psihologije koja pokazuje da su odlike karaktera, tipične za jedno društvo, sa svoje strane uslovljene osobenostima tog društva. Ovaj društveni uticaj na razvitak karaktera odvija se najpre i pre svega preko osnovnog medijuma — porodice, u kojoj se vrši psihičko oblikovanje pojedinca u skladu sa tim društvom. Na koji način i kojom snagom se kod deteta potiskuju ili pojačavaju određene pregenitalne težnje, na koji način ono biva podstaknuto na sublimaciju ili reaktivne tvorevine, zavisi suštinski od vaspitanja, koje je sa svoje strane izraz psihičke strukture društva. Ali društvo utiče na obrazovanje karaktera ne samo preko deteta... Karakter se razvija u smislu prilagođavanja libidinozne strukture — najpre u medijumu porodice, potom neposredno u društvenom životu. (1932b, GA I, s. 69f.)

U tom tekstu From je načinio prvi pokušaj da građanske odlike karaktera objasni na osnovu »duha kapitalističkog društva« i kapitalističke privrede. On istovremeno pokazuje kako »karakter« jednog društva (!)... kao izraz određene »libidinozne strukture« samog društva učestvuje u njegovom razvitku kao produktivna snaga. (1932b, GA I, S. 71) Otkriće da društvo takođe ima libidinoznu strukturu, naime, one odlike karaktera svojstvene članovima jednog društva, vodilo je Froma konačno ka saznanju da je društveni karakter veoma važna produktivna snaga i da je presudna za sve vrste promena — za promene proizvodnih odnosa i društvenog poretka kao i za promene u sadržajima svesti i njihovim vrednosnim predstavama i misaonim figurama. Neuspeh pokušaja da se »novi čovek« »uspostavi« samo uz pomoć ekonomskih promena — recimo jedino promenom odnosa vlasništva nad sredstvima za proizvodnju — može se svesti na nevažavanje produktivne snage »društvenog karaktera«, na isti način kao i neuspeh pokušaja kojim se čovek principijelno želi promeniti samo uz pomoć informacija, znanja, kateheze ili tvorevina svesti.

Svesna nastojanja i diskusije o osnovnim vrednostima kao što su sloboda, saodlučivanje i solidarnost ostaju obična »borba rečima« sve dok privredni sistem i javni i privatni oblici udruživanja određuju društveni karakter, čija su najvažnija nesvesna psihika ponašanja — tj. faktički življene osnovne vrednosti — egoizam, potreba da se učini zavisnim ili da se bude zavisan, konkurencija itd. Ozbiljno tiranje društvenog karaktera omogućuje uvid

u ideološku prirodu takve diskusije o osnovnim vrednostima. Ali, daleko je značajniji uvid da su nesvesna psihika ponašanja društvenog karaktera u službi stabilnosti društvenih i ekonomskih odnosa, tako da ljudi nesvesno realizuju osnovne vrednosti i osnovne stavove sistema, dok svesno mogu biti ubeđeni da je upravo obrnuto.

Prema tome, ideologije i kultura, najopštije uzev, imaju svoj koren u društvenom karakteru, sam društveni karakter određen je načinom života svakog društva, a dominantne odlike karaktera, sa svoje strane, postaju produktivne snage koje oblikuju društveni proces... Subjektivna funkcija karaktera kod normalnog čoveka sastoji se u tome što ga podstiče da deluje tako kao što je to neophodno sa praktičnog stanovišta i da mu, osim toga, u njegovom delanju pruža još i psihološko zadovoljenje. (1941a, GA I, S. 390 i 382f.) Čovek, dakle, rado deluje onako kako mu nalažu ekonomski i društveni zahtevi i očekivanja. Kada, dakle, privredni sistem usmeren na uvećavanje profita i rast, za svoje sopstveno funkcionisanje mora stalno da ulaže nove investicije, kojima će biti stvoreni novi proizvodi, onda je tom sistemu potreban čovek koji rado, čak strastveno konzumira. Ono što taj čovek čini sa zadovoljstvom i ono što mu »zdrav ljudski razum« predočava kao »umno« — recimo da zapazi specijalne ponude u Super-Discountu — to on mora i stvarno činiti.

Ako društveni karakter posmatramo s obzirom na njegovu funkciju u društvenom procesu, onda... taj društveni karakter internalizuje spoljašnje nužnosti i na taj način upreže čovekovu energiju za ostvarivanje zadataka određenog ekonomskog i društvenog sistema. (1941a, GA I, S. 383) Sve dok objektivni uslovi jednog društva i kulture ostaju stabilni, društveni karakter ima pretežno funkciju stabilizovanja. Ako se, naprotiv, uslovi menjaju na taj način da ne mogu dalje biti saglasni sa tradicijom i sa društvenim karakterom, među njima se pojavljuje nesaglasnost, koja funkciju karaktera pretvara u element dezintegracije umesto stabilizovanja, on postaje eksploziv umesto malter društvenog sklopa. (1949c, GA I, S. 211)

(Prevod s nemačkog O. P.)



Literatura

1. Fromm, E. (1922), »Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Disporajudentums«. Maschinenschriftliche Dissertation, Heidelberg.
2. Fromm, E. (1929), »Psychoanalyse und Soziologie«, *E. Fromm Gesamtansgabe*, DVA, I, Stuttgart, 1980.
3. Fromm, E. (1930), *Die Entwicklung des Christendogmas*, GA VI (u prevodu: *Dogma o Kristu*, *Djela*, sv. 5, 1984).
4. Fromm, E. (1931), »Politik und Psychoanalyse«, GA I, 1980.
5. Fromm, E. (1932), »Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie...« (naš prevod: »O metodi i zadatku analitičke socijalne psihologije: napomene o psihoanalizi i istorijskom materijalizmu«, u *Kriza psihoanalize*, *Djela*, sv. 8, 1984).
6. Fromm, E. (1941), *Die Furcht vor der Freiheit*, GA I, 1980, (naš prevod: *Bekstvo od slobode*, *Djela*, sv. 2, 1980).
7. Fromm, E. (1956), *Die Kunst des Liebens*, GA IX, 1980. (Naš prevod: *Umijeće ljubavi*, *Djela*, sv. 6, 1984).



BITI PRODUKTIVAN

*Fromovska produktivnost i teorija društvenog karaktera**

Posebna relevantnost Fromovog dela počiva na njegovoj osetljivosti na potencijalno samonegirajuću prirodu Marksove ontologije. To ne znači da From odbacuje ovu ontologiju. Naprotiv, on je podržava.¹ Tj., sledeći Marksa, From poistovećuje generički karakter čoveka sa sposobnošću da se bavi »slobodnom svesnom aktivnošću«. Ali, umesto da direktno ispituje značaj čovekovih stvaralačkih moći u oblikovanju načina i odnosa u ekonomskoj reprodukciji, kao što je to Marks čini, From naglašava važnost vrednovanja njihove trenutne, egzistencijalne značajnosti. Kao što ćemo videti, ovo ne znači da on zanemaruje ulogu socio-ekonomskih struktura u oblikovanju životnog iskustva konkretnih pojedinaca, mada je to možda aspekt Fromovog dela koji u najmanjoj meri zadovoljava.² Njegov najvaž-

* Tekst je pisan specijalno za ovaj broj časopisa.

¹ Kao što je jasno iz Fromovog predgovora *Marksovom shvatanju čoveka* (1961).

² Ograničenje Fromove sociologije je što on objašnjava istorijski razvoj kao »potrebu društva da preživi u specijalnom obliku, u kojem se razvilo« (Fromm, 1960: 96). Plasirajući ovu funkcionalističku teoriju, From pogrešno navodi na ideju da društvo — kao apstraktan i jedinstven entitet — određuje koje se promene dešavaju. U ovoj teoriji, društvo — a ne dominantne grupe aktera, koje, unatoč otporu, streme ka svojim društveno-posredovanim interesima — preživljava tako što obezbeđuje oblikovanje društvenog karaktera (o kom ćemo raspravljati u daljem izlaganju), tako da članovi društva »hoće da rade ono što moraju da rade« (ibid: 103). Fromova tvrdnja jeste da »Društvo ne može dopustiti odstupanje od ove šeme, jer ako bi »društveni karakter« izgubio koherentnost i čvrstinu, mnogi bi pojedinci prestali da se ponašaju onako kako se od njih očekuje, i održavanje društva u datom obliku bilo bi ugroženo« (ibid: 103). U alternativnom shvatanju, koje bi bilo bolje od ove teorije, potrebno je priznati da je »društvo« fikcija, koja skriva prisustvo strukturalnih suprotnosti i sukoba interesa, koji se izražavaju kroz reprodukciju šeme društvenih odnosa (v. Giddens, 1979). Nije »društvo« to koje »ne može dopustiti odstupanja«. Radije, odstupanja kontrolišu agenti pojedinih društvenih grupa, koji imaju moć da negiraju legi-

