



5. FORMIRANJE ZRELE LIČNOSTI

Razvoj ličnosti kao proces individuacije

Fromm smatra da u čoveku postoji unutrašnja težnja za razvojem ličnosti. Proces razvoja ličnosti je proces sve većeg oslobađanja od primarnih veza, odnosno proces progresivnog osveščivanja. Dete je u početku, čak i kad se odvoji bukvalno od pupčane vrpce, biološki vezano za majku. Majka ga ne samo hrani, već i štiti i brine se o njegovom opstanku. Bez nje je dete potpuno bespomoćno. Postepeno dete se sve više osamostaljuje, kida ovu prvobitnu vezu sa majkom i postaje sve samostalnije i svesnije sebe kao odvojenog bića. Ovaj proces osamostaljivanja i progresivnog oslobađanja pojedinca od prvobitnih spona, Fromm naziva procesom individuacije. Ovaj Frommov pojam individuacije veoma je sličan Jungovom pojmu individuacije, i to ne samo da koriste isti termin već njime označavaju po svojoj suštini isti proces razvoja ličnosti¹⁾. Po Jungu, da se podsetimo, proces individuacije označava intrasubjektivni razvojni proces kojim dete postaje pojedinačna ličnost", odnosno "svoja Sopstvenost (Selbst)²⁾. Individuacija, znači, kaže Jung, "samoostvarenje", "samoispunjenje"³⁾. Ovaj proces individuacije je

1) U "Bekstvu od slobode", gde Fromm uvodi ovaj pojam, on, međutim, nigde ne spominje Junga.

2) Jung (1928/1978) "Veza između Ja i nesvesnog", Matica Srpska, Novi Sad, s.184

3) Svojim shvatanjima, naročito teorijom individuacije Jung je snažno uticao na njegovu "humanističku psihologiju".

iznutra usmeren, spontan, prirodan proces koji vodi ličnost ka zrelosti, kaže jedan Jungov saradnik (Fronz, 1963/1973, s.161). Fromm takodje smatra da je individuacija jedan iznutra usmeren proces, koji se odvija automatski, a cilj mu je postizanje nezavisnosti i individualnosti. Individuacija znači porast slobode i potvrđivanja jedinstvenosti pojedinca. Razvoj istinskog ja, proces individuacije jeste "organski razvitak, obelodanjivanje jedra svojstvenog toj osobi" (Fromm, 1941/1969, s.234). Ovaj proces rasta, individuacije jeste dijalektički proces, jer ukoliko je čovek slobodniji od prvobitnih spona, on je s jedne strane, nezavisniji, moćniji, samosvojniji, ali je istovremeno, s druge strane, usamljeniji, nespokojniji i uplašeniiji. Svaki korak u postizanju veće slobode praćen je sumnjom, strahom, neizvešnošću.

Fromm ističe da u svakom čoveku postoji težnja za razvojem, za ispoljavanjem i ostvarenjem svojih potencijala. Ovo je progresivna težnja, težnja za napredovanjem, za prekidanjem zavisnosti i sticanjem ličnog identiteta. Proces individuacije, Fromm naziva radjanjem u širem smislu i kaže da je čitav život proces "radjanja samog sebe". Na ovom putu "radjanja" čovek se susreće sa mnogim problemima i svaki korak ka većoj slobodi i individualnosti, praćen je nespokojstvom, strahom. Postati čovekom nije lako, ovo postojanje je teško i opasno. Ono "uvek znači: odreći se sigurnog stanja, koje je bilo relativno poznato, u ime onog koje je novo, kojim čovek još nije ovladao". Zapravo Fromm smatra da u čoveku postoje dve tendencije:

progresivna i regresivna. Progresivna tendencija, o kojoj je bilo reči, goni čoveka da izađe iz utrobe, da predje iz zavisnog načina postojanja u ljudski i da stekne individualnost i nezavisnost. Suprotno, regresivna tendencija nagoni čoveka da se vrati u utrobu u prirodu i u izvesnost i sigurnost (Fromm, 1955/1980, s.50). Mentalne bolesti, potčinjavanje, orgijastička stanja, incestuozna vezanost, grupni narcizam itd., svedoče o ovoj regresivnoj težnji. Ovaj konflikt dve oprečne težnje predviđa Maddi¹⁾ koji smatra da je "sržna tendencija" u Frommovoju teoriji težnja ka ostvarivanju ljudske prirode, potpuno zanemarujući ovu drugu težnju, koju Fromm kasnije označava kao "sindrom propadanja" (Fromm, 1964, s.15). Ove dve suprotne težnje o kojima govori Fromm, neodoljivo podsećaju na Rankovo gledište o težnji za napredovanjem (going forward), za individuacijom, odvajanjem i težnji za nazadovanjem (going backward), odnosno za spajanjem, zavisnošću, o kojima i Fromm govori u svojoj prvoj knjizi. Rank je pre Fromma govorio o strahu koji prati težnju za razvojem i ostvarivanjem ljudskih potencijala ("strah od života" i "strah od smrti").

O razvoju ličnosti, međjutim, Fromm ne govori samo kao spontanom, iznutra odredjenom razvoju. Kada govori o razvoju karaktera Fromm daleko više uzima u obzir ulogu spoljnih (društvenih) činilaca u formiranju ličnosti. Ova presudna uloga društva u razvoju karaktera detaljno je prikazana u poglavlju o razvoju društvenog karaktera. Ovde

1) Maddi, (1976), "Personality Theories",

ću se zadržati samo na jednom problemu, a to je značaj ranog detinjstva i roditeljskog vaspitanja za kasniji psihički razvoj ličnosti. Kako Fromm vidi ovaj klasični problem psihologije razvoja ličnosti?

Fromm priznaje veliki uticaj ranog detinjstva, ali ga ne smatra tako fatalnim, odnosno ne zanemaruje uticaj kasnijeg iskustva koje nekada može da bude čak i značajnije od ranog. Fromm veoma dobro shvata dijalektiku ovog odnosa ranijeg i kasnijeg iskustva u procesu razvoja ličnosti. Ni u času rođenja, smatra Fromm, dete nije tabula rasa jer već ima jedan uopšten način reagovanja koji je odredjen konstitucijom i pregenitalnim razvojem. Od časa rođenja počinje interakcija između deteta i roditelja. U odnosu na rođenje u 18 mesecu karakter deteta je mnogo više strukturisan, ali su mogućnosti za dalji razvoj veoma velike. U 5-6 godini karakter je još odredjeniji ali i tada nije definitivno završeno njegovo oblikovanje, on može i dalje da se razvija, u više pravaca, unutar datog okvira. "Svaki korak u životu sužava broj mogućih budućih posledica. Što je karakter učvršćeniji, to utjecaj novih faktora mora biti veći da bi proizveli temeljite promjene u pravcu daljnje evolucije sistema. Na kraju, sloboda promjene postaje toliko minimalna da bi je samo čudo moglo izvršiti" (Fromm, 1973/1978, II, s.184). Prema tome oblikovanje, strukturisanje karaktera u procesu razvoja je

kontinuum, dijalektički proces, mnogo složeniji nego što je to shvatala klasična psihoanaliza. Uticaji u detinjstvu pre usmeravaju, nego što u potpunosti određuju karakter ličnosti. "Broj stvorenih mogućnosti za razvoj karaktera u raznim pravcima obrnuto je proporcionalan čvrstini koju je poprimio karakterni sistem, Ali, u principu karakterni sistem nikada nije tako potpuno učvršćen da se, kao rezultat izvanrednih iskustava, ne bi mogla pojaviti nove pojave ili procesi, premda, statistički govoreći, nisu vjerovatne", kaže Fromm na istom mestu.

Cilj razvoja - zrela ličnost

Cilj razvoja ličnosti, razvoja shvaćenog kao proces individuacije jeste dostizanje pune zrelosti ličnosti. Svaka ličnost ima unutrašnju, snažnu težnju ka zdravlju, sreći, zrelosti i potpunom ostvarenju svojih potencijala. Ovo Fromm tvrdi pozivajući se na svoje dugogodišnje kliničko iskustvo. Njegov terapijski rad sastojao se upravo u tome da omogući da se ove težnje slobodno ispolje. Mada Fromm nigde ne daje listu osobina zrele ličnosti, iz njegovog shvatanja pre svega "Produktivne ličnosti" (1947/1966) "revolucionarnog karaktera" (1963/1981), mentalnog zdravlja, biofilne ličnosti (1973/1978) itd. moguće je skicirati neke od najvažnijih karakteristika zrele ličnosti.

Frommov opis zrele ličnosti u velikoj meri se zasniva na Freudovom opisu "genitalnog karaktera". Zdrava, produktivna je ona osoba koja prevaziđe narcizam i koja je sposobna da voli. Zrela ličnost je u stanju da se, uz očuvanje sopstvenog "ja", ujedini sa drugom osobom ili osobama kroz bratsku, erotsku, roditeljsku ili neku drugu vrstu ljubavi.

Za osobu koja je dostigla stupanj zrelosti takodje je karakteristično da je u stanju da na potrebu za transcencijom odgovori stvaralaštvom, produktivnom aktivnošću.

Sposobnost da svet i druge ljude shvati razumom, odnosno da prodre ispod površine stvari i dajave zahvati u njihovoj suštini, takodje je odlika zrele ličnosti. Razum, odnosno korišćenje razuma da bi se došlo do jedne valjane slike sveta i da bi se zadovoljile potrebe za okvirom orijentacije, predstavlja jedini istinski odgovor na ljudsku potrebu da se orjentiše u svetu i da nadje smisao u njemu.

Veoma važne osobine razvijene, zrele ličnosti jesu identitet i integritet. Nasuprot identifikaciji sa grupom, plemenom, nacijom, što karakteriše nezrelu osobu, kod zrele osobe se sreće razvijen lični identitet. Po Frommu identitet je ono iskustvo koje čoveku dopušta da sa punim pravom kaže "ja", pri tom je ovo "Ja" shvaćeno kao jedan organizujući, aktivan centar strukture,

svih "mojih stvarnih ili mogućih delovanja" (Fromm, 1968/1980, s.91). Identitet "Ja" ili ličnost, upućuje na kategoriju bića, a ne, kao kod ego identiteta, na kategoriju imanjanja, kaže Fromm na istom mestu. Identitet ličnosti podrazumeva da je identitet neokrnjen, nepovredjen, već sačuvan u celini.

Zdravu ličnost křasi kritički duh, kaže Fromm kada opisuje revolucionarni karakter¹⁾. "Revolucionarni karakter se identifikuje sa čovečnošću²⁾, i, zato, prevazilazi uske granice sopstvenog društva, i sposoban je, iz ovih razloga, da kritikuje svoje i svako drugo društvo sa stanovišta razuma i čovečnosti. On nije zarobljen parohijskim obožavanjem kulture u kojoj se rodio, što nije ništa drugo do samo vremenska i geografska slučajnost. On je sposoban da gleda na svoju okolinu otvorenim očima čoveka koji se probudio i koji je našao vlastite kriterijume prosudjivanja onog što je slučajno u onome što nije slučajno (razum), u normama koje postoje u ljudskom rodu i za njega" (Fromm, 1963/1981, s.43). Stav zrele ličnosti prema svetu je kritički, on misli u "kritičkom ključu". Zrela ličnost se drži devize De omnibus est dubitandum, odnosno zala-

- 1) Imamo pravo da izjednačimo zdravu ličnost sa "revolucionarnim karakterom" jer sam From na kraju svog ogleđa o ovom tipu karaktera kaže: "Doista se prethodni opis odnosi na zdravu, živu i mentalno zdravu osobu. A ja tvrdim da je zdrava osoba u bolesnom svetu, istinski razvijeno ljudsko biće u osakaćenom svetu - upravo revolucionarni karakter "Revolucionarni karakter" s.48.
- 2) Umesto sa "čovečnošću" ovde treba prevesti humanity sa "čovečanstvom" (koja se u daljem tekstu suprošavlja "sopstvenom društvu") uporedi "Revolutionary Character" (1963

že se za kritičko preispitivanje raznih iluzija koje skrivaju stvarnost. "Kritički duh" ne podleže obmanama većine, raznim društvenim klimama i nepoverljiv je prema "zdravom razumu". Kritičnost zrele ličnosti ("Revolucionarnog karaktera") naročito se ispoljava u odnosu na vlast, autoritet. Zrela ličnost je kritički raspoložena prema svakoj vlasti (sili), autoritetu i u stanju je da se odupre pritisku autoriteta i da sačuva sopstveni stav. Prema tome zrelost implicira izvestan stepen "neposlušnosti".

Kritičnost produktivne, zrele osobe pretpostavlja jednu drugu osobinu, a to je nezavisnost, sloboda ličnosti. Sve osobeno ljudske karakteristike ličnosti: ljubav, razum, kritičnost, stvaralaštvo pretpostavljaju nezavisnost ličnosti, odnosno slobodu od raznih ograničenja izvan čoveka i slobodu za tj. slobodu za nesmetan razvoj individualnosti.

Zrela ličnost je "autentična ličnost", ličnost koja je dostigla visok stepen individualnosti, koja je uspela da se odvoji od majke, zemlje, klase, partije itd., da postane ono što jeste i da živi u skladu sa principima koji su istinski njegovi.

Biofilna osoba ima osobine koje su zapravo odlika zrele ličnosti, tako da treba pomenuti i neke od njih. To su: strasno voljenje života i svega što je živo; želja za daljim razvojem, unapredjivanjem, izgra-

djivanjem svega što raste i razvija se; težnja da se "bude više", pre nego da se "ima više" (Fromm, 1973/1978, II, s.179).

Najzad zrela osoba je dostigla najviši stupanj ljudskog razvoja, ona je zadovoljila sve ljudske osnovne potrebe na "pravi" način, postigla je mentalnu ravnotežu i mentalno zdravlje. Nema potrebe da se ovde govori o odgovarajućem načinu zadovoljavanja svake od pet ljudskih potreba, pošto je sam Fromm to lepo sažeo u sledećem pasusu: "Mentalno zdravlje karakteriše sposobnost da se voli i stvara, izlaženje iz rodoskrvinih veza prema plemenu i zemlji, osećanje identiteta koje je zasnovano na čovekovom doživljavanju svoga ja kao subjekta i nosioca sopstvenih moći, shvatanje stvarnosti u njemu i van njega, tj. razvitak objektivnosti i razuma" (Fromm, 1955/1980, s.86-87).

Da zaključimo, kada Fromm govori o razvoju ličnosti uopšte on najviše govori o činiocima, izverima razvoja i o efektima, rezultatima razvoja, dok o procesima, mehanizmima i stadijumima razvoja govori vrlo malo ili ništa.

6. NEUSPEH U RAZVOJU LIČNOSTI - OBLIKOVANJE RAZNIH VIDOVA OTUDJENE LIČNOSTI

Kao što smo videli Fromm je pojam otudjenja preuzeo od Marxa i na svoj način ga razradio. Pre svega Fromm je stvaralački doprineo preučavanju savremenih oblika otudjenja. Kao drugo on je naročito proučavao subjektivnu, socijalno-psihološku stranu otudjenja.

Ukoliko razvoj ometaju lični i naročito društveni činioci dolazi do zastoja u razvoju ili do izopačavanja normalnog procesa rasta, pa tako nastaju razni vidovi otudjenja. Suzbijanje spontanih osećanja, kritičkog mišljenja i istinske individualnosti započinje još u najranijem detinjstvu. Vaspitanje u otudjenoj, autoritarnoj porodici nema za cilj podsticanje nezavisnosti i očuvanje integriteta, već naprotiv, gušenje identiteta, spontanosti i podsticanje saobraćavanja. U školi se nastavlja gušenje kritičkog mišljenja, radoznalosti jer se zahteva učenje gotovih rešenja i gomilanje činjenica. Sve to dovodi do "umrtvljivanja" razvoja ličnosti kao individue, samostalne, kritičke, radoznale, i pomaže proces obrazovanja serijskih, dobro prilagodjenih "ličnosti - automata". Pritisak na dete se danas vrši sve više putem skrivenog "anonimnog autoriteta" za razliku od ranijeg vremena kada je priti-



sak vršio otvoreni, "javni autoritet"¹⁾). Umesto otvorene prinude sve više se koristi psihičko manipulisanje da bi se stvorile društveno poželjen, pokorne, prilagodjene osobe. Ovo pomeranje ka "skrivenim ubeđivačima" uslovljeno je potrebom savremenog industrijskog društva da pojedinci u ogromnim, složenim organizacijama, funkcionišu glatko i tako održavaju nesmetan rad ogromne mašinerije. Sistemu industrijskog života su potrebni ljudi koji imaju standardne, uniformisane ukuse, potrebe, želje i kojima se može po potrebi ekonomskog sistema efikasno manipulirati u oblasti proizvodnje, politike, potrošnje itd.

Porodica, škola, vršnjaci, a kasnije razne društvene uloge stvaraju različite vrste otudjenja. Zapravo ove i različite druge grupe i institucije prenose otudjenje koje je karakteristično za društveno uredjenje, koje je takvo da ne odgovara osnovnim ljudskim potrebama i čovekovo težnji za razvojem i ispoljavanjem svih svojih čulnih, emocionalnih i intelektualnih sposobnosti. Ono što je zajedničko za razne vrste savremenih oblika otudjenja, jeste duboko osećanje neadekvatnosti, nezadovoljstva (svesnog ili nesvesnog), depresije i krivice zbog neuspeha u ostvarenju osobeno ljudskih emocija i sposobnosti. U knjizi "Bekstvo od slobode" Fromm se bavio čovekovim neuspehom

1) Umesto da nastavnik kaže detetu: "Moraš to da učiniš, u protivnom, protiv tebe će biti primenjene izvesne sankcije" danas on kaže: "Siguran sam da će ti se dopasti da to učiniš (Fromm, 1960/1979.s.6).



da ostvari svoju potrebu za slobodom, nezavisnošću, identitetom. Oblici otudjenja koje on razmatra u ovoj svojoj prvoj knjizi su zapravo poznati mehanizmi bekstva. U "Zdravom društvu" problem se zahvata kompleksno, jer se uzimaju i druge ljudske potrebe, a s druge strane konkretnije i obuhvatnije se analiziraju strukture društva i raznovrsni društveni uslovi koji su odgovorni za javljanje i formiranje raznih oblika otudjenja. Slika otudjenja ličnosti iz "Zdravog društva" je na svojevrstan način produbljena i dopunjena analizom različitih vidova destruktivnosti (nekrofilija i sadizam) u "Anatomija ljudske destruktivnosti". S obzirom da je glavna Frommova tema odnos društva i ličnosti, odnosno formiranje društvenog karaktera, nije ni malo čudno ni slučajno što je problem otudjenja ličnosti postao jedan od glavnih problema u Frommovoј teoriji, zapravo ključni u njegovom izučavanju savremenog društvenog karaktera u kapitalizmu. Frommovo odredjenje otudjenja je fenomenološko, psihološko: "Pod otudjenjem se razume način iskustva u kome ličnost doživljava sebe kao neko strano biće /.../. Otudjena osoba nije u kontaktu sa samom sobom, kao što nije u kontaktu ni sa drugim osobama" (Fromm, 1955/1980, s.130). Istina Fromm govori o otudjenju u procesu rada, prema drugim ljudima itd. ali on odredjuje otudjenje pre svega kao subjektivni doživljaj i proučava ga kao socijalno-psihološku pojavu. Odnos čoveka

prema drugom čoveku je, kaže Fromm, "odnos između dve apstrakcije, dve žive mašine, koje koriste jedna drugu" (Fromm, isto delo, s.145).

Dominantna karakteristika otudjenja u savremenim uslovima je, smatra Fromm, gubitak identiteta. Otudjen čovek gubi osećanje svoga "ja" i doživljava sebe kao aktivnog subjekta. Ovaj gubitak identiteta se manifestuje kao gubitak individualnosti, jedinstvenosti ličnosti i kao gubitak vlastitih snaga. Čovek sebe sve više doživljava kao "robu", kao nemoćnu stvar o kojoj odlučuju neki njemu strani zakoni tržišta. Pojedinaac se odnosi prema sebi kao prema stvari koju treba što uspešnije da plasira na tržištu. Umesto da teži životu u skladu sa svojim osobenim mogućnostima, sposobnostima, nagonima, otudjena osoba u savremenom društvu teži da se što uspešnije proda na tržištu. Ukoliko se dobro proda na tržištu, pojedinac više ceni "svoje" kvalitete, i tako zadobija više samopouzdanja i veće samopoštovanje. Na ovaj način tržišni karakter se bolje prilagodio specifičnom društvu u kome živi i uspeo je da bar za privremeno "potisne" osnovne probleme ljudske egzistencije. "Tržišna orijentacija", kao oblik otudjenja veoma je bliska konformizmu. Zapravo "tržišna orijentacija" je svejevran oblik konformizma, koji, zapravo znači saglašavanje sa pravilima, normama, vrednostima jedne društvene sredine i saobražavanje ličnosti

datim uslovima života. Ovo saobražavanje i saglašavanje, podrazumeva odustajanje od nezavisnosti, kritičkog mišljenja, odnosno od sopstvenog identiteta i integriteta. "Dobro" funkcionisanje u jednoj konkretnoj, datoj društvenoj sredini, otudjena, konformistička osoba pretpostavlja ostvarenju ličnih potencijala, identiteta i slobode. Međutim, ne treba zaboraviti da konformista "dobro" funkcioniše, odnosno da to on smatra i da je to tako samo ako se uzmu kao kriteriji – odsustvo vidljivog sukoba sa sredinom ili prestiž, novac itd. Međutim, u ljudskom smislu ovakva konformistička osoba ne funkcioniše dobro jer je "izneverila" sebe, jer ne živi u skladu sa sopstvenom ljudskom prirodom. Takva osoba je ukočena u svom razvoju i ona često pati od praznine života, depresije, očajanja itd. Iza prividne sreće, bezbrižnosti i odsustva sukoba krije se duboka ljudska nesreća i patnja, jer po Frommu za čoveka je važnije da živi po univerzalnim zakonima ljudske prirode, nego po specifičnim zakonima izvesnog društva i kulture. Iza prividne "aktivnosti" dobro prilagodjenog, uspešnog poslovnog čoveka, krije se pasivnost, duhovno i moralno mrtvilo. Prividna zaposlenost modernog čoveka, koji je uvek u žurbi, zapravo prikriva duboku prazninu u življenju.

Neuroza i mentalne bolesti uopšte takodje su jedan vid čovekovog samootudjenja. Psihički poremećaji se mogu posmatrati kao neuspeo pokušaj odgovora na večita pitanja ljudske egzistencije. Savremeni duševni bo-

lesnici sve manje se žale na klasične smetnje halucinacije, histerične simptome, a sve više su to sa čime oni dolaze problems in living: nedostatak smisla života, očajanja, strepnja, praznina, osećanje izdvojenosti od ljudi, doživljaj "mučnine", depersonalizacije itd. Mentalna bolest je znak da individua nije ispunila "zadatak" koji joj nameće život. Neurotičar sa svojim "besplodnim jadom", neprilagodjenim ponašanjem, predstavlja svojevrstan odraz otudjenog društva i izvestan vid pobune protiv neljudskih društvenih uslova. Neurozu treba razlikovati od "društveno strukturiranog defekta". Neuroza označava bolesno psihičko stanje pojedinca, gubitak osećanja spokojstva, gubitak nezavisnosti i identiteta, koji pojedinac doživljava kao nelagodnost, patnju i to ga nagoni da preduzme nešto da bi se oslobodio smetnji i patnje. Društveno strukturirani defekt je takodje jedan vid osakaćenosti pojedinca, gubitak spontanosti, slobode, spokojstva i identiteta, ali koji se subjektivno ne doživljava kao lična neareća jer ovaj nedostatak pojedinac deli sa većinom članova svoje društvene grupe ili društvom u celini. Mnogi ljudi koji se ponašaju i žive kao automati, koju su usiljeno srdačni i koji su rukovodjeni pseudopotrebama za novcem, uglavnom, "srećom", uopšte nemaju osećanje da sa njima nešto nije u redu i ne osećaju da je njihov život prazan, besmislen, skučen. Za svoje shvatanje o društveno strukturiranom defektu,

Fromm nalazi inspiraciju u Spinozinom učenju o tome da izvesne štetne strasti koje društvo ne osudjuje, zapravo predstavljaju "bolest". Fromm takodje smatra da ambiciozne, pohlepne osobe nisu zdrava ljudska bića bez obzira što konkretno društvo može da podržava i podstiče ljude da štede, zaradjuju sve više, da teže slavi, uspehu, priznanju itd. S obzirom da Fromm smatra da je pronašao kriterijum za objektivnu procenu stepena razvoja ljudske ličnosti i da može da utvrdi pouzdano šta je za čoveka dobro, a šta ne, sve ono što koči ljudski razvoj i nanosi štetu čoveku kao čoveku, čak i kad to društvo ne osudjuje, i ne smatra izopačenošću, treba označiti kao oblik ljudske osakaćenosti. "Ako neka osoba ne uspe da postigne zrelost, spontanost i autentični doživljaj sebe, može se smatrati da ima težak defekt, ukoliko pretpostavimo da su sloboda i spontanost objektivni ciljevi koje treba da postigne svako ljudsko biće. Ako takav cilj ne postiže većina članova bilo kojeg datog društva, onda imamo posla s pojavom društveno strukturiranog defekta. Pojedinaac ga deli s mnogim drugima; on ga nije svestan kao nedostatka, a njegova sigurnost nije ugrožena doživljajem sopstvene različitosti, postojanjem izopštenikom, kao što je to bivalo. Ono što je izgubio u bogatstvu i autentičnosti osećanja sreće, nadoknadjuje se sigurnošću zbog slaganja sa ostalim čovečanstvom - kakvim ga on poznaje. U stvari sam njegov

nedostatak može njegova kultura uzdići do vrline i tako mu pružiti povećan osećaj postignuća¹⁾). Tako npr. u nekim društvima osećanje krivice, bezvrednosti smatra se za vrlinu u etičkom smislu, u drugim društvima bezobzirna eksploatacija drugog čoveka smatra se "snalažljivošću", "uspehom" i ne osudjuje se već smatra poželjnim ponašanjem. Ovi kulturom i društvom oblikovani nedostaci, pošto ih društvo svojim sistemom vrednosti podržava, štite pojedinca od neuroze. U izvesnom smislu, neurotičari su na stički višoj lestvici od dobro prilagodjenih osoba kod kojih postoji društveno strukturiran defekt. Za razliku od njih neurotičar ne uspeva da se uklopi u ove modele koje nameće kultura, on ne prihvata "opijume kulture", ali s druge strane, nije ni dovoljno jak da se aktivno odupre pritisku i da živi protiv struje.

Kako se razvijaju ovi društveno šablonizirani oblici osakaćenosti, otudjenja, a kako nastaju neurotični oblici neprilagodjenog ponašanja? Fromm smatra da društvo još u porodici, kroz odnos roditelja prema deci, uči dete da se saobražava i da odustane od svoje individualnosti. Autoritarnim, eksploatatorskim društvima, da bi mogla da funkcionišu, potrebni su pojedinci čija će inicijativa, nezavisnost i sloboda biti ograni-

1) Fromm (1944/1954), "Individual and Social Origins of Neurosis", u Kluckhohn Muray (ed.), "Personality in Nature, Society, and Culture", Knpf, s.519-520.

čeni i kontrolisani. Sa takvim društvom dete se susreće kroz odnos prema ocu, majci, vaspitačima itd. u procesu ranog vaspitanja. Otac kao predstavnik autoritarnog društva pokušava da slomije detetu volju, spontanost i nezavisnost, "ali čovek nije rođen da bude slomljen i zato se dete bori da bude ono što jeste, potpuno samostalno ljudsko biće". Prema tome, kaže Fromm, dete se bori ne samo za slobodu od pritiska, već i za slobodu "da bude ono što jeste", da ostvari svoju individualnost. U ovoj borbi za svoju autentičnost, individualnost i samostalnost, većina dece bivaju poražena. "Ožiljci" koji nastaju kao posledica neravnopravne borbe dece protiv iracionalnog autoriteta, nalaze se u osnovi svake neuroze i društveno oblikovanog nedostatka. Kod ljudi se tako formira sindrom crta: "slabljenje i paraliza originalnosti i spontanosti osobe; slabljenje ja i zamena sa pseudo-ja, u kome je osećanje "ja sam" otupljeno i zamenjeno doživljajem sopstvene ličnosti kao sveukupnosti očekivanja drugih; zamena autonomije heteronomijom..." (Fromm, 1953, s.518). Da li će se formirati neuroza ili društveno strukturalni defekt, zavisi od toga koliko je ličnost snažna da se odupre postojećim obrascima i koliko je snažno i lično doživljen sukob između težnje za razvojem ljudskih mogućnosti i ograničenja koja nameće sredina.



Pored tržišne orijentacije, ljudiš automata, neuroza i društveno strukturiranog defekta, postoji čitav niz drugih oblika otudjenja. Otudjenje je u savremenom društvu sveopšte i zahvata sve grupe ljudi, iz svih struktura, svih uzrasta i oba pola. Radnik je otudjen jer obavlja dosadan, nekreativan, repetitivan posao; otudjen je i kapitalista jer teži da što više "ima" umesto da što više "bude"; birokrata je otudjen jer su njegovi odnosi prema bližnjima apstraktni, rigidni, hladni itd.

Raznovrsni vidovi društvene patologije alkoholizam, narkomanija, kriminal, prostitucija takodje su vidovi otudjenja koja proizvodi "otudjeno" društvo.



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.

III D E O
KRITIČKO PREISPITIVANJE FROMMOVE TEORIJE
I NJENOG ZNAČAJA



1. SUKOB ISTORIJSKOG I AISTORIJSKOG U DELU ERICHA FROMMA

Čitavo Frommovo delo prožeto je sa dve struje mišljenja, koje čas teku naporedo a čas se oštro sukobljavaju. Te dve struje su: društveno-istorijski pristup čoveku, s jedne strane i neistorijski metafizički pristup čoveku i njegovim problemima, s druge strane. Prvi, neistorijski, metafizički pristup čoveku i njegovim problemima jeste parmenidovski, a drugi, dijalektički način mišljenja i društveno-istorijski pristup čoveku, jeste heraklitovski pristup

Parmenidovski pristup antropološkim problemima označava ono shvatanje po kome su ljudski problemi po svojoj suštini uvek isti, nepromenljivi i nerešivi. Ovo vidjenje čoveka i sveta prožima ljudsku misao od raznih varijanti istočne misli, preko nekih Grčkih filozofa, hrišćanstva pa sve do stavova modernih filozofa egzistencije. U drevnoj misli Istoka, u indijskoj misli javlja se prvi put učenje o Jednom, Večitom, o ātmanu, kao i shvatanje o nepromenljivoj ljudskoj prirodi. U "Bibliji" nalazimo isto shvatanje iskazano ovim rečima: "Što je bilo to će biti, što se činilo to će se činiti, i nema ništa novo pod suncem" (knj.pr.,1.9). I savremeni filozofi egzistencije, uz svo protivljenje tradicionalnoj metafizici i racionalističkoj tradiciji u

1) Iveković Rada (ur.), (1981), "Počeci indijske misli" BIGZ, Beograd

kojoj čovek u svakom vremenu ima istu "suštinu", takodje govore o večitim ljudskim problemima i o "egzistencijalijama" koje odredjuju ljudsko postojanje. Ovo mišljenje, parmenidovsko shvatanje čoveka i sveta, pristuno je ne samo u religijskoj i filozofskoj misli, već i u umetnosti.¹⁾ Naravno ne treba misliti da parmenidovski pristup potpuno zanemaruje promene i kretanje. Oni koji prihvataju ovakav stav priznaju da postoje promene u svetu i u čoveku, ali te promene nisu suštinske, ne menjaju ništa u biti, u ustrojstvu sveta i društva. Istorija je za njih pre kružno kretanje, "večito vraćanje istog", nego neko smisleno kretanje, koje ima svoje zakone i neki opšti pravac. Sve promene, sve evolucije i revolucije samo prividno korenito menjaju postojeće pojave i njihove odnose i odnose u našem svetu, a zapravo: "Ništa važno ovde se ne menja" (kako se to kaže u jednom stihu Đesanke Maksimović)²⁾. U ovaj fatalistički, metafizički način mišljenja po kome nepromenljive sile van čoveka i u čoveku upravljaju ljudskom sudbinom, kao i sudbinom društva, dobro se uklapaju i jedna pesimistička vizija čoveka sa vazda istim problemima u "nepopravljivom svetu", i jedna optimistička, "humanistička" vizija čoveka u kojoj vlada "prestabilizirana harmonija" u odnosu između društva i ličnosti.

- 1) Tako napr. danas Nikola Milošević brani tezu da čitava književnost govori o onome što je večito, nepromenljivo i neizlečivo u čoveku (v. njegovu knjigu "Dostojevski kao mislioc", 1981)
- 2) Maksimović, D. (1982), "Pismo sa Mljeta", "Politika", 30. april, 1, 2. maj 1982.

Heraklitovski pristup antropološkim problemima jeste istorijski, dijalektički, razvojni pristup. Kao i svet u kome se čovek nalazi tako i čovek nije nepromenljiv, već je biće u razvoju. Čovek se menja i razvija kroz borbu suprotnosti, kroz sukobe koji nisu apstraktni, metafizički, nepromenljivi, već realni društveno-istorijski i rešivi. Predstavnici ovog načina mišljenja su veliki dijalektičari. (Heraklit, Hegel i Marx). Ogroman korak napred u razvoju ovog dijalektičkog mišljenja učinio je Marx koji je istorijski, razvojni pristup povezao sa društvenim pristupom bitnim antropološkim problemima. Predstavnici ovog shvatanja posmatraju čoveka u njegovoj "prirodnoj" sredini - društvu i istoriji. O prirodi čoveka ne može se govoriti kao o nepromenljivoj, večitoj apstraktnoj "suštini" koja postoji van društva i istorije. Ljudske mogućnosti nastaju i razvijaju se u društveno-istorijskom procesu, čiji je čovek i proizvod i subjekat.

Posle ove kratke skice dva vidjenja čoveka i dva pristupa antropološkim problemima, treba pokazati kako se ova dva pristupa, parmenidovski i heraklitovski, prepliću i sukobljavaju u delu Ericha Fromma. Do sada se obično u Frommovom delu pronalazio samo jedan ili samo drugi pristup. Tako se Fromm kritikuje ili zbog "apstraktnog humanizma", neistoričnosti itd., ili zbog preteranog insistiranja na značaju društva i društveno-is-

torijskih uslova za ličnost. S druge strane, oni koji veličaju Fromma, takodje ga hvale ili zbog njegovog humanističkog pristupa ili zbog njegove socijalne orijentacije u proučavanju ličnosti. Da bi Fromma obuhvatili u celini treba, međjutim, priznati da je Fromm jednim svojim delom "humanistički", idealistički i neistorijski orijentisan psiholog, a drugim svojim delom on je psiholog koji misli u tradiciji društveno-istorijski orijentisane psihologije, kojoj je i dao svoj doprinos. Frommovu misao u najvećoj meri karakteriše upravo protivrečnost između jednog neistorijskog, egzistencijalističkog načina mišljenja i jednog istorijskog, marksističkog načina mišljenja o čoveku i njegovom mestu u društvu. Ove dve linije provlače se kroz celo Frommovo delo od prvih radova iz 30-tih godina pa sve do poslednjih iz poznih 70-tih godina. Frommov model čoveka nije ni istorijski, a ni potpuno aistorijski. Ukoliko se Fromm više udaljava od spekulacija o "ljudskoj situaciji" i "ljudskoj prirodi" ka istraživanju pojedinca u modernom društvu, on se sve više približava društveno-istorijskom pristupu ličnosti.

Prva metafizička, neistorijska "parmenidovska" struja mišljenja dominira u sledećim delima: "Čovek za sebe" (1947), "Psychoanalysis and Religion" (1950), "Veština voljenja" (1956), "Psihoanaliza i zenbudizam" (1960), "You Shall be as Gods" (1968), "Imati ili biti"

(1976). Druga struja heraklitovska društveno-istorijska preteže u sledećim delima: "Autoritet i porodica" (1936), "Bekstvo od slobode" (1941), "Zdravo društvo" (1955), "Marxovo shvatanje čoveka" (1961), "S onu stranu okova iluzije" (1962), "Social Character in a Mexican Village" (1970), "Križa psihoanalize" (1970), "Anatomija ljudske destruktivnosti" (1973). Prema tome kao što se vidi po godinama nastanka ovih dela, ove dve struje postoje i teku uporedo kroz čitav Frommov opus. Nema prekida, niti prevladavanja jedne struje u misaonom razvoju Fromma kao što to misle neki Frommova kritičari. Tako npr. Schaar, (Šar), Wels (Vels) i neki drugi smatraju da je Fromm u kasnijim svojim delima potpuno napustio socijalnu orijentaciju koju je imao u svojim ranim spisima iz 30-tih godina i "Bekstvu od slobode" i da se potpuno predao misticizmu, idealističkoj filozofiji i teologiji. Ova dva načina mišljenja međutim, prožimaju Frommovo delo neprekidno, tako da ne samo imamo dva niza dela različito obojena, već se često u istom delu sukobljavaju i bore ova dva načelno nespojiva tipa mišljenja. Tako npr. u "Zdravom društvu", po mom mišljenju najzrelijem Frommovom delu, uz društveno-istorijsku analizu savremenih oblika otudjenja, postoji i aistorijsko, idealističko insistiranje na potrebi čoveka da veruje, na potrebi da se vrati "humanističkoj religiji" itd.

Da bi se Frommovo delo sagledalo u celini, objektivno i da bi se prevazišla njegova ograničenja, potrebno je razotkriti sukob u njegovoj misli i delu, odnosno pokazati da je ono sačinjeno iz dve gromade, nejednake veličine i značaja.

Prvi način mišljenja, parmenidovski očigledan je u osnovi Frommovog vidjenja ljudske situacije, koji je apstraktno shematično, neistorijsko. Pojedinaac, izdvojen, zatvoren u sebe bez krvi i mesa, sveden na svest i samosvest suprotstavljen je svetu oko njega. Tako ogoljen i istrgnut iz društva i istorije, on zaista liči na "trsku koja misli" i predstavlja "monstrum prirode". U osnovi razvoja čoveka, po ovom vidjenju, stoji jedna protivrečnost koja je biološka, neiskorenjiva, večita - suprotnost životinjskog i ljudskog, ograničenog i neograničenog, tela i duha, života i smrti. Tako se ljudska suština - nerešiva protivrečnost koja je inherentna ljudskog egzistenciji - metafizički hipostazira u prošlost koja prethodi ljudskoj istoriji. Fromm ne shvata da nema ljudske "suštine" pre istorije i van istorije, da se ona formira i "otkriva" čoveku u toku istorije.¹⁾

U ovom shvatanju ljudske suštine veoma se drastično ispoljava sukob neistorijskog, metafizičkog pristupa čoveku i istorijsko dijalektičkog pristupa ljud-

1) Sličnu kritiku upućuje Frommu i Dobrenjkov (1974), "Neofrojdzizam v. po iskah istini - iluziji i zabljuždenija Ericha Fromma", Progres, Moskva.

skim problemima. Osnova svakog daljeg teoretisanja o ljudskoj prirodi za Fromma jeste antinomičnost čovekove egzistencije. Ljudska priroda i njena suština određena je upravo ovim egzistencijalnim dihotomijama.

Prva egzistencijalna dihotomija proizilazi iz čovekove svesti o smrti: čovek je svestan svog kraja, a nemoćan je da izmeni svoju strašnu sudbinu. Ovom Frommovom razmišljanju može da se stavi primedba da je aistorijsko i da zanemaruje čovekov totalni odnos prema smrti koji je društveno-istorijski uslovljen, promenljiv a ne večit. Tako npr. čoveku u srednjem veku svakako bi bilo nepojmljivo da je ta činjenica što fizički umire presudna za određivanje ljudske suštine. Dobrom hrišćaninu svest o smrti, uopšti nije bivalo tako dramatična niti toliko važna kao što je to nama danas. Strepnja predponorom smrti je tipično moderno osećanje, koji je Fromm apsolutizovao i projektovao u čoveka uopšte. Dalje, ukazujući na ovu prvu egzistencijalnu dihotomiju, Fromm govori o usamljenom pojedincu, izvan istorije, bez društva i kulture koji se kao Robinson suočio sa doživljajem smrti. A zapravo čovek se sa smrću kao i sa drugim "egzistencijalnim dihotomijama" suočava kao predstavnik određene kulture, kao član društva u kome postoji kulturom i društvom uslovljen odgovor na bitne probleme življenja. Najzad, ukoliko je

nečiji život siromašniji, prazniji, besmisleniji, utoliko mu je i ovo suočavanje sa smrću strašnije i tragičnije. Običan primer za ovo je majstorska pripovetka Lava Tolstoja "Smrti Ivana Iljiča"¹⁾. Ivan Iljič, član apelacionog suda, živi jednoličan, beznačajan život sve do početka neočekivane, kratkotrajne i kobne bolesti, kada ga je iz učmalosti trgnula svest o bliskoj smrti. Tek tada on postaje svestan svog ništavnog, ubogog života i postaje očajan. Zapravo, baš zato što mu je život bio jadan, prazan, njega i muči misao o potpunom ništavilu, o nepostojanju. Kako kaže Kolakowski (Kolakowski): apstraktni strah od smrti je sekundaran fenomen, rezultat osećanja besmislenosti života, proizvod izolovanja individualne svesti od ljudske istorijske stvarnosti..." (Kolakowski, 1957/1964, s.85, u originalu nema isticanja). Prema tome, greška Fromma je u tome što posmatra odnos apstraktnog pojedinca, prema apstraktnoj smrti statično, u parmenidovskoj perspektivi i otuda proizilazi njegov zaključak o nerešivoj, tragičnoj protivrečnosti između života i smrti. Međutim, s obzirom da je čovek društveno biće, on se prema smrti ne odnosi ni kao "prirodno", biološko biće, niti kao usamljena jedinka, već je njegov odnos prožet kulturno-istorijskim stavom društva u kome živi i čovečanstva uop-

1) Tolstoj, L.N., (1886/1973), "Smrti Ivana Iljiča", BIGZ, Beograd.

šte prema smrti. Ova socio-kulturna i istorijska dimenzija čovekovog odnosa prema smrti jeste veoma bitna i ne može se zanemariti. Barem bi Fromm trebao da zna, da se dosledno držao svog istorijskog pristupa, koji ga je inspirisao za teoriju društvenog karaktera, da je u jednom ratničkom društvu koji drži do "čojstva i junaštva" sasvim drugačiji stav prema smrti, nego u npr. jednom savremenom industrijskom i potrošačkom društvu. Jullian Söel, predstavnik buntovničke buržoaske klase u usponu, "na dva koraka od smrti" razmišlja o pogubljenju, njegova glavna misao je: samo da mi se na licu ne pojavi bledilo¹⁾. Dalje, kada Hektor ide u boj, njemu nije lako "svetlost suncu ostaviti" ali ga "helemsko "herojsko shvatanje života" bodri da neustrašivo i dostojanstveno ide u borbu²⁾. Nije doživljaj smrti isti u svim kulturama, svim epohama, niti je isti u različitim društvenim slojevima.

Druga egzistencijalna dihotomija odnosi se na protivurečnost između onoga što bi čovek mogao ostvariti i onoga što, zbog kratkog života, zaista i ostvari od svojih ljudskih mogućnosti. "Čovjekov život, započinjući i zmirujući na jednoj slučajnoj tački evolutivnog procesa ljudske vrste, sudara se sa tragičkim zahtjevom pojedinca da realizira svoje mogućnosti" (Fromm, 1947/1966, s.50). Ova druga protivurečnost, očigledno, proizilazi iz prve. Pored već izrečenih primedbi koje važe za prvu protivurečnost,

1) v. Stendhal (1830/1967), "Crveno i crno", Svijetlost, Sarajevo.

2) Djurić, M. (1976), "Istorija helenske etike" BIGZ Beograd, s.48, (up.Homer, "Ilijada", Prosveta, Beograd)ž

ovde se može reći i to da je veliki problem zapravo u ostvarenju ljudskih (istorijskih) mogućnosti, jedan pre društveno-istorijski problem, a ne egzistencijalni, i da se on ne stvara zajedničkom društvenom akcijom. Ono što danas izgleda da je nemoguće da čovek realizuje od svojih mogućnosti, možda će već sutra biti moguće realizovati. Čovek koji npr. strasno voli putovanje, pre recimo 200-300 godina, nije bio u mogućnosti da ostvari svoju želju da prokrstari svetom (za to bi mu na onom stupnju razvoja saobraćaja život bio zaista i suviše kratak), a danas je to, barem izvesnom sloju ljudi, relativno lako. Kao drugo, život se barem u načelu, zahvaljujući razvoju nauke može produžiti do neslućenih razmera.

Treća egzistencijalna dihotomija kojoj Fromm daje najviše mesta u svom delu jeste ta da je čovek, s jedne strane uvek sam, a s druge strane, on je uvek u odnosu prema ljudima i neprestano treba druge ljude. Ovde je naročito uočljivo da je ovaj doživljaj usamljenosti, izolovanosti od drugih ljudi, pre jedna istorijska nego egzistencijalna dihotomija. Pojedinaac u ranijim epohama nije osećao tako izdvojen i "tragično usamljen". Najzad, ako i sam Fromm kaže da su razne vrste ljubavi "pravo" rešenje koje zadovoljava i čovekovu potrebu da bude ujedinen sa drugima, a i potrebu da očuva svoj integritet ne vidim razlog zbog čega bi ovu dihotomiju trebalo sma-

trati "nerešivom".

Da zaključim, ovo razmatranje Frommovih egzistencijalnih dihotomija, pokazuje da Fromm izvesne protivrečnosti u čovekovom življenju apsolutizuje i pravi od njih metafizičke antinomije, zanemarujući njihovu istorijsku dimenziju. Meni se čini da je vrlo teško, gotovo nemoguće govoriti o nekakvim "čistim" egzistencijalnim dihotomijama kao večitim i nerešivim protivrečnostima čovekovog življenja, a koje su, u načelu, fundamentalno različite od "istorijskih dihotomija". Čovek svojom društveno-istorijskom praksom osvaja ili može da osvoji prostore koji su danas rezervisani za "egzistencijalne dihotomije", i u tom istorijskom procesu ove granice onoga što je "neizlečivo" u ljudskoj sudbini mogu da se pomeraju. Da nema ljudske, zajedničke akcije prožete filozofsko-revolucionarnim stavom: "Neka bude što biti ne može", mnoge protivrečnosti ljudskog postojanja zais-ta bi i ostale "večite".

U Frommovoј teoriji nije samo ljudska suština večita već su takodje i osnovne ljudske potrebe takodje fiksirane, univerzalne i nepromenljive. U Frommovoј teoriji nigde ne vidimo kako se u društvu, kroz istoriju stvaraju i razvijaju ljudske potrebe za povezanošću, za transeendencijom, za identitetom itd.; one u Frommovoј teoriji jednostavno kao takve postoje "od početka" i predstavljaju dinamičke snage koje se opiru društvu i



zahvaljujući njima dolazi do društveno-istorijskih izmena. Što se tiče ljudskih strasti Fromm kaže da su one proizvod medjudejstva društveno-istorijskih činilaca i ljudskih potreba, međutim kada analizira konkretne strasti, onda se ovo "medjudejstvo" društva i ljudske prirode, svodi na to da "rdjave strasti" nastaju u slučaju kada "dobre strasti" koje su "date" ne mogu da se zadovolje. "Rdjave" strasti su: strast za vladanjem, narcisoidnost, destruktivnost, pohlepa itd. "Dobre" strasti su: ljubav, nežnost, solidarnost, strast za istinom, za slobodom itd. Kada piše o "dobrim" strastima, Fromm zaboravlja da i on sam odredio strasti kao "biološko-sociološko-istorijske kategorije" koje variraju od društva do društva i od ličnosti do ličnosti, s obzirom da on kasnije govori o ljubavi, solidarnosti itd. kao o "ugradjenim višim tendencijama" u čoveku, odnosno u nervnom sistemu. One su, prema tome, urodjene i zajedničke svim ljudima. Ovaj unutrašnji sukob između neistorijskog i istorijskog vidjenja ljudskih strasti u Frommovoј teoriji najočiglednije dolazi do izražaja u sledećoj Frommovoј tvrdnji: "Čovek je biološki obdaren sposobnošću za biofiliju, ali psihološki poseduje podnecijal za nekrofiliju kao alternativno rešenje" (Fromm 1973/1978, knjiga II, s. 179, u originalu nema isticanja).

Ako idemo od univerzalne ljudske osnove (ljudska priroda i potrebe) dalje ka višim slojevima ličnosti¹⁾ koji su pod većim uticajem društva, razumljivo je da tu Fromm više uzima u obzir društveno-istorijsku perspektivu, što je dostigo svoj vrhunac u njegovoj teoriji društvenog karaktera. I tu međjutim, postoji protivrečnost u Frommovom mišljenju jer, s jedne strane "neproduktivni tipovi karaktera" nastaju i formiraju se pod ogromnim uticajem društva i njegovih zahteva, a produktivni karakter, s druge strane, nema neku čvrstu društvenu osnovu i ne vidi se kako nastaje i kako se formira u društveno-istorijskom procesu. Produktivne osobe kod kojih je razvijena sposobnost da vole, da kritički razmišljaju, da stvaraju itd., predstavljaju "iznimke" odnosno izuzetne predstavnike ljudske rase. Ova koncepcija zdrave, produktivne ličnosti pre je humanistička, idealistička predstava o čoveku kakav treba da bude, nego što je to opis realne osobe koja se formira u društvu.²⁾

U Frommovoј teoriji savesti takodje postoji načelno metodološka i teorijska protivrečnost u pristupu i shvatanju s jedne strane "autoritarne" i s druge strane "humanističke" savesti. U svojoj studiji iz 1936.

1) v. shemu strukture ličnosti na s.

2) u toku pisanja ovog rada došao mi je do ruku rad Maccobyja "Društveni karakter nasuprot produktivnom idealu" (rad će biti publikovan 1982 u "Kulturnom radniku") u kome i on ističe protivrečnost između Frommove "Povijesno utemeljene teorije društvenog karaktera i njegovog idealističkog pojma "Produktivnog pojedinca".

pod nazivom "Autoritet i prodica", Fromm, kada piše o savesti shvata je kao deo ličnosti koja nastaje pounutrenjem (interijorizacijom), zahteva spoljašnjeg autoriteta. Zatim, u istoj studiji on ističe da se savest uvek oslanja, u krajnjoj liniji, na realnu moć stvarnog autoriteta koji postoji u društvu. Zapravo, on tu samo razvija Freudovo dijalektičko i istorijsko shvatanje savesti. Savest, shvaćena kao super-ego je jedinstvena ("dobra" i "loša") i nastala je pod uticajem unošenja spoljašnjih nagrada i kazni u procesu postivećavanja (identifikacije). Kasnije, međutim, u delu "Čovek za sebe" (1947), Fromm govori o dve etike o, da tako kažem, "etici krivice" i "etici ljubavi", i shodno tome o dve vrste savesti: "Autoritarnoj" i "humanističkoj". Ovde je nebitno što Fromm različito vrednuje ove dve savesti, ali je bitno to da shvatanje savesti koja počiva na krivici i shvatanje savesti koja počiva na ljubavi, imaju u osnovi različito shvatanje čoveka i različiti pristup formiranju ličnosti. Jedna ista pojava, savest, kada se objašnjava u njenom "negativnom" vidu ("autoritarna savest") ima u pozadini sasvim različitu teoriju od one koja stoji kao osnova za objašnjenje "pozitivnog" vida savesti ("humanistička savest"). Teorija kojom Fromm objašnjava "autoritarnu savest" (mogli bi se reći "otudjeni" vid ljudske savesti) jeste društveno-istorijska, materijalistička i dijalektička teo-

rija prema kojoj savest nastaje kada se spoljašnji društveni uticaji preko porodice unesu u ličnost i postanu lična svojstva. Kada objašnjava "autentičnu", "humanističku" savest i njen razvoj, Fromm napušta istorijsko, materijalističko shvatanje čoveka i pribegava idealističkoj, egzistencijalnoj, neistorijskoj teoriji po kojoj se savest ne unosi, već naprotiv, ona treba da se otkrije unutar ličnosti i da se "iznese" na videlo. Ova "humanistička savest" je "naš vlastiti glas, prisutan u svakom ljudskom biću i nezavisan od vanjskih sankcija i nagrada" (Fromm, 1947/1966, s.151).

Problem slobode Fromm razmatra kao problem:

(1) mogućnosti izbora između postojećih mogućnosti, (2) oslobodjenja (liberation), svojevrsnog procesa u kome čovek postaje sve nezavisnije od unutrašnjih prepreka (Fromm, and Kirau, 1968, s.12). Kada raspravlja prvi problem, zapravo pitanje odnosa determinizma, indeterminizma i slobode, Fromm se zalaže za stanovište alternativizma¹⁾.

Po tom dijalektičkom načinu razmatranja on je, kako sam ističe, blizak Marxu, Freudu i Spinozi, na koje se on i poziva. Za razliku od ovog dijalektičkog, racionalnog pristupa problemu slobode, kada Fromm razmatra slobodu kao proces sve većeg oslobadjanja - individuacije, on je često razmatra na jedan način koji je apstraktan, metafizički - gotovo iracionalan. Po ovom shvatanju "sloboda za"

1) Fromm, (1964), "The Hearth of Man", s.115 i dalje; za isti problem videti i Evans, R. (1966), "Dialogue with Fromm", s.



sastoji se u "spontanoj aktivnosti celokupne, integrisane ličnosti" (Fromm, 1941/1969, s.229). Ovakvo definisanje pozitivne slobode zaista je vrlo mutno¹⁾. Frommovo shvatanje slobode kao urodjene težnje - ideala, koja je u osnovi svih buna i revolucija u istoriji, predstavlja neistorijsko i idealističko shvatanje. Za ovo njegovo maglovito i apstraktno shvatanje slobode karakteristična je i izjava da je čovek zapravo slobodan tek u snu i "da je sam, možda, jedina situacija u kojoj je ljudska sloboda potpuno dostignuta" (Fromm, /1968, s.). Ovde se možemo zapitati zaista kakvu "slobodu" ima čovek koji čvrsto spava, udaljen od realnosti, sprečen da dela, nesposoban da razumno bira, nemoćan da kaže "ne" onome čemu kao čovek treba da to kaže?

Shvatanje ljubavi kod Fromma je uglavnom neistorijsko - ljubav kao uložena moć odnosno sposobnost čoveka sa kojom se on radja. Fromm zanemaruje istorijsku dimenziju osećanja ljubavi, koje nastaje tek u razvijenim oblicima civilizacije i koje se menja u toku istorije u zavisnosti od izmena realnih društvenih istorijskih oblika i načina života ljudi. U izvesnom stepenu ovakvom neistorijskom, idealističkom poimanju ljubavi kao "moći", protivreči Frommovo insistiranje na tome da čovek može da savlada "teoriju i praksu" ljubavi i da

1) Za detaljniju kritiku ovakve definicije slobode videti Dukić, E. (1981), "Fromm's Concept of Freedom" (neobjavljen rad), takodje i rad istog autora "Ličnost i društvo u delu Ericha Fromma", 1979, (magistarski rad, Filozofski fakultet, Zagreb).

ovlada "veštinom" voljenja.

Najzad, i sama teorija otudjenja u Frommovom delu, sadrži dve koncepcije, dva u osnovi različita shvatanja čovekove prirode i njegovog samootudjenja. Prema jednoj neistorijskoj, metafizičkoj koncepciji otudjenje je "prirodna", ontička karakteristika čoveka, imanentna njegovoj prirodi, s obzirom da čovek ne može da ukine protivrečnost svoje egzistencije i da nije u stanju da savlada strah, usamljenost i očajanje koji otuda proizilazi. S druge strane, Fromm je mnogo pisao o otudjenju kao istorijskoj pojavi u čovekovom životu koja je uslovljena društvenim činiocima i može se prevladati. Ukratko nekada se otudjenje u Frommovom delu može razumeti kao proizvod "egzistencijalnih dihotomija" i kao takvo ono je večiti pratilac ljudske egzistencije (egzistencijalistički pristup), a nekad kao proizvod "istorijskih dihotomija" odnosno kao pojava koja prati čovekovo življenje u istorijski odredjenom, klasnom, represivnom društvu i može se prevladati. Wels (Vels) neslućuje ovu "zbrku" i nedoslednost u Frommovom shvatanju otudjenja kada kaže da je kod ovog autora otudjenost "opšta i prirodna, ali pogoršana društveno" (Wels, 1963/1967, s.218).

Sukob istorijskog načina mišljenja i aistorijskog u Frommovom delu, rezultat je različitih uticaja koji je pretrpeo ovaj mislilac, na koga je snažno uticao, s jedne strane marksistički, društveno-istorijski

pristup čoveku i društvu, a s druge strane takodje je na njega moćno uticao i zembudizam, hrišćanska misao i filozofija egzistencije, čiji je zajednički imenitelj neistorijski i moralistički pristup problemima čoveka i sveta. Fromm je u svojim delima mislio o problemu ljudskog življenja na oba ova, u svojoj osnovi dijametralno suprotna načina shvatanja problema društva, čoveka i ličnosti. Otuda u Frommovom delu postoji skriveni sukob između jedne kritičke, marksističke i istorijske misli koja istražuje različite vidove čovekovog otudjivanja u savremenom društvu, o formiranju društvenog karaktera itd. i "humanističko-religiozne" vizije produktivnog čoveka, spasonosne uloge ljubavi itd. Sam Fromm po svoj prilici nikada nije uočio ovu "dvomisao" (kako bi to rekao Orwell)¹⁾ u sopstvenom delu, odnosno, tačnije rečeno nikada se nije osvrnuo na ovaj latentni ali oštar sukob dvaju shvatanja u sopstvenoj teoriji.

1) Orwell, (/), "1984", Vuk Karadžić, Beograd



2. FROMM NE UZIMA DOVOLJNO U OBZIR ZNAČAJ DRUŠTVA I KULTURE ZA FORMIRANJE LIČNOSTI

Ova teza, data u naslovu, može da izgleda problematična, ili bar čudna, s obzirom, da se u mnogim udžbenicima i pregledima teorija ličnosti, Frommova teorija upravo ističe zbog toga što ukazuje na značaj društva i kulture za proces obrazovanja različitih tipova ličnosti. Naravno, ovde se ne misli i ne tvrdi da Fromm nije uzimao u obzir sociokulturne faktore, kao važne faktore za formiranje ličnosti. U odnosu na standardne teorije ličnosti a posebno, recimo, u odnosu na humanističku psihologiju Maslowa i drugih, čak i u odnosu na druge kulturaliste – neofrojdiste kao što su K.Horney, Salivan i drugi, on je znatno više pažnje poklanjao uticajima društva. Međutim, ono što se ovde tvrdi, jeste da nije dovoljno uzimao u obzir društvene faktore, i da nije njihov značaj shvatio na odgovarajući način.

Pre svega treba reći da se mnogim Frommovim deklaracijama o odnosu društva i ličnosti nema šta prigovoriti. Njegova načelna izjašnjavanja o značaju društva i kulture za obrazovanje ličnosti u celini veoma su dobra, umna i podsticajna za dalja teorijska i empirijska istraživanja u ovoj oblasti. Ovo načelno shvatanje odnosa ličnosti i društva Fromm je najbolje i najsažetije izrazio kada je polemišući sa Freudom, izneo svoje "vjeruju" u "Bekstvu od slobode": "Suprotno Frojđovu gledištu,

analiza data u ovoj knjizi zasnovana je na pretpostavci da je ključni problem psihologije, pitanje posebne povezanosti pojedinca sa svetom, a ne pitanje zadovoljavanja ili osujećivanja ove ili one instinktno potrebe per se; štaviše, na pretpostavci da odnos između čoveka i društva nije statičan. Taj odnos nije odnos u kome bi se s jedne strane nalazio pojedinac, koga je priroda snabdela izvesnim nagonima, a s druge - društvo kao nešto izvan njega što zadovoljava ili osujećuje te urodjene sklonosti. Mada ima izvesnih potreba - kao što su glad, žeđ, seks - koje su ljudima zajedničke, svi oni nagoni koji doprinose razlikama u ljudskim karakterima kao što su ljubav i mržnja, žudnja za moći i čežnja za potčinjenošću, uživanje u čulnom zadovoljstvu i strah od njega - jesu proizvodi društvenog procesa. Najlepše, kao i najružnije, sklonosti čovekove nisu deo utvrdjene i biološki date ljudske prirode, već proizilaze iz društvenog procesa, koji uobličava čoveka. Drugim rečima, zadatak društva nije samo potiskivanje - mada je i to - već i uobličavanje. Čovekova priroda, njegove strasti i nespokojstva jesu kulturni proizvodi; u stvari, sam čovek je najvažnija tvorevina i dostignuća neprestanog ljudskog truda čije sveočanstvo nazivamo istorijom". (Fromm, 1941/1949, s.30-31).

Ovaj odlomak sam citirao u celini jer smatram da je izuzetno krcat dobrim idejama i tezama, i da je u njemu, zapravo u kondenzovanom obliku dat čitav program jedne plodne društveno

istorijske teorije odnosa ličnosti i društva, koja može značajno da doprinese jednom solidno zasnovanom istraživanju formiranja ličnosti u društvu. Neke od najznačajnijih teza [kakve jedne teorije, kao što proizilazi iz ovog odlomka, su: 1) Za psihologiju ljudi presudno je izučavanje povezanosti pojedinca sa njegovim svetom. 2) Između društva i ličnosti postoji dinamičan odnos. 3) Društvo nije nešto izvan pojedinca, njemu suprotstavljeno i nepromenljivo. 4) Društvo nije samo represivno, već i ono najbolje i najgore u čoveku predstavlja proizvod društva. 5) Ono što je individualno, osobeno za ličnost po čemu se ličnosti razlikuju takodje je proizvod društva. 6) Čovek je proizvod istorije u kojoj sam čovek igra aktivnu ulogu.

Moja glavna kritika Fromma u ovom odeljku, data upravo sa pozicije ovih šest teza odnosi se na to da je on sam "izneverio" ovaj svoj program u velikoj meri. Fromm pre svega kada piše o razvoju pojedinih psihičkih funkcija i struktura, dakle na delu, često napušta ovakav teorijski pristup i zauzima dijametralno suprotnu poziciju. Drugo, Frommu se, osim protivrečnosti i nedoslednosti u teoriji, može zameriti i da ovu svoju teoriju nije u dovoljnoj meri razradio i potkrepio konkretnim empirijskim izučavanjima, svojim i tuđim.

Pre svega hteo bih pokazati da i Fromm, uprkos svojim izjavama, tretira društvo kao nešto negativno, represivno,



u svojoj suštini "tudje" čoveku. kao kod Freuda i kod njega je društvo suprotstavljeno pojedincu, samo što je ovde predznak obrnut, - društvo je "negativno", a pojedinac je "pozitivan". Izgleda da je Fromm pogledao "krizi našeg vremena" čiju je suštinu Einstein (Ajnštajn) opisao u "Why Socialism" (Zašto socijalizam) sledećim rečima: "Pojedinac je postao svesniji nego ikad svoje zavisnosti od društva. Ali on ne doživljava ovu zavisnost kao pozitivno dostignuće, kao organsku vezu, kao zaštitnu snagu, već kao pretnju njegovim prirodnim pravima ili čak njegovoj ekonomskoj egzistenciji.¹

Covekova priroda i njegove potrebe shvaćene su u Fromm - ovoj teoriji kao nezavisne ljudske snage na koje društvo i kultura vrše pritisak. Tako se sociokulturna sredina sagledava kao nešto u suštini represivno, zastrašujuće nasuprot kojoj stoje čovekove "prirodjene osobine" koje se "neumorno protivne moćnom pritisku nepovoljnih socijalnih i kulturnih oblika" (Fromm, 1947/1966, s.32). Covekove težnje - ideali kao što su sloboda, ljubav, solidarnost, pravda traju neizmenjeni kroz istoriju kao arhetipovi, uprkos nehumanog uticaja društva i društvenih institucija na čoveka. Polemišući sa Freudom, Fromm je otišao u drugu krajnost: on "pravu" prirodu čoveka vidi rusovski kao čistu, bezgrešnu i plemenitu, koju onda "rdjavo"

1. Einstein, A.; 1949/, "Why Socialism" (prema Fromm, 1955/1980, s.227).

društvo kvari i izopačava. Po Frommu "težnja za mentalnim zdravljem, za srećom, harmonijom, ljubavlju, produktivnošću, je svojstvena svakom ljudskom biću koje nije rodjeno kao mentalni ili moralni idiot" (Fromm, 1955/1980, s.265).

Kada razmatra proces vaspitanja Fromm u njemu gotovo isključivo vidi negativan uticaj društva jer roditelji putem kažnjavanja i psihološkog manipulisanja dečjim osećanjima vezanosti, sputavaju detetovo kritičko mišljenje, nezavisnost, guše njegovo pravo ja i spontanost itd. Dalje oni razvijaju kod njega osećanje nesigurnosti, kritvice, zavisnosti i potčinjenosti.

Ovakvo represivno shvatanje vaspitanja (kao jednog od važnih načina prenošenja društvenih zahteva na dete) možda još najbolje izražava Frommovo shvatanje "uticaja" društva. Fromm kaže da otac pokušava da slomije detetovu volju, da iskoreni detetovu želju za nezavisnošću, slobodom, "ali čovek nije rođen da bude slomljen", i dete se bori da bude ono što jeste, da ostvari svoju individualnost, da ostane slobodno ljudsko biće (Fromm, 1944/1953, s.517).

Kada piše o snovima, takodje se vidi Frommovo "negativno" vidjenje društva koje ograničava ljudsku slobodnu, spontanost i subjektivnost. Ono "pravo", istinski ljudsko, individualno dolazi do izražaja tek u snovima, kada nestane "buke" spoljašnjeg sveta.



Frommovo shvatanje uloge društva u obrazovanju ličnosti ne treba kritikovati samo zato što društvo shvata kao suštinski "represivno", kao "otežavajuću okolnost" u razvoju suštine ličnosti, već i u jednom drugom smislu. Njegovo shvatanje odnosa društva i ličnosti, i značaja društva za ličnost, uprkos lepim proglasima o ovom pitanju, ostalo je na površini. Fromm nije uspeo da prevaziđe shvatanje po kome društvo, shvaćeno kao nešto dato, završeno i izvan pojedinca utiče na ličnost koja u sebi nosi svoju individualnosti i koja je u svojoj osnovi već izgradjena. Ovo shvatanje je mehanicističko jer zanemaruje da je proces razvoja ličnosti uzajamni, dinamičan, "živ" proces, u kome su aktivne obe strane. Nije dovoljno za razvoj ličnosti da ona "trpi" uticaj društva koje mehanički prenosi svoj uticaj na dete. Dinamika društva takodje se ne može svesti ni samo na otpor "ljudske prirode" u detetu, jer na kraju krajeva svaki materijal, pa i glina daje otpor kada se oblikuje. Stvar je mnogo složenija i dublja, ono što Fromm nije potpuno shvatio jeste da društvo izgrađuje ličnost, da izgrađuje individualnost, u jedinstvenoj interakciji sa nerazrelom ljudskom jedinkom. Fromm-ovo shvatanje uloge društva i kulture u razvoju ličnosti, jednim delom se svodi na ekologistički shvatanje da je važan uticaj "sredine" na formiranje ličnosti. Suština ekologističkog shvatanja je da je, zapravo, ^{ovo} naturalističko,

da ne vidi bitnu razliku između društva i kulture kao "sredine" i prirode kao "sredine". Mada postoje izvesne analogije između uticaja prirode na organizam s jedne strane i "uticaja" društva i kulture, na ljudsku jedinku, postoji načelna razlika između razvoja organizma i razvoja ljudske jedinke u socio-kulturnoj "sredini". Ne može se u isti red staviti čovekovo "prirodno okruženje" i "socijalno okruženje", i ravnopravno tretirati "kuća, porodica, škola,..... ulica, park" itd. kao "segment" ekološke celine koja određuje ljudski razvoj.¹ Ovom ekološičkom shvatanju, kome podleže delimično i Fromm, suprotstavio bih sledeću tezu: Čovek je jedino živo biće koje odrasta u neprirodnoj sredini - kulturi, i zapravo je to odlučujuće za njegovo formiranje. Međutim, ako pažljivije proučimo Frommovo shvatanje razvoja ljudskih potreba, sposobnosti, strasti itd. videćemo da je njegovoj teoriji zapostavljena ova specifičnost ljudskog razvoja. Ako se izuzme shvatanje razvoja društvenog karaktera, Frommova teorija formiranja ličnosti u velikoj meri je učenje o spontanom razvoju urođenih potencijala individue.

Fromm na više mesta u svojim delima govori o težnji za rastom i ostvarenjem sopstvenih potencijala kao moćnoj urođenoj težnji u čoveku. Ova opšta težnja za razvojem, po Frommu l. v. prikaz Levkov, Lj. (1982), "Ekologija ljudskog razvoja - nešto novo u razvojnoj psihologiji, "Psihološke novine", 54 (april)



je "psihološki ekvivalent istovetne biološke težnje" (Fromm 1941/1969, s.256). Prema tome, ako je izvor razvoja ličnosti unutar ličnosti, kao urodjena težnja za razvojem, ekspanzijom i izražavanjem, može se zaključiti da je razvoj ličnosti samo poseban slučaj razvoja organizma uopšte, odnosno da je biološki odredjen. I zaista, u jednom svom intervjuu, Fromm je do krajnjih granica dosledno razvio ovo svoje shvatanje razvoja deteta. Tu Fromm govori o tome da čovek ima "dve mogućnosti: da postigne svoj pun razvoj ili da propadne i postane destruktivan" ako okolnosti nisu povoljne da se ostvari primarna potencija, koja je "biološki odredjena". Zatim nastavlja i kaže eksplicitno: "U tom pogledu nema nikakve razlike između čoveka i biljke. Seme rúže i sam cvet neće se razviti bez toplote, sunca, zemlje i vlažnosti, neophodnih za njen razvoj. Ona se neće razvijati uopšte, ili će da poraste malo i neće postati ono što treba da postane. Neće ostvariti svoju biološku sudbinu. Isto se događa i sa čovekom" (Fromm, 1975, s.43, u originalu nema isticanja). Društvo je potrebno pojedincu utoliko što treba da postoje povoljne okolnosti da bi se razvoj nesmetano odvijao, odnosno da bi pojedinac mogao da ostvari ono što mu je dato na rođenju. Ovde se može reći, na osnovu onoga što se zna o deci koja su rasla izvan društva ili u domovima gde je veoma slaba intrakcija odrasli - dete, ^{stede:} ~~da~~ ako bi se čovek "nesmetano" razvijao, on bi zaista ostvario svoju "biološku sudbinu" tj. "razvio" bi se u čovekoliku zver. Da ova Frommova

izjava nije nešto što mu se slučajno "omaklo" u razgovoru i da zaista Fromm stoji iza teze o prirodnom, spontanom razvoju ličnosti (zapravo njenih primarnih potencijala), vidi se u sledećem izvodu koji je on napisao: "Upravo kao što seme kruške ne može proizvesti jabuku, već samo bolju ili lošiju krušku, zavisno od uslova tla i klime, tako jedno dete može samo da razvije svoju potencijalnu strukturu u najskladniju vitalnu formu ili u negativnu formu. Na primer, jedno veoma osetljivo i dete može postati pod povoljnim uticajem jedna introspektivna, umetnička, prosohvljena (spiritual-nikted) osoba. Pod uticajem hladnih i autoritarnih roditelja, ovo isto dete bi verovatno ^{postalo} ispalo plašljivo, zastrašeno, ogorčeno, sa posledicom da troši najviše svoje energije ne uspevajući da bude što potencijalno jeste" (Fromm and Macoby, 1970, s.20).

Dok Fromm u delu "Autoritet i porodica", kaže da se "ja" razvija kroz "aktivnu i racionalnu praksu", u "Bekstvu od slobode", potpuno u skladu ^u sagledištem da je razvoj spontan proces, on tvrdi da je razvoj ličnog ja "organski razvitak, obelodanjivanje jedra svojstvenog toj osobi i samo njoj" (Fromm, 1941/1969. s.234). Razvoj identiteta i integriteta ličnosti, zapravo problem razvoja i dostizanja zrelosti individue, u Frommovo^y teoriji je tretirana - socijalno, tj. kao "humana" iskutva" koja se razvijaju u velikoj meri izvan uticaja