



Funk_R_1982a

Religijskokritičko i socijalnopsihološko zasnivanje humanizma kod Ericha Fromma

Rainer Funk

"Religijskokritičko i socijalnopsihološko zasnivanje humanizma kod Ericha Fromma," in:
Kulturni radnik, Zagreb Vol. XXXV (No. 2, 1982), pp. 123-135.

Copyright © 1982 and 2011 by Dr. Rainer Funk, Ursrainer Ring 24, D-72076 Tuebingen,
Germany; E-Mail: funk[at-symbol]fromm-online.com. - Translation to Croatian by Boris
Buden and Tomislav Javorčić.

1. *Frommov prilog samorazumijevanju humanizma*

Zapadni humanizam polazi od pretpostavke da *humanitas* — u smislu čovječanstva i čovječnosti — nije apstraktna zbiljnost, dakle samo ideja, već zbiljnost koja potencijalno postoji u svakom čovjeku. Budući da čovječanstvo i čovječnost potencijalno postoje u svakom čovjeku, svi su ljudi u svojim temeljnim svojstvima jednaki.

Iz ovog samorazumijevanja humanizma koje se formiralo najprije u humanizmu renesanse da bi se zatim dalje razvilo u humanizmu prosvjetiteljstva, slijedi uvjerenje o dostojanstvu čovjeka, o jednakosti svih ljudi, rasa, religija i konfesija i o potencijalnoj dobroti čovjeka.

U vezi s prosvjetiteljskim humanizmom došla je u prvi plan slijedeća karakteristika: u mjeri u kojoj se humanističko mišljenje prosvjetiteljski razumjelo, dijelilo je ono uvjerenje da je humanizam (ili kako se u doba Goethea govorilo: humanost) mogući samo kao oslobođenje od religije, crkve i boga. Došlo je do humanističke kritike religije Feuerbacha i Marxa, koji su, oslobođenjem čovjeka od boga i religije, čovjeku htjeli vratiti njegova najbolja svojstva, odnosno pripomoći njegovoj samostalnosti. Čovjek je bio spoznat u svojoj subjektivnosti i ta, od svakog otuđenja oslobođena subjektivnost, postala je uvjetom čovjekove punoljetnosti, samostalnosti, njegove sposobnosti objektivne spoznaje, njegove humanosti, harmonije čovjeka i prirode, zajedničkog miroljubivog života ljudi u društvu, iskustva jedinstva pojedinca s čovječanstvom. Fromm također dijeli s prosvjetiteljskim humanizmom uvjerenje da čovjek samo onda dolazi do unutrašnje harmonije i miroljubivog zajedničkog života s čovječanstvom kad mobilizira svoje vlastite snage i tako dospije do nezavisnosti i slobode od svih njemu tuđih određenja. Za Fromma također važi da čovjek samo onda uspijeva, da je samo onda sposoban za ljubav prema samom sebi, prema drugome i čovječanstvu, kad samog sebe otkriva kao svoj početak i cilj i kad iskušava svoju vlastitu stvaralačku snagu i usmjerenost cilju u ozbiljenju i razvijanju njemu pripadnih psihičkih snaga.

Ipak, to humanističko samoiskustvo kod Fromma, kao što želim pokazati, uopće nije povezano s oslobođenjem od religije. Upravo je obratno: humanističko samoiskustvo kao iskustvo čovječanstva i čovječnosti i samo je izraz zadovoljavanja religiozne potrebe. Upravo su, kod religije i religioznog iskustva kao izraza humanističkog iskustva, nesumnjivo uvidi u psihičku i socijalnu strukturu čovjeka — dakle istraživanja *conditio*



humana — Fromma doveli do razumijevanja humanizma. To ne znači da je Fromm vjerovao u boga ili da je etablirane crkve i religije razumio kao institucije humanističke religije. Fromm nije ništa oduzeo Feuerbachovoj i Marxovoj kritici religije. On je, međutim, pitao dalje, kako ljudi uopće mogu doći na ideju da svoja najbolja svojstva projiciraju u onostranog boga, da bi s njima ponovo došli u dodir tek kroz potčinjavanje tom bogu. Fromm je to pitanje doveo u vezu s onim otkrićem koje samorazumijevanje čovjeka — i s njime humanizma — naj presudni je određuje: s otkrićem nesusjesnog.

Kad nadalje govorim o humanizmu stalo mi je upravo do socijalnopsihološki utemeljenog Frommovo-humanizma koji je označen uvidom u nesusjesno pojedinca i društva. Ovdje fenomen religije nije primarno fenomen otuđenja (kao kod Feuerbacha i Marxa), ali niti epifenomen (kao kod Freuda), već nešto što izvorno pripada humanizmu čovjeka. Za nas je uobičajno da se religija bavi bogom i crkvom, objavom i milošću, riječju božjom i crkvenim sakramentima. Doduše Fromm ne ignorira činjenicu da je zapadna kršćanska religija u posljednjih 2000 godina imala posla s bogom. Ipak on smatra, u pogledu socijalno-psihološke funkcije religije, da se ona bavi primarno čovjekom i humanumom, osiguranjem humanuma. Zbog toga humanizam nije moguć bez humanističke religije. U tom smislu Frommov humanizam ima dva bitna aspekta utemeljenja: kritičkoreligijski i socijalnopsihološki. U drugom odjeljku htio bih se prije svega osvrnuti na ovaj kritičkoreligijski.

2. Kritičkoreligijski aspekt Frommovog humanizma

Između tri uistinu velika otkrića na području humanističkih znanosti od početka novog vijeka, znanstveno istraživanje nesusjesnog se revolucionarno odrazilo na pitanje religije i religijskog iskustva. Doduše, Darwinovo otkriće, da je čovjek determiniran svojim biološkim precima kao i Marxovo, da je svaki čovjek oduvijek već oformljen društvom i da je živ samo kao društveno biće, također su značajna za pitanje religioznog iskustva. Međutim, otkriće pristupa nesusjesnom ukinulo je jednom za uvijek imunitet religioznog, pa i onda kad crkve i teologije taj fakat ignoriraju. Nakon Freuda postoji humanoznanstveni pristup religioznom koji ne zahtijeva manje od ovog: kao što je sva duhovno-duševna zbiljnost disponirana nesusjesnim snagama, tako su to i religiozni fenomeni. Moguće je pokazati povezanost između predodžbe boga i iskustva s roditeljima, između nesusjesnih želja i religioznih formi zadovoljavanja, između ponašanja u molitvi i odnosa među partnerima, između sadržaja vjere i životnih sudbina, između formi pobožnosti i vezanosti za majku odnosno oca itd. Veze su uvijek vidljive tamo gdje se pita za nesusjesne psihičke snage koje i inače određuju čovjeka: u ophođenju s drugim ljudima, u odnosu spram vlasništva, u političkim pogledima, pri izboru etičkih vrijednosti itd. Baš ono orijentiranje nesusjesnih snaga koje određuje čovjekov način odnošenja prema svijetu i drugim ljudima, jednako tako određuje i njegov odnos spram boga ili vrstu njegovog religioznog iskustva. Religiozno iskustvo i njegovo značenje u teologijama, dogmama, crkvenim strukturama je isto tako malo nezavisno od psihičkih snaga kao i mišljenje i htijenje. Naravno da se takve povezanosti mogu poricati, ali jedino tada kad se zatvore oči pred nesusjesnim. Sama činjenica povezanosti religije i nesusjesnog vodi središnjem uvidu: nema iskustva boga odvojenog od samoiskustva i iskustva svijeta. Nema objave neovisno o psihičkoj konstituciji.



Religija je uvijek i najdublji ljudski fenomen. Upućenost religioznog na humanum kao što to pogled na nesvjesne snage čini plauzibilnim, prva je indikacija psihoanalitičkog utemeljenja humanizma. Kao što je poznato, Freud je svoje otkriće nesvjesnog spojio s teorijom prema kojoj sve nesvjesne snage mogu u krajnjim formama izražavanja biti seksualna energija i po kojoj bi čovjek trebao nastojati da doživi optimum libidinoznog zadovoljenja. Fromm nije preuzeo ovaj obrazac objašnjenja za način djelovanja nesvjesnih snaga. Freudovu je teoriju libida odbacio zbog toga što bi ona zanemarila druga fundamentalna psihička nagnuća, odnosno vodila kobnim konzekvencijama po sliku čovjeka. Ako se naime svi psihički pojavni oblici shvate kao derivati jednog nagona, seksualnosti, onda sva čovjekova nagnuća važe naposljetku kao težnja užitku koja mora biti ograničena civilizacijom i kulturom. Pri tome npr. čovjekovo nagnuće autonomiji i slobodi ili njegova potreba za odnošenjem nisu nikakva temeljna psihička nagnuća već posljedica preobražaja libida. Religija postaje epifenomen, naime pokušaj da se potisnuti libidinozni porivi zadovolje u smjeru kolektivne fantazije. Čovjek je biće nedostatka, pohlepno za užitkom, koje drugog čovjeka prihvaća i potrebuje samo utoliko ukoliko ga treba za zadovoljenje svog nagona.

Fromm je preuzeo od Freuda najvažnije spoznaje koje se odnose na osebnost nesvjesnog, a da ih ipak nije objašnjavao teorijom libida. I za Fromma je čovjek u svom mišljenju, osjećanju i djelovanju bitno determiniran nesvjesnim; i za njega postoji potiskivanje, doduše ne samo potisnuta seksualnost. Sva ljudska nagnuća, i najbolja i najgora, mogu biti potisnuta već prema zahtjevima društva. I za Fromma je cilj psihoterapije i psihičke zrelosti uopće, osloboditi i integrirati potisnute snage. Ipak psihička energija, koja naše mišljenje, osjećanje i djelovanje motivira svjesnim i prije svega nesvjesnim strastvenim nagnućima, ne proizlazi iz seksualnih nagona ili — kao što je Freud pretpostavio poslije 1920. — iz suigre nagona smrti i nagona života. Psihička je energija za Fromma daleko više izraz temeljnih egzistencijalnih konflikata u kojima je čovjek uspostavljen razvojem svoje umne darovitosti, svoje mogućnosti predstavljanja i svoje fantazije, a koje se očituju kao jedino čovjeku svojstvene psihičke potrebe.

Ovim, jedino čovjeku svojstvenim psihičkim potrebama, pripada npr. potreba za odnošenjem ili potreba za okvirom orijentacije i za objektom predanosti. Kao što su organske i fiziološke potrebe za spavanjem, jelom, pićem, kretanjem, koje čovjek dijeli sa životinjom, univerzalne, isto tako su i psihičke potrebe, dakle one koje su svojstvene svim ljudima, potrebe koje moraju obavezno biti zadovoljene — na bilo koji način i bilo kada. Međutim, u razlici spram organskih potreba psihičke potrebe mogu biti zadovoljene na sve moguće načine. Potreba za okvirom orijentacije i za objektom predanosti može biti zadovoljena pomoću neke etablirane religije, nekog svjetonazora, partijskim programima, ideologijama i filozofijama. Također unutar pojedine mogućnosti zadovoljenja postoji širok spektar: naspram činjenice da čovjek zadovoljava tu potrebu uopće pomoću religije, kao sekundarno javlja se pitanje da li on svoju potrebu za okvirom orijentacije i za objektom predanosti zadovoljava kršćanskom ili židovskom religijom, Buddhom ili Homeinijem.

Već se na ovom mjestu, pri ocjeni fenomena religije može utvrditi značajna razlika između Freuda i Fromma: dok je za Freuda fenomen religije izraz potčinjavanja i potiskivanja nagona koji postaje sam od sebe suvišan oslobođenjem nagona od civilizacijskih i kulturnih okova, za Fromma religija pripada najboljim mogućnostima čovjeka da reagira na svoju temeljnu psihičku potrebu za nekim okvirom orijentacije i



objektom predanosti. Religija nije epifenomen kao kod Freuda već tekovina čovjeka kojom on traži zadovoljenje središnje psihičke potrebe.

Tvrdnjom da religija nije epifenomen već pra-fenomen čovjeka nije, dakako, religijski fenomen dobrodošao, već tek otuda proizlazi pitanje kritike religije. Psihičke potrebe moraju biti zadovoljene, no način njihovog zadovoljenja nije a priori zadan kao Freudovom pokušaju objašnjenja. Mogućnosti zadovoljenja variraju već prema kulturnim, društvenim i individualnim uvjetima. Monarhističkom sistemu je blisko da religija kao okvir orijentacije također nosi monarhističke karakteristike. Bog je predstavljen kao kralj, nebo kao kraljev dvor, vjernici kao podanici koji žive od milosti kralja. Najvažnija temeljna ponašanja su lojalnost, pokornost, potčinjenost, poštovanje, respekt; najgori grijesi su nepokornost, bogohuljenje, izdaja, protivljenje, želja za neovisnošću itd. Činjenica da religija odgovara dotičnom društvenom sistemu i kulturnom obrascu nije odlučujuća za Fromma. Njega ovdje ne zanima optimalno prilagodavanje društvenim odnosima. Ali podudaranje društvenog sistema i vrste religije kojom se zadovoljavaju psihičke potrebe pokazuje da je psihička energija, proizašla iz egzistencijalnih suprotnosti, formirana odgovarajućim društvenim i privrednim zahtjevima. Tako su čovjeku obrazovana ona strastvena nagnuća koja najbolje odgovaraju socio-ekonomskim zahtjevima i — ovo je najvažnije — da su religiozne predstave, forme izvršenja, rituali, vrijednosti obilježeni istim strastvenim nagnućima. Time interes za religiju postaje interesom za ona strastvena nagnuća koja su u religiji ozbiljena i ozbiljiva. Drugačije formulirano: od interesa je pitanje koje vrste religije zadovoljavaju svjesna, i prije svega nesvjesna strastvena nagnuća koja potiskuju odnosno koja sprečavaju u razvitku. Za onog tko psihoanalitički pita nije interesantno što čovjek misli ili što on svjesno vjeruje, nego kojim je strastvenim nagnućima vođen u svojem mišljenju, osjećanju i djelovanju. Isto vrijedi i za njegova religiozna uvjerenja. Odlučujuće je ono što on stvarno živi, koja strastvena nagnuća proživljava u svojoj religioznoj praksi.

Iz činjenice da je religija ljudska mogućnost zadovoljenja psihičke potrebe za okvirom orijentacije i objektom predanosti, i iz činjenice da se na temelju ovog funkcionalnog određenja religije radi o religiozno ozbiljivim strastvenim nagnućima koja svoje formiranje i izvršenje dobivaju odgovarajući privrednim, društvenim i kulturnim zahtjevima, može se zaključiti da se religijski fenomen ne može odvojiti, kako od psihičke strukture — dakle od cjeline i strukturiranosti psihičkih snaga — tako niti od društvenih i privrednih struktura u kojima ovi ljudi žive. Religija i politika, iskustvo boga i društvena promjena samo su dva različita prilaza istom fenomenu: da psihičke potrebe budu zadovoljene davanjem prednosti određenim strastvenim nagnućima na način koji odgovara društvenom realitetu. Zbog toga strastvene snage koje su u temelju religioznog iskustva i prakse ne mogu biti promijenjene nezavisno od društvenih i privrednih odnosa koji ih obilježavaju.

Do sada je postalo jasno u kojoj je mjeri Frommovo viđenje religije uslovljeno njegovim osebujnim psihoanalitičkim pokušajima razjašnjenja nesvjesnih strastvenih nagnuća koja određuju svo naše mišljenje, osjećanje i djelovanje. Dakako, humanizam time još nije izveden, ali pretpostavlja dosad rečeno.



3. *Socijalnopsihološko utemeljenje Frommovog humanizma*

Na psihičke potrebe kao izvore iz kojih se hrane strastvena nagnuća može se reagirati na različite načine već prema društvenim i privrednim zahtjevima. S obzirom na te zahtjeve psihička energija biva upravljana na ova ili ona strastvena nagnuća.

A ipak nije svejedno koja se strastvena nagnuća razvijaju, a koja ne. Freudu je bilo jasno da trebaju biti potpomognuta ona strastvena nagnuća s kojima seksualni nagon može biti u svom razvitku poduprt i optimalno zadovoljen. S obzirom na to da za Fromma, na osnovu njegovog drugačijeg pokušaja teorijskog objašnjenja nagona, ne postoji ova orijentacija na seksualni nagon, on je morao naći drugačije kriterije kojima bi prosudio naj različiti ja strastvena nagnuća. Doduše Fromm se time vraća natrag Spinozinim spoznajama a da ih nije otkrio kod Spinoze, već u svakodnevnom ophođenju sa sobom i svojim pacijentima.

Kod analize terapijskih procesa kojima su pacijenti izliječeni, Fromm je opazio, već kao i Freud, da prilagođavanje društvenim odnosima ne liječi, već to čini psihički proces sazrijevanja, kojim su potisnuta nagnuća učinjena pristupačnim postavši dijelom ega. Freudu su, odgovarajući okvirima njegove teorije nagona, takva nagnuća koja su dospjela do razvitka i integracije bila porijeklo seksualnog nagona. I Fromm smatra da razvijanje skrivenih, potisnutih, društveno nepoželjnih nagnuća podupire psihičku zrelost, da tim procesom integracije uspijeva ozdravljenje. Ne radi se o tome da se potisnuta seksualnost ukine, već da se psihičke snage iskuse kao vlastite snage i da se podupru ona strastvena nagnuća koja omogućuju samostalno ljubavno i umno odnošenje spram svijeta. U mjeri u kojoj čovjek može iskusiti samog sebe kao aktera svoga života i u kojoj je on sam sa svojim vlastitim snagama taj koji misli, osjeća i djeluje, razvija on također svoje snage uma i ljubavi s kojima može biti potpuno u svijetu i s drugim ljudima, a da ne izgubi samoga sebe, jer su to upravo njegove vlastite snage kojima je upućen na svijet i drugog čovjeka. Gdje su strastvene snage čovjeka orijentirane na um i ljubav i svoje ishodište imaju u čovjeku samom, tu čovjek, pri optimalnoj ljubavi prema sebi samom, postaje sposoban za optimalnu ljubav prema drugom. Tu čovjek nalazi sebe samog u drugome ne šteteći svom vlastitom integritetu i integritetu drugoga, tu mu je omogućeno da na temelju svoje cjelokupne subjektivnosti spozna zbilju u njoj cjelokupnoj objektivnosti. Drugačijim razjašnjenjem dolazi dakle Fromm do suprotnih spoznaja. Za Freuda je ljubav prema drugom moguća samo na osnovu odricanja ljubavi spram samog sebe. Za Fromma jedna bez druge nije moguća. Za Freuda su strastvena nagnuća samo izraz nedostatka. Za Fromma ona mogu biti izraz osjećaja života samo ukoliko se iskuse kao vlastite snage. Za Freuda u krajnjoj konzekvenciji vrijedi: Homo homini lupus. Za Fromma drugi čovjek nije opasnost i ograničenje, već mjesto ljubećeg odnošenja, i zbog toga ispunjenog života. Pitanje koje nas ovdje pokreće tiče se konačnog zaključka Frommovih terapijskih iskustava. Ako je stvarno tako da je za duševno zdravlje od odlučnog značenja razvoj čovjekovih snaga uma i ljubavi, i ako se pitanje razvoja tih snaga odlučuje na tome da li strastvena nagnuća taj cilj zahtijevaju ili ne, onda humanistička opcija pripada psihoanalitičkom i psihoterapeutskom iskustvu. Tada čovjeku ništa ljudsko nije strano i on svoj humanitas razvija u onoj mjeri u kojoj mu ljudsko nije više strano. Sve vodi tome da čovjek strano i drugo otkrije kao nešto vlastito, pri čemu to strano i drugo otkriva u vlastitom i spoznaje kao vlastito i jedno. Stran čovjek nije više stranac tek kad ono strano u sebi



iskusi kao vlastito. Jedinstvo sa čovječanstvom pretpostavlja jedinstvo sa samim sobom. Jedinstvo sa samim sobom ne znači ništa drugo nego obuhvat-no iskustvo vlastitog u smislu u kojem sam ja ono koje može iskusiti svijet izvan mene i u meni.

Erich Fromm je tokom svog života označavao ovu humanističku kvalifikaciju različitim imenima. Prvi pokušaj je napravio pojmom »spontanosti« čime je htio istaći da strastvena nagnuća dolaze »sua sponte«, vlastitim podstrekom. Zatim govori o »spontanoj aktivnosti«, nešto kasnije o »produktivnosti«, razjašnjavajući kao najhitnije da je to »proizvedeno iz sebe samog«. U vezi s otkrićem nekrofilije, Fromm je razlikovao strastvena nagnuća prema tome da li ona teže životu i rastu ili smrti i propasti. Konačno je isto činjenično stanje formulirao pojmovima »i-mafci« ili »biti«. Fromm je tom alternativom stvorio ne samo prihvatljiv instrumentarij, već je učinio plauzibilnom unutrašnju logiku humanističkog pogleda na čovjeka i društvo. U četvrtoj točki htio bih, na primjeru alternative »imati ili biti«, pokazati unutrašnju logiku Frommovog humanizma.

4. »Imati ili biti« kao sadržaj socijalnopsihološki utemeljenog Frommovog humanizma

Sve su naše životne manifestacije u najvećoj mjeri uvjetovane nesvjesnim strastvenim nagnućima. Fromm ih je, u njihovoj strukturiranosti, nazvao »karakter«. Taj karakter — dakle u jednu strukturu organizirana strastvena nagnuća — slijedi određene orijentacije koje se mogu imenovati i koje u krajnjem slučaju uvijek slijede logiku da čovjek svoj život, svoju egzistenciju, svoj životni smisao određuje onim »imati« ili onim »biti«. Orijehtacija na »imati« ima za posljedicu da čovjek ostaje osakaćen, otuđen, da ostaje dijete, neurotičan, porobljen, nesposoban za ljubav itd., dok čovjek orijentiran na »biti« može optimalno zadovoljiti svoje vlastite mogućnosti, subjektivno se osjeća sretan, u ljubavi sa sobom i svijetom, može živjeti s bogom i ljudima. Čovjek koji se orijentira na »imati« uvijek se pokušava odrediti time što ima, što može imati, i što može imati više. Sam više nije ono što živi, voli, pjeva, osjeća, misli, itd., već je on samo ukoliko nešto ima ili može imati. Pri tome predmet imanjanja može biti sve moguće... Uvijek važi da tek »imati« daje čovjeku identitet, tek na »štakama imanjanja« on može stajati. Iz sebe samog on zapravo nije ništa; on jest samo ukoliko ima.

Drugačiji čovjek koji se ne veže na »imati« pokušava u preovladavajućoj samostalnosti razviti one mogućnosti koje leže u njemu samom, naime vlastite snage uma, ljubavi, spontanosti i kreativnosti. Ove čovjekove snage imaju to svojstvo da rastu u onoj mjeri u kojoj se upotrebljavaju. Time one stoje u odlučnoj suprotnosti spram onih veličina koje se mogu imati i koje se troše u mjeri u kojoj se upotrebljavaju. Dakle, u čovjeku postoje snage koje se mogu razviti i koje su odlučujuće za njegovu sreću ili promašaj. Postojanje tih snaga poricat će samo onaj tko ih nema, tko, dakle, iz svoje vlastite situacije nedostatka mora potražiti utočište / na »štakama imanjanja«. Postojanje tih snaga iskusit će samo onaj tko je s njima prislan, tj. tko je oslonjen na samoga sebe i svoje snage koje prakticira. *Iskustvo uma i ljubavi na temelju prakse uma i ljubavi, kao čovjeku navlastitih snaga, čini osnov Frommovog humanizma.* Kod toga valja ponovo naglasiti: to je iskustvo koje ima svoj temelj u čovjeku; to je iskustvo koje je moguće samo kroz praksu; to je jedini temelj na kojem se može zasnivati humanizam. Frommov se humanizam može legitimirati samo iskustvom životne prakse koja prakticira upravo čovjeku svojstvene snage. Tamo gdje čovjek pokušava da sam bude akter svog mišljenja,



osjećanja i djelovanja, tako da je on sam onaj tko oblikuje svijet, živi odnose, osjeća, čita, sluša muziku i smije se, tek tamo se razvija i realizira ona sposobnost transcendiranja koja čovjeku dopušta da preraste svoj izolirani, samodovoljni, sebični ego u više manifestacije svoje potencijalne usmjerenosti. Tamo gdje su vlastite snage proživljene iskušava čovjek samoga sebe kao drugog, kao moguću usmjerenost. Ali tu, gdje temelj mogućnosti leži u samom čovjeku, taj drugi, strani, taj još-ne dovršen, osreće-ni ljudski bitak nije nešto onostrano, već nešto utopijsko što leži u potenciranju trenutka humanog iskustva. U praksi života usmjerenog na »biti« događa se transcendencija, čovjek transcendiru svoju egzistenciju na jedan Još-ne, a da ipak to drugo o-voga Još-ne nije nešto onostrano, već usmjerenost ljudski-mogućeg.

5. Humanizam kao praksa ljudski-mogućeg

Zaključujući i rezimirajući htio bih tu usmjerenost ljudski-mogućeg opisati nešto kontrastnije. Ona proizlazi iz idealnotipskog načina promatranja obaju oblika egzistencije: »imati« i »biti«.

Tko se veže za »imati« uvijek je označen posve tipičnom *pasivnošću*. On sam nije ono što živi; daleko više on je čovjek kojeg žive njegove strasti, njegovo »imati« i lakomost tog »imati«. On živi samo u trpnom načinu, u pasivu, upućen na to da mu odsudno u životu bude dano ili da si to sam uzme. Tako se aktivizam i zaokupljenost objašnjavaju kao oznake onog orijentiranog na »imati«, dok onaj orijentiran na »biti« živi sam, sam je izvor svog doživljavanja, samostalan je, doživljava se u drugom, u djelovanju, u mišljenju i u osjećanju. On je u pravom smislu riječi »aktivan«, samodjelatan i spontan, životan i neposredan. On ne upotrebljava drugog kao štake i oslonce, da bi odredio sebe samog. Da bi svoj vlastiti samobitak ispunio, realizirao i iskusio, on treba druge jer iz samog sebe nije ništa. Tko se orijentira na »imati« hoće imati uvijek više, nezasićen je, mora paziti na drugog jer i taj drugi također hoće imati više, mora izgraditi klasne suprotnosti i ograde da bi gradiu svoju kuću i socijalni status, on se mora uvijek bojati da ono što ima drugi može uzeti, zbog toga se mora braniti, izgrađivati zidove i imati sredstva razaranja da bi osigurao mir. Sasvim je drugačiji onaj orijentiran na »biti«: njemu nije zadano da mora posjedovati ono čemu se veseli i što ispunjava njegov život. On živi sa drugima, a ne protiv drugih. On na cjelini života realizira ono što je nama jasno tek kod patnje: podijeljena patnja je polovica patnje; dijeljenje znači ispunjenje, osjećanje. Zato je koncert u koncertnoj dvorani ljepši od onog kod kuće s kazetofona. Drugi čovjek je prijatelj, osjeća isto, solidarizira se u riječi i djelu, ne mora se natjecati i biti bolji, ne mora se potvrđivati jer ne živi na moj račun, i obratno: ja ne iskorištavam drugog već se osjećam jedno s njim.

Ovih par naznaka o usmjerenosti čovjeka moglo bi biti dovoljno da se učini plauzibilnom unutrašnja logika Frommovih stavova. Svi se iskazi baziraju na temeljnom iskustvu čovjekovih vlastitih snaga. Humanizam ima svoj temelj u praksi čovjeku svojstvenog humanog potencijala. Frommov se humanizam temelji u humanitatu i svoju legitimnost iskušava u praksi humanitasa. Jedna od najvećih zasluga Ericha Fromma je u tome što je empirijski — naime, pomoću socijalno-psiholoških uvida — učinio plauzibilnim ovaj temelj i ovu temeljnu strukturu. Taj humanizam mora se za sve sljedbenike etabliranih religija i doktrina pojaviti kao kritika religije mnogo opasnija od Marxove i Freudove. On mora biti stimulans za sve one kojima je stalo do toga da



vlastitim ljudskim snagama dođu do zdravlja čovjeka i do »istinske znanosti o čovjeku« — bilo da se oni smatraju kršćanskim, socijalističkim ili marksističkim humanistima — da se odvaže na vlastitu ljudskost, na vlastiti humanitas. Frommov humanizam je u tom smislu istovremeno znanstven i religiozan: kao praksa ljudski mogućeg.