



Funk\_R\_1985a

## Razvoj analitičke socijalne psihologije Eriha Froma

Rainer Funk

"Razvoj analitičke socijalne psihologije Eriha Froma (The Elaboration of Fromm's Analytic Social Psychology," in: *Kultura. Casopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, Beograd No. 68-69 (1985), pp. 45-58.

Copyright © 1985 and 2011 by Dr. Rainer Funk, Ursrainer Ring 24, D-72076 Tuebingen, Germany; E-Mail: funk[at-symbol]fromm-online.com.

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. Sa vremena 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 osobe-no stanovište, mora se osvrnuti na njegovu disertaciju iz 1922. godine: *Jevrejski zakon — Prilog sociologiji dijasporne jevrejstva*. Sta ga je tada interesovalo li vezi sa dijasporom jevrejstva? Dijasporna 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 zakonom. Tako je jevrejstvo nastavilo do živi usred drugih nr.roda, stojeći unutar, a ipak izvan njihovog sveta (1922a, S. 10). From postojanje ove ograničeno, 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 (Rabinkovv). Ono isto tako upućuje na kasnije socijalno-psiho-loško 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 pri-lagođavanje (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 saznanji 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 garan-tuje 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 Kare jaca, 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 *... a pobedom građansko-kapitalističke kulture ... temeljno bilo izmenjeno i društveno telo (Gesellschaftskörper)*. Jedino se u hasidizmu može pokazati da je *jevrejsko poveshno telo (Geschichtskörper) u toj meri očuvalo svoj oso-beni život, da je u 15. stoleću u jednom potpuno stranom poveshnom telu, od kojeg je preuzeo samo civilizacijske elemente, mogao da se pojavi društveni i kulturni pokret koji je u potpunosti proistekao 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 »Virburškog reda« i njenih sledbenika. *Osobeni 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 ba-za-nadgradnja. U hasidizmu društveno samo-oslobađanje 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 strukture: 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 psihi« koja funkcioniše onda kada oni deluju kao individuumi, i koji bi bili predmet psihoanalize, i pored toga jednu od nje odvojenu »kolektivnu psihi« 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 pose-duje svoju sopstvenu dinamiku, tako da su svi životni procesi u kojima čovek učestvuje, njegovo mišljenje, osećanje, određeni nesvesni 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 reći — 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 do-speva 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 preva-shodni značaj sastoji u tome što one kao zajedničke 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 saznajni 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 neuro-tičara — 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 ispo-ljenja života vidi kao uslovljena i određena nagonskim porivima* (1930a, GA VI S. 19) i to pre svega nagonskim porivima koji izvire 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 sop-stvene 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 de-lovanja 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 neuro-tičara 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 re-konstruiše 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 oseća-nja 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 utemejena 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. Sam From prvi put postavlja pitanje o vezi socijal-no-psihološkog stava i istorijskog materijalizma: Ako je rezultat činjenica da socijalna psihologija mora pokušati da socijalno-psihičke pojave razumeva na osnovu socijalno-ekonom-ske 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 de-lanje, 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 libidinozna nagonaska 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 pro-tivrečno biće, za Froma nikada nije bilo pitanje koje bi odlučivalo o samorazumevanju psihoanalize. Stoga ni Fromov zadatak teorije libida kao metapsihološkog obrasca razumeva-nja nesvesnih procesa ne treba posmatrati kao prelom u njegovom psihoanalitičkom i socijalno-psihološkom mišljenju.

Nije samo psihoanaliza ta koju treba sačuvati od nesporazuma kako bi se mogao spoznati njen značaj za istorijski materijalizam. I is-torijski materijalizam pogrešno je shvaćen kao da zastupa mišljenje po kome ekonomski interesi pre svega određuju nesvesna ispoljava-nja čovekovog života a sam istorijski materijalizam predstavlja jednu vrstu psihološke teorije razumevanja materijalističkih interesa čo-veka. *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 *Časopisa za socijalno istraživanje*, publikacije Instituta za socijalno istraživanje, pod naslovom 'O metodi i zadatku analitičke socijalne psihologije. Napomene o psihoanalizi i isto-rijskom materijalizmu.' (1932a). Iako u odnosu na *Psihoanalizu i politiku* nisu postignuti fundamentalno novi uvidi, objavljivanje u *Časopisu 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 psihologija.* (1932a, GA I, S. 37)

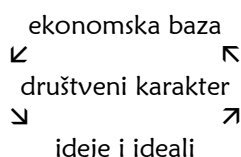


Freud je uistinu tumačio nesvesne procese uz pomoć pretpostavke o psihološki ukorenjenim nagonima. Ali, ono što Freud želi da pokaže tvrdnjom da je psihoanaliza materijalistička, definiše on nekoliko rečenica kasnije: *Analitička metoda je izričito istorijska: ona zahteva razumevanje nagonске strukture 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. Sam 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 psihi pojedince. 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)

Freud 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 postavlja da *svako društvo, u meri u kojoj ima određenu ekonomsku i društvenu, političku i duhovnu strukturu, ima isto tako specifičnu libidinoznu 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 Freud 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« Freud 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 nagoni 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 prilagođenosti. 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 *Časopisu za socijalno istraživanje* pod naslovom *Psihoanalitička karakterologija i njen značaj za socijalnu psihologiju* (1932b) From se najpre vraća na Frojdova i Abrahamova istraživanja da bi ih potom učinio plodnim za svoje socijalno-psiho-loško stanovište. *Psihoanalitička karakterologija ne može da omogućiti 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 neuvažavanje 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 recima« sve dok privredni sistem i javni i privatni oblici udruživanja određuju društveni karakter, čija su najvažnija nesvesna psihička ponašanja — tj. faktički življene osnovne vrednosti — egoizam, potreba da se učini zavisnim ili da se bude zavisna, konkurencija itd. Ozbiljno tretiranje društvenog karaktera omogućuje uvid u ideološku prirodu takve diskusije o osnovnim vrednostima. Ali, daleko je značajniji uvid da su nesvesna psihička 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 interna-lizuje spoljašnje nužnosti i na taj način upre-že 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)

#### Literatura

1. Fromm, E. (1922), »Das jiidische 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 Christudogmas*, 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 ljubav Djela*, sv. 6, 1984).