

Mihalj Szentmàrtoni

NEKI ELEMENTI POPULARNOSTI ERICHA FROMMA U SVIJETU I KOD NAS

*Duhovni korijeni Ericha Fromma*¹

Osamnaestog ožujka ove godine, pet dana prije navršenih osamdeset godina, umro je Erich Fromm.

Rodio se 23. ožujka 1900. u Frankfurtu kao jedino dijete ortodoksnih židovskih roditelja. I sam je prakticirao svoju vjeru do 26. godine života. U mladosti intenzivno studira Stari zavjet. Osobito ga fasciniraju proroci Izaija, Amos i Hošea zbog obećanja univerzalnog mira. Kao mladić uči Talmud kod rabina J. Horowitza i drugih uvaženih učitelja. Međutim, njegovo povjerenje u proroke biva poljuljano događajima prvog svjetskog rata. Sve dublje ga zahvaća skepsa pred svakom službenom doktrinom. Studira Marxove spise i čini mu se da u njima nalazi ključ za razumijevanje povijesti.

Znanstvena karijera Ericha Fromma počinje studiranjem psihologije, filozofije i sociologije. Nakon dva semestra u Frankfurtu, od 1919. nadalje, studira u Heidelbergu kod Alfreda Webera, Karla Jaspersa i Heinricha Rickerta. Zatim se okreće psihijatriji te završava trogodišnji

* Nemam namjeru dati iscrpnu biografiju Ericha Fromma. Odabrao sam, na protiv, ovih nekoliko podataka o njegovim duhovnim korijenima jer smatra: da mogu pomoći razumijevanju njegove misli. Ovdje slijedim isključivo onaj Frommov životopis što ga daje Rainer FUNK na početku svoje monmentaliv. knjige *'Mut zum Menschen'*, (*Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*), Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1978. Ovo je sigurno danas najiscrpniji i najbolji uvodnik u Frommovu misao. A Fun je bez sumnje bio najkompetentniji da napiše takvu knjigu, budući da je niz godina bio Frommov asistent. Knjizi je sam Fromm napisao Pogovor.

rrening u psihoanalizi. Od 1929. učenik je mnogih velikih imena psihoanalize pri psihoanalitičkom Institutu u Berlinu, među njima Hansa Sachsa i Theodora Reika. Od 1930. član je i docent Instituta za socijalno istraživanje pri sveučilištu u Frankfurtu, odakle je nikla poznata »frankfurtska škola«. Erich Fromm zastupa psihoanalizu. God. 1926. upoznaje se s budizmom, što naveliko utječe na njegovu misao o misticizmu i religiji općenito.

Pred prijetnjom nacionalsocijalizma emigrira najprije u Ženevu, a zatim u Ameriku. Nakon nekoliko godina nemirnog života konačno nalazi novu domovinu u New Yorku i tu se posvećuje psihoanalitičkoj praksi. Susreće se s neofreudovcima kao što su Karen Horney, Clara Thompson i Harry Stack Sullivan. Razvijaju intenzivan kritički rad na psihoanalizi, no Fromm se polako i od njih distancira i ide svojim putem.

I danas, sa svojih osamdeset godina, Fromm je pisao i radio kao psihoanalitičar. Bio je čovjek izvanrednog radnog kapaciteta, neobično široke kulture i velikog znanstvenog poštenja. Njegova djela nećemo nabrajati, no ona najznačajnija spomenut ćemo tokom ove studije. Krećemo zapravo od činjenice, da je Frommovo ime, po nekim njegovim najznačajnijim djelima, poznato našoj čitalačkoj publici.

Frommova prisutnost kod nas

Ime Ericha Fromma spada gotovo među elemente opće kulture kod nas. Već se srednjoškolci oduševljavaju za njegova djela, čitaju ih i otkrivaju »novost« njegove poruke. Istina, u krugovima znanstvene psihologije Fromm ne spada među »autore«; neki čak i osporavaju njegovu psihologiju, svrstavajući ga među filozofe, sociologe ili, jednostavno, među »humaniste«. No ostaje neosporna činjenica da je Fromm *prisutan* kod nas: on se čita, o njegovim se djelima razmišlja, njegove se ideje prepričavaju, a u modificiranom obliku čak i propovijedaju po crkvama.

Većina najznačajnijih Frommovih djela prevedena je na neki od naših jezika.¹ Takva popularnost ne može biti niti samo moda niti puka slučajnost. Da bude samo moda, za to traje predugo. Da bude puka slučajnost, tome se protivi neobična okolnost da je Fromm postao poznat gotovo preko noći, kako to primjećuje i G. Petrović u pogovoru knjizi

¹ Koliko mi je poznato, dosad su od Frommovih djela kod nas prevedena slijedeća: *Čovjek za sebe* (Zagreb, 1966.), *Umijeće ljubavi* (Zagreb, 1965.), *Zdravo društvo* (Zagreb), *Zaboravljeni jezik* (Zagreb, 1970.), *Anatomija ljudske destruktivnosti* (Zagreb, 1975.), *Bekstvo od slobode* (Beograd, 1964.), *Revolucije nade* (Beograd, 1978.), *Misija Sigmunda Frojda* (Beograd, 1978.), *Zen budizam i psihoanaliza* (Beograd, 1977.), *Zdrava družba* (Ljubljana, 1963.), *Imati ili biti?* (Zagreb, 1979).

čovjek za sebe: »Još prije nepunih pet godina (to je on pisao 1965!), kad je prvi put posjetio Jugoslaviju, bio je Erich Fromm našoj čitalačkoj javnosti gotovo nepoznat... a onda je odjednom postao jedan od najpoznatijih i najčitanijih.«²

Što je tajna velikog i naglog uspjeha Ericha Fromma kod nas?

Da bismo odgovorili na to pitanje, čini nam se korisnim posuditi jednu ideju samog Fromma kao putokaz. Razmatrajući djelovanje ideologija u povijesti, on je došao do zaključka da ideje mogu postati moćne snage, ali samo do one mjere do koje zadovoljavaju specifične ljudske potrebe koje su akutne u danom društvenom karakteru.' Istina, on tu shemu primjenjuje prije svega na velike povijesne ideologije, no mutatis mutandis, čini se da mehanizam vrijedi i u našem slučaju. Nagla popularnost neke ideje obično je posljedica momentalnog spoja između potrebe i obećanja ispunjenja. Stoga nam se nameću dva pitanja. Prvo: koje su to *potrebe* našeg čovjeka koje su se pokazale plodnim tлом za Frommove ideje. I drugo: koje su to Frommove *ideje* koje dolaze kao obećanje ispunjenja nekih bazičnih potreba našeg čovjeka? Ili, smješteno u širi, gotovo bismo rekli svjetski kontekst: koje su to Frommove ideje koje on, poput suvremenog proroka, nudi milijunima čitalaca na desetak jezika u best-selerskim nakladama?

Bilo bi, naime, idealno tražiti korijene velike popularnosti i utjecaja Ericha Fromma isključivo s perspektive našeg čovjeka. Međutim, to je jedva moguće. Postali smo jedno od otvorenih društava. Ne živimo u misaono izoliranom svijetu. Svjetska gibanja — idejna i ekonomska — nalaze svoj odjek i kod nas. Ukratko, naše je »tržište duha« u velikoj mjeri odražaj onog svjetskog. Stoga moramo smjestiti našeg čitaoca Ericha Fromma u šire, svjetske okvire, ako smijemo upotrijebiti velike riječi: u horizonte suvremene misli. Jasno, uz neke specifične naglaske koji karakteriziraju nas ovdje na ovom dijelu globusa. Pitamo se, dakle, koje su to najuočljivije karakteristike suvremenog čovjeka?

Situacija suvremenog čovjeka

Nije moguće dati *sveobuhvatnu* sliku modernog čovjeka. Ta će, naime slika biti uvijek obojena onim što o njemu upravo želimo izreći, s koje ga točke gledišta želimo opisati. U traženju onih potreba za koje Frommove ideje eventualno dolaze kao ispunjenje — ili bar kao obećanje

* G. PETROVIĆ, *Frommovo shvaćanje čovjeka*. Pogovor u knjizi E. FROMM, *Čovjek za sebe*, Zagreb, Naprijed, 1977, str. 179.

» Usp. E. FROMM, *Escape from Freedom*, New York, Avon, 1965, str. 308.

Ispunjenja — čini se da možemo imenovati *tri bazične potrebe*, gotovo bismo rekli: tri praznine u suvremenom čovjeku. To su manipuliranost ili gubitak osjećaja za vlastitu vrijednost, zabrinutost za vrednote ili strah od relativizma, te ateiziranost ili panika zbog gubitka orijentacije.

1. *Manipuliranost ili gubitak smisla za vlastitu vrijednost*

U velikoj ekonomskoj ekspanziji šezdesetih godina odjednom je iskočila (očito iz američkih novinarskih krugova!) prepotentna krilatica: budućnost je već započela! Kako god novinarski zvučila ta tvrdnja, možda je ne treba sasvim ignorirati. Psihološki, naime, nije beznačajna činjenica da *suvremeni čovjek živi u svijetu kojemu nije dorastao*. U određenom smislu on doista živi u budućnosti. Tvorevine, naime, njegovih vlastitih ruku izmiču kontroli, prerastaju kompetenciju tvorca i ustaju protiv vlastitog konstruktora.

Sam Fromm teškim riječima ukazuje na to besmisleno stanje današnjeg čovjeka: »Čovjek je izgradio svoj svijet: podigao je tvornice i kuće, proizvodi automobile i odjeću, gaji žito i voće. Ali on se otuđio od proizvoda svojih ruku, on zapravo nije više gospodar svijeta što ga je izgradio. Naprotiv, svijet što ga je čovjek stvorio postao je njegov gospodar pred kim se on klanja, koji pokušava da smiri ili pokušava da manipulira njime na najbolji mogući način. Djelo njegovih vlastitih ruku postalo je njegov bog.«*

Posljedica te manipuliranosti jest to da se čovjek ne osjeća više slobodnim. Povrh toga, on iz dana u dan postaje sve beznačajniji, unatoč svim velikim deklaracijama o dostojanstvu čovjeka- i o ljudskim pravima. Ishod tog procesa minimiziranja čovjeka jest ono što RoUo May, taj suvremeni »propovjednik« povratka čovjeka k sebi, naziva »gubitkom smisla za ja«. ^ To je gubitak čovjekova smisla za vlastitu vrijednost i dostojanstvo kao čovjeka. Moderan čovjek *ima* sve — kaže Fromm na drugom mjestu — auto, kuću, profesiju, djecu, brak, probleme, zadovoljstva, a ako sve to nije dovoljno, ima i psihoanalitičira. No on *je* ništa.® On se degradirao u vlastitim očima.

Nije li krik za »nezagađenom fizičkom okolinom« možda samo nevjesto i neartikulirano formulirani krik za »nezagađenom psihološkom okolinom«? Ima li koga, tko bi nas mogao ponovno uvjeriti da smo vredniji

* *Ibid.*, str. 138.; usp. također E. FROMM, *Dogmi, gregari e rivoluzionari*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977, str. 186—7.

^ Usp. R. MAY, *Man's Search for Himself*, London, Souvenir Press, 1975, str. 55. i dalje.

« Usp. E. FROMM, *Revolucija nade*, Beograd, Grafos, 1978, str. 92.

od svih produkata naših ruku, netko tko bi nas mogao uvjeriti da još postoji u nama jedan prostor, možda malen, ili stvaran, gdje smo sasvim »kod kuće«, sami, slobodni, gospodari, a ne robovi? — Čini se da bi se nekako tako mogla formulirati u obliku pitanja ta prva praznina i egzistencijalna potreba suvremenog čovjeka.

2. Zabrinutost za vrednote ili strah od relativizma

A. W. Münk, profesor filozofije na Albion Collegeu u Michiganu, nalazi razlog zabrinutosti modernog čovjeka za vrednotama u promašaju u traganju za objektivnim i za smislom.⁷ Moderan čovjek, naime, sa zaprepaštenjem otkriva činjenicu, da sav smisao postojanja, ako nema objektivnih normi, onda pada u kaos i u skrajnji relativizam. A taj se osjećaj mučnine samo potencira šokom zbog novovjekog barbarizma. Fenomen je već akutno prisutan u mnogim zapadnim zemljama, bilo u obliku terorizma, bilo u obliku maloljetničkog »huliganizma« (u Engleskoj sam imao prilike studirati taj fenomen: djeca od 12—13 godina iz puke »obijesti« napadaju starce na ulicama, demoliraju preko noći svoje razrede sa svim skupocjenim napravama — itd.). No počeci »novovjekog barbarizma« nisu nepoznati ni u socijalističkim zemljama, gdje se to obično naziva »neodgovornost za društvenu imovinu«.

Relativizam plaši čovjeka koji misli. Ako se, naime, prihvati relativizam vrednota, onda stojimo bespomoćno pred gore spomenutim pojavama. Po logici relativizma, zašto bi drugi morao prihvatiti *moju* vrednotu kao takvu? Dodajmo još svemu tome zabrinutost zbog nuklearne krize sa svojom prijetnjom »Götterdämmerung«, zalaska bogova. I neka spoTnuti novovjekki barbarizam sa svojom filozofijom relativizma nade svoj put do pozicije sile i vlasti, katastrofa će biti neizbježna.

Fromm je akutno svjestan te zabrinutosti čovjeka za vrednote. Korijene etičkog relativizma on nalazi u idejama prosvjetiteljstva, koje je učilo čovjeka da može vjerovati vlastitom razumu kao vodiču za uspo⁸stavljanje valjanih etičkih normi i da se može osloniti na sebe, pa mu ne treba ni Objave ni autoriteta Crkve da bi znao što je dobro a što zlo.⁹ Međutim, ta je filozofija izgubila svoju vjerodostojnost što pod utjecajem modernih eksperimentalnih znanosti (koje nam nude novi morai, koji u engleskom ima već i svoje ime: »beyondism«), što pod pritiskom

⁷ Usp. A. W. MÜNK, Clues to a Global Morality, *Religious Education*, 196. 58, str. 465.

⁸ Usp. E. FROMM, *Man for Himself*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1966, str. 5.

⁹ Usp. R. B. CATTELL, *A New Morality from Science: Beyondism*, New York, Pergamon Press Inc., 1972. Hoće li taj »novi nKral« što ga predlaže poznati psiholog zadovoljiti prazninu modernog čovjeka, to će tek budućnost moći pokazati.

upravo spomenute stvarnosti. Čovjek je posumnjao u snagu razuma, bar *Ito* se tiče etičkih sudova i s tjeskobom doživljava moralnu konfuziju. Ostao je bez vodstva, bez čvrste točke u svemiru, bez temelja i »centra vrednota« — kako to primjećuje već spomenuti Rollo May.¹

Nije li krik za ljudska prava možda samo nespretno i neartikulirano formulirani krik za tim centrom i hijerarhijom vrednota, za »čvrstom točkom u svemiru« i u vlastitom čovječstvu, na koju bi se čovjek mogao osloniti? Ima li koga tko bi nam mogao pokazati taj centar, temelj i hijerarhiju vrednota? — možda bismo ovako mogli izraziti, u obliku pitanja, tu drugu egzistencijalnu potrebu suvremenog čovjeka.

3. *Ateiziranost ili zabrinutost za smisao*

Današnji je svijet ateiziran. Negdje je to praktički ateizam, negdje borbena-ideološki, no posljedice su uvijek iste: čovjek ostaje bez temelja egzistencije. Kontingentnost se naime ne može živjeti smisleno bez relacije s Apsolutnim. Možda je zgodno upozoriti na intencionalnost upotrebe riječi »ateiziranost«. Čini mi se, naime, da se (psihološki) nitko ne odriče dobrovoljno svoga Boga, čovjek to uvijek čini pod nekom prisilom. Modernom čovjeku je oduzeta religija.

Fromm je uočio posljedice ateiziranosti. »Čovjek se odrekao iluzije o očinskom Bogu — piše u »*Zen-budizmu i psihoanalizi*« — kao roditeljskom pomagaču, ali se odrekao i istinskih ciljeva svih velikih humanističkih religija: nadilaženja ograničenja samoživog Ja, postizanja ljubavi, smirenosti i poštovanja života.«² A činjenica je da nijedna ideologija nije uspjela zamijeniti na zadovoljavajući način onaj sistem referencije i nazor na svijet što su ih davale religije.³ Suvremeni je čovjek ostao bez odgovora na najdublja pitanja svoje egzistencije.

Analizirajući mehanizme suvremenog ateizma, Fromm dolazi do zanimljivog zaključka. On nalazi da uvid u karakternu strukturu modernog čovjeka i suvremene socijalne scene vodi do shvaćanja da današnji rasprostranjeni nedostatak vjere nema više progresivni aspekt koji je imao prije nekoliko generacija. Tada je bitka protiv vjerovanja bila bitka za emancipaciju od duhovnih okova, bila je to bitka protiv iracionalnog vjerovanja, bio je to izražaj vjere u čovjekov razum i u njegovu sposobnost da uspostavi socijalni poredak vođen principima slobode, jednakosti i bratstva. Danas je nedostatak vjere izraz duboke zbrke i očaja. »Jednom

¹ Usp. R. MAY, *o.e.*, str. 46. i dalje

² D. T. SUZUKI — E. FROMM, *Zen Budizam i psihoanaliza*, Beograd, Nolit, 1977, str. 200.

³ Usp. A. W. MÜNK, *o.e.*, str. 466.

su skepticizam i racionalizam bili progresivne snage za razvitak misli, danas su oni postali racionalizacije relativizma i nesigurnosti.«[^]

Posizanje za drogom, masovno samoubojstvo Jim Johnsovaca i toliki drugi perverzni oblici traganja za smislom, nisu li to zapravo nespretno i neartikulirano formulirani krikovi za Bogom? Ono što je anonimni pjesnik tako potresno zapisao: »Dajte mi Boga, makar sasvim malog, beznačajnog, nevažnog, ali stvarnog Boga!«

Situacija je našeg čovjeka s obzirom na tu potrebu ponešto specifična. U našem društvu, za razliku od mnogih zapadnih, biti religiozan nije po sebi razumljiva stvar i za pojedinca nije indiferentno za njegov društveni status je li on religiozan ili nije. Dapače, ima zvanja i društvenih krugova gdje je to izrazito nepoželjno. Tu hostilnost prema religioznosti[^] doživljavaju već školska djeca i u njima se stvara razdvojenost između privatnog i javnog, između uvjerenja i izjašnjavanja. (Volio bih na ovom mjestu upozoriti na jednu falsifikaciju koja se sistematski provodi. Često se čuje izraz »znanstveni nazor na svijet« za razliku od »religioznog nazora na svijet«. Mislim da je to kontradikcija u samom pojmu i nelogičnost. *Svaki* nazor na svijet počinje tamo gdje prestaje znanstveni uvid. Gdje ima uvida, nije potreban nazor. Stoga je materijalistički nazor na svijet isto tako neznanstven kao i religiozni.) Potreba našeg čovjeka — psihološki — sastoji se u želji da se njegovu nazoru na svijet prizna pravo na opstanak u javnom životu. Kod nas postoji potreba da čovjek može biti religiozan cijelim svojim bićem bez rascijepa ličnosti, te da ga zbog toga ne etiketiraju kao zaostalog ili reakcionarnog.

To što smo dosad rekli, sigurno nije sve što bi se o suvremenom čovjeku općenito, i o našem posebno, moglo reći. Odabrali smo te tri »praznine« jer nam se čini da Frommove ideje dolaze kao remedij, gotovo bismo rekli: otkupljenje tim bazičnim potrebama modernog čovjeka. Pročitat ćemo Frommova djela pod tim vidom.

Humanistička antropologija

Frommovu antropologiju možemo razumjeti samo ako ga usporedimo s Freudovom antropologijom. Htjeli mi to name priznati ili ne, mi još danas stojimo pod jakim, neki misle — fatalnim, utjecajem Freudove slike o čovjeku. I još će vjerojatno mnoge generacije stajati pod tim utjecajem.^{^*} Freudovo, naime, otkriće nesvjesnih procesa i dinamičke naravi karakternih crta jedinstveni su doprinos poznavanju čovjeka. Psi-

[^] E. FROMM, *čovjek za sebe*, Zagreb, Naprijed, 1977', str. 144.

Usp. E. FROMM, *Sigmund Freuds Psychoanalyse — Größe und Grenzen*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1979, str. 84.

hoanaliza je jednom zauvijek promijenila sliku o čovjeku.*^ A ta je slika mračna, pesimistička, zastrašujuća.

Trendova slika čovjeka

Ljudska je narav prema Freudu u sebi zla. Psihoanaliza se, naime, s obzirom na svoju antropološku viziju, nalazi na liniji moralno-filozofskog pesimizma Thomasa Hobbesa, prema kojemu je ljudska narav do te mjere pokvarena da se postavlja pitanje kako je odgoj uopće moguć u svjetlu takve animalne naravi.** Kad je definirao ljudsku narav kao splet nesvjesnih impulsa koji se moraju podložiti društvenim ciljevima, Freud je polazio od iste premise, tj. da je čovjek inherentno zao.*^ To je mračna strana Freudove antropologije.

Pesimistička strana dolazi do izražaja u spoznaji, da od ove inherentne zloće nema otkupljenja. Freudov se, naime, čovjek može sasvim suvislo opisati u fiziološko-mehaničkim terminima kao »l'homme machine«.*^ Za Freuda čovjek je stroj koji pokreće libido, a regulira ga načelo održavanja napetosti libida na najmanjoj mjeri.'® A ono što je najmehaničkije u toj slici čovjeka dolazi do izražaja u Freudovoj nauci o nagonima. Definiran kao nagonsko biće, čovjek nosi u sebi vlastiti pakao. Možda je najjasnije ukazao na taj (demoniski) deficit psihoanalitičke slike čovjeka beskompromisni kritičar svih škola i strujanja psihoanalize Dieter Wyss kad je rekao: »Freud je upao u solipsizam kartezijanskog sistema, budući da su nagoni po definiciji autoerotični.«^"

Takav solipsizam, zatvorenost u sebe i antisocijalnost libido-teorije slika nam čovjeka po receptu »homo homini lupus«.^* Freud je čovjeka promatrao kao u biti samoživog koji je s drugima povezan jedino uzajamnom potrebom zadovoljavanja nagonskih želja.^ A to u krajnjoj analizi znači da čovjek mora rezignirati na svaku pomisao da ostvari sebe.

1= Usp. R. FUNK, *Mut zum Menschen*, Stuttgart, DVA, 1978, str. 31.

" Usp. E. ZIGLER and I. L. CHILD, Socialization, In G. LINDZEY and E. ARONSON (Eds.), *The Handbook of Social Psychology*, Vol. 3, Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1969, str. 470. i dalje.

" Usp. M. L. HOFFMAN, Moral Development, In P. H. MUSSEN (Ed.), *Carmichael's Manuel of Child Psychology*, Vol. 2, New York, Wiley, 197C str. 261.

" Usp. R. FUNK, *o.e.*, str. 45.

19 Usp. D. T. SUZUKI — E. FROMM, *Zen Budizam i psihoanaliza*, oit, str. 205.

2" D. WYSS, *Psychoanalytic Schools from the Beginning to the Present*, Nev. York, Jason Aronson, 1973, str. 494.

2> S. FREUD, *Civilization and Its Discontents*, New York, Norton, 1962, str. 58.

22 Usp. D. T. SUZUKI — E. FROMM, *Zen Budizam i psihoanaliza*, cit., str. 205.

Frommova slika čovjeka

Novost, a vjerojatno i privlačnu snagu Frommove antropologije, možemo naslutiti u ovom kontekstu. On korigira taj trostruki deficit Freudova čovjeka i pruža jednu sliku koja je mnogo optimističnija.

Frommovo pristupanje čovjeku temelji se na jednoj distinkciji koja je bila zanemarena od Dar[^]-ina i Freuda dalje: distinkcija između animalne i ljudske naravi.[^] Čovjek, tvrdi Fromm, ima, istina, u sebi i animalnu narav, ali ona je manje važna, ona je sekundarna. Važna je ona tipična, jedinstvena ljudska narav koja nije niti samo biološki utvrđen, tj. urođeni skup nagona, niti je samo beživotna sjenka kulturnih obrazaca kojima se lako prilagođava; ona je proizvod ljudske evolucije. Ali ona ima također određene, sebi svojstvene mehanizme i zakone.^{^*} Fromm, dakle, već u svom pristupu čovjeku odstupa od psihoanalitičke libido-teorije. Čovjek nije produkt libidinalnog razvoja, on je duhovna stvarnost, koja nastaje u funkciji odnosa sa svijetom.^{^^} Freudova je kakarakterologija biološka, Frommova sociološka.

Iz dosad rečenog već se može naslutiti Frommov zaključak, da čovjek nije nužno zao, nego to eventualno postaje ako nedostaju odgovarajući uvjeti za njegov rast i razvoj. »Zlo nema svoje vlastito nezavisno postojanje; ono je odsutnost dobrog, rezultat uspjeha da se ostvari život.«^{^*}

Druga važna posljedica takve antropološke premise jest vjera u čovjekovu sposobnost da ostvari sebe, premda Fromm žurno naglašava da se ne radi ni o kakvim urođenim sposobnostima. Čovjek mora uvijek baviti svoje čovjeltvo.^{^^} Čovjekova je, naime, egzistencija kontradiktorna. A Fromm u svom pristupu čovjeku nije filozof, nego kliničar. Stoga i definira ljudsku narav po egzistencijalnim dihotomijama, među kojima je najosnovnije ona između života i smrti. No odmah iza nje dolazi druga, možda isto tako važna dihotomija: između mogućeg i ostvarenog.^{^^} Za vrijeme individualnog života sva se bitka vodi oko ovoga: može li čovjek ostvariti sebe ili mora rezignirati još prije no što je započeo sa sizifovskim poslom samorealizacije? »Dio je tragedije ljudske situacije što razvitak ličnosti nije nikad završen; čak i pod najboljim uvjetima samo se dio ljudskih mogućnosti realizira. Čovjek umire prije nego je potpuno rođen.«^{2»}

23 Usp. E. FROMM, *Man for Himself*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1966, str. 39.

" Usp. E. FROMM, *Escape from Freedom*, New York, Avon, 1969, str. 37.

25 Usp. E. FROMM, *Man for Himself*, cit., str. 58.

2» *Ibid.*, Str. 218.-

" *Ibid.*, Str. 45.

" *Ibid.*, Str. 41—42.

2» *Ibid.*, Str. 91.

Unatoč tome, Fromm vjeruje u mogućnost čovjekova samostvarenja. U *Zdravom društvu* piše: »Čovjek mora roditi sebe, tako da na kraju dana bude nova harmonija i novi mir te da se na taj način skine prokletstvo što lebdi nad Adamom i Evom po otuđenju čovjeka u procesu socijalizacije.«¹ Ako »mora«, onda vjerojatno i »može«.

Ako je to tako, što to priječi čovjeka da ostvari sebe? U svim svojim analizama Fromm dolazi do istog zaključka: društvo frustrira čovjeka kad postavlja zahtjeve koji se protive njegovoj naravi. Ono, društvo, ga otuđuje od njegove ljudske situacije i nijeće mu ispunjenje bazičnih uvjeta egzistencije. I kapitalizam i socijalizam kušaju pretvoriti čovjeka u robot, u roba zarade, u nebiće, neosobu. I ono, tj. društvo, zbilja ga često i uspijeva natjerati na ludilo, na protudruštveno ponašanje ili na samouništavajuće akcije. Fromm se ne ustručava stigmatizirati čitavo društvo kao bolesno ako ono ne zadovoljava bazične čovjekove potrebe.**

U traganju za privlačnom snagom Frommove antropologije mislim da smo ovdje stigli do srži problema. Uz takvu impostaciju zloće i perverzности čovjek uvijek biva oslobođen optužbe. Zapravo nije ni potrebno interpretirati Fromma, kad je on sam jasan i decizivan s obzirom na ovu viziju: »Pokazali smo da čovjek nije nužno zao, već da postaje zao ako nedostaju odgovarajući uvjeti za njegov rast i razvoj.«² Čovjek je, dakle, vraćen k sebi. Ili, uz nešto nasilne simplifikacije, mogli bismo to i ovako formulirati: Fromm vraća čovjeku ono što mu je oduzeo Freud: iskonsku dobrotu. Krivnja se prebacuje na drugoga, na »žrtveno janje«, na »crnu ovcu«.

Nije li to prejeftino, simplicističko, pače, nepošteno rješenje? Bili bismo nepravedni prema Frommu kad bismo ga optužili za bilo koju od tih namjera. Fromm nije naivan. Kako smo već spomenuli, njegova se antropologija temelji više na kliničkim slučajevima i na kliničkom iskustvu nego na filozofskim pretpostavkama. On nipošto ne želi oduzeti čovjekovu slobodu, odgovornost, pa ni sposobnost da odabere zlo, ili, kako on to zove, da se okrene k smrti.** Njegov optimizam ima drugi korijen i služi u drugu svrhu. Frommov antropološki Credo sumiran je u završnom akordu *Čovjeka za sebe*:

Ako sada ponovim pitanje postavljeno na početku ove knjige, da li imamo razloga da budemo ponosni i da se nadamo, odgovor je opet

¹» Usp. R. FUNK, o.e., Str. 97.

²1 Usp. C. S. HALL and G. LINDZEY, *Theories of Personality*, New York, Wiley, 1970, str. 133.

³82 E. FROMM, *Man for Himself*, cit., str. 218.

⁴" *Ibid.*, Str. 210. i dalje passim.

*afirmativan, ali s ogradom koja proizlazi iz onoga što smo do sada raspravili: niti je dobro niti je zlo automatski ili unaprijed dosuđeno. Odluka počiva u čovjeku. Ona počiva na njegovoj sposobnosti da sebe, svoj život i sreću shvati ozbiljno, na njegovoj voljnosti da se suoči s moralnim problemom, svojim i svoga društva. Ona počiva na njegovoj hrabrosti da bude svoj i za sebe.***

Ponovimo: čovjek je vraćen sebi. Njegova slika, za razliku od one Freudove, ima drukčiji ton: manje crnih boja, više svjetlih. »Animalna« narav reducirana je na minimum, ona tipično ljudska dolazi u prvi plan s naglaskom na njegovoj sposobnosti da ostvari sebe. A to, treba priznati, dolazi gotovo kao otkupljenje u svijetu gdje se čovjek osjeća izručen silama koje ne može kontrolirati, gdje se osjeća manipuliranim i degradiranim. Čitajući Fromma, bar za neko vrijeme, on se opet osjeća slobodnim, dobrim i velikim.

Humanistička etika

Moralnu konfuziju i relativizam naznačili smo kao drugi izvor tjeskobe modernog čovjeka. Jedan od razloga konfuzije jest bez sumnje upravo opisana psihoanalitička slika čovjeka s urođenim antisocijalnim tendencijama. Drugi razlog leži u nepovjerenju u ljudski razum i njegovu moć da donese objektivne valjane moralne sudove.

Dosljedno svojoj antropologiji, Fromm polazi od uvjerenja da je čovjek u sebi moralno dobar i da je sposoban donositi moralne sudove. Povrh toga uvjeren je da se »normalne norme zasnivaju na čovjekovim inherentnim osobinama i da njihovo kršenje rezultira mentalnom i emocionalnom dezintegracijom.«^{^^} Oboružan takvim premisima, Fromm pristupa tumačenju samog pojma humanističke etike. Čini to u kontrapoziciji s autoritarnom etikom:

Humanistička etika, nasuprot autoritarnoj, može se na sličan način razlikovati pomoću formalnog i materijalnog kriterija. Formalno, ona se zasniva na principu da samo čovjek može odrediti kriterij vrline i grijeha, a ne autoritet koji ga transcendira. S materijalnog stanovišta ona se zasniva na principu da je ono »dobro« što je dobro za čovjeka, a »zlo« ono što mu škodi. Tako je jedini kriterij etičke vrijednosti — čovjekova dobrobit.^{^^}

»* *Ibid.*, 250.

»5 *Ibid.*, str. 7.

Ibid., Str. 12—13.

Humanistička etika je, dakle, u biti *antropocentrična*. Ne u smislu da je čovjek centar svemira, nego u smislu da čovjekovi vrijednosni sudovi, poput svih sudova, pa čak i opažanja, imaju korijen u osobitostima njegove egzistencije i da su smisleni samo u odnosu na nju. Čovjek je, uistinu, »mjera svih stvari«.^^ Pritom se sam Fromm pita je li time riješen problem relativizma? »Moramo li, dakle, odbaciti objektivnost ako izaberemo humanizam? Ili, je li moguće uspostaviti norme ponašanja i vrijednosnih sudova koji su objektivno valjani za sve ljude a da ih je ipak postavio sam čovjek, a ne neki autoritet koji ga transcendiraju?«'^ Onda emfatično zaključuje: »Ja zaista vjerujem da je to moguće

Budući da je sam Fromm nesiguran na tom području, jedva da će tu negdje ležati novost njegove etike. Iz dosadašnjih spoznaja slijedi eventualno toliko da jedino poznavanje specifičnih uvjeta ljudske egzistencije omogućuje formiranje vrijednosnih sudova koji imaju »objektivnu« valjanost. Drugim riječima, ne postoje objektivne vrednote izvan čovjeka. Nema vječnih, čovjeku izvanjskih i stoga nametnutih mu normi.*"

Čini se, dakle, da novost i razlog Frommove popularnosti s obzirom na njegovu etiku treba tražiti u drugom pravcu. U *Anatomiji ljudske destruktivnosti* govori o »mapi čovjekova prirodnog i društvenog svijeta bez koje bi čovjek bio smeten i nesposoban da djeluje svrhovito i konzistentno.** Što je to »mapa«? Ona nije ništa drugo, nego *hijerarhija vrednota*, gdje se iz jedne bazične mogu izvoditi sve druge vrednote. Dakle, čovjeku su potrebne vrednote koje mogu voditi njegovo djelovanje i osjećanja."^ Fromm se, naime, pita što se to događa sa sistemom i temeljem vrednota, ako se ne prizna autoritet Boga kao osnovu vrednotama. Izlaze slijedeći etički modeli:

— potpuni relativizam, gdje su vrednote stvar osobnog ukusa i nemaju nikakve osnove koja bi išla iznad toga;

— vrednote su socijalno imanentne, tj. najveća vrednota je društvo; individualan čovjek ima vrijednost samo utoliko ukoliko služi izgradnji organizma društva;

— vrednote su biološki imanentne, što znači krajnji determinizam ili fatalizam.*** (U suvremenoj psihologiji na toj liniji se nalazi L. Szondi.)

" *Ibid.*, str. 13.

33 *Ibid.*, str. 16.

39 *Ibid.*

" Usp. R. FUNK, *o.e.*, str. 173.

^1 E. FROMM, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, Zagreb, Naprijed, 1975, vol. 2, str. 54.

^2 Usp. E. FROMM, *Revolucija nade*, Beograd, Grafos, 1978, str. 95.

Ibid., str. 97.

Jasno je da takvi etički modeli ne zadovoljavaju suvremenog čovjeka,, čiji je strah induciran upravo mogućnošću takvih etičkih doktrina, gdje on kao čovjek gubi svoju vrijednost. Stoga se Fromm — dosljedno svojoj antropologiji — odlučuje za drukčije rješenje. Polazi od jedne maksime Alberta Schweizera, koja glasi: »strahopoštovanje prema životu«, što u etičkom znači da je vrijedno ili dobro sve ono što pridonosi većem razvitku specifičnih ljudskih mogućnosti i što potpomaže život.**

Najveća je vrednota u toj etici, dakle, čovjek, i to konkretni, živi,, ovdje i sad prisutan čovjek. Humanistički krug je ovako zatvoren: etika ima ishodište u čovjeku, ima za središte čovjeka kao najveću vrednotu i vraća se čovjeku kao svom cilju. Možemo naslutiti da je ovdje negdje tajna privlačnosti Frommove etike. Uz jedan uvjet: ako je sposoban dokazati i to da čovjek nosi u sebi sposobnost da i slijedi spoznate moralne norme, tj. ako je slobodan odlučiti se za »biofilnu orijentaciju«.^^ A to je upravo slijedeći korak Fromma: dokazati da čovjek ima u sebi sposobnost da odabere dobro, tj. da djeluje etički.

Fromm pristupa oprezno tom problemu. Čovjek je *potencijalno* dobar, premda unutar njega postoji prostor i mogućnost i za regresivna rješenja.^^ Treba priznati da je Fromm — možda poučen Freudovim primjerom — vrlo oprezan u upotrebi riječi, pojmova i izraza. Značajno je npr. da u tom kontekstu orijentacije čovjekove naravi ne govori o »inherentnoj« dobroći, odnosno o zloći, nego upotrebljava više psihološke termine, pa govori o »inklinaciji«, o nagnuću. »Čovjek ima nagnuće za regrediranje isto kao i za napredovanje; to, drugim riječima, znači da je inkliniran dobru i zlu podjednako.«^^

Ovo nije puko akademsko pitanje. Radi se o čovjekovu slobodnom izboru. Gornjom postavkom Fromm priznaje da je čovjek slobodan birati između dobra i zla i tako odbacuje determinizam psihoanalitičkog super-egizma, odnosno uvjetovanost moralnog izbora nagonским impulsima. Što je onda odlučujući faktor? Fromm i opet poziva u pomoć svoju antropologiju i dolazi do zaključka da je odlučujuće ono što mi doživljavamo kao volju, a što je zapravo posljedica znanja o našim željama.** To je pomalo, neobično rješenje, da ne kažemo konfuzno. Jesu li želje ovdje isto što i nesvjesni motivi? Koji je odnos između znanja i želje? Fromm se nalazi pred neugodnom dilemom, koju ipak razrješuje u korist razuma: »Speci-

« *Ibid.*

« Usp. R. FUNK, *o.e.*, Str. 77. i dalje.

« Usp. E. FROMM, *Man for Himself*, cit., str. 217.

" *Ibid.*

« *Ibid.*, Str. 232—3.

fična ljudska kvaliteta razuma odlučujući je faktor u odabiranju dobra, odnosno zla; a može se opisati izrazom svijesti, odnosno spoznaje.«*'

Tu moramo stati. Čovjek je, do određene mjere, rehabilitiran kao razumno biće. Dodamo li ovome ono što smo uočili nešto ranije, tj. da je Fromm vratio čovjeku središte vrednota, tj. njega samoga, čini se da imamo ključ privlačnosti Frommiove etike. Ukratko: u svijetu u kojemu čovjeku prijete dehumanizacija i uništenje od relativizma, Fromm pruža novu hijerarhiju vrednota s čovjekom kao vrhovnom ili bazičnom vrednotom, iz koje se mogu izvesti sve druge vrednote i tako dobiti mapa orijentacije. Ili bismo mogli reći i ovako: Fromm vraća čovjeku ono što mu je oduzeo Freud: njegovu moralnu slobodu i predominaciju razuma nad nagonским impulsima. Fromm je od infantilnog Id-čovjeka napravio zrelog Ego-čovjeka. Evo njegova etičkog Greda:

*Treće, "što dijele svi radikalni humanisti jest hijerarhija vrednota u kojoj niže vrednote proizlaze iz viših i da ove vrednote predstavljaju obvezujuće principe za praksu individualnog i društvenog života}**

Dok čovjek čita Fromma, bar za kratko vrijeme, ima iluziju da je dobar, slobodan i da točno zna »kako stoje stvari« u ovom svijetu.

Humanistička religija

Za nekad ortodoksnog Zidova nema sumnje da je religija bitan element ljudske egzistencije. Čovjek je po svojoj naravi religiozan. Novost je u tom što Fromm na iznenađujući način proširuje pojam religioznosti do te mjere da se ona može prc«iriti na sve sisteme, pa i na one koji ne poznaju — ili zbog bilo kojeg razloga ne žele poznati — pojam Boga. »Religija je sistem ideja, normi i rituala, koja ima korijenje u egzistencijalnoj potrebi čovjeka za sistemom orijentacije i objektom odanosti.«^* Odlučujuće pitanje za Fromma stoga nije da li je netko religiozan ili nije — svi su ljudi religiozni samim tim što su ljudi! — nego je pitanje kakvu religiju tko ima.^ Zapravo je i takvo pitanje krivo postavljeno, jer ako netko samo »ima« religiju, a nije religiozan, to znači da još nije ostvario

" R. FUNK, *o.e.*, str. 189.

«> E. FROMM, *Revolucija nade*, cit., str. 143.

51 E. FROMM, *Religion und Gesellschaft*, pogovor u knjizi R. FUNK, *Mut zum Menschen*, cit., str. 359.

M Usp. E. FROMM, *To Have or to Be*, London, Abacus, 1979, str. 135.

svoj integritet.^ Za Fromma, naime, istinski ljudski način bivovanja jest »biti«, a ne »imati«.

Kako smo već rekli, gornja definicija religije tako je široka da se može primijeniti na sve sisteme.^* Fromm je time stvorio novi pojam religioznoga, pojam koji oslobađa čovjeka od vezanosti za bilo koji postojeći religiozni sistem. Biti religiozan jednostavno znači biti čovjek. Istina, možemo se pitati ima li tako široka definicija još bilo kakvu upotrebnu vrijednost ili je to puki verbalizam? No ostaje činjenica da je takva Frommova definicija naišla na neslućeni odjek među mnogim ljudima u svijetu i kod nas. Po toj definiciji, naime, čovjek može ostati čak i ateist a da ipak zadovolji svoju najdublju težnju za orijentacijom i transcendentijom.

Tako prošireni pojam religioznosti i opet je reakcija na Freudov redukcionizam tipa »ništa više« od libidinalnog razvoja, sublimacije. Religija u frommovskom smislu nije više negativnost, nego pomak u ljudskost. Ona nije više shvaćena kao periferna, možda čak morbidna, bolesna pojava, nego se izvodi iz bitne karakteristike samog opstojanja. Vjera u modusu »biti« nije u prvom redu vjerovanje u određene ideje (premda može biti i to), nego je ona nuurnja orijentacija, stav.'^

Kako bi god bilo zanimljivo pozabaviti se distinkcijom između humanističke i autoritarne religije, u to sada ne ulazimo. Za nas je ovdje od većeg značenja pitanje: što to znači za Fromma da je čovjek *po* naravi religiozan? O kakvoj se to religioznosti radi? Fromm govori o »karakternoj strukturi« u tom smislu da smo mi ono čemu smo odani, a ono čemu smo odani, to motivira naše ponašanje.^* Time je dao naslutiti i korijen i funkciju religije. Što se korijena tiče, Fromm govori o iskustvu koje je svojstveno svakom čovjeku. Radi se o čovjekovu traganju za odgovorom na još neriješena pitanja egzistencije. I kako god je ta pojava univerzalna, ona je istovremeno i skrajnje individualna, budući da svaki čovjek živi svoju vlastitu egzistenciju. Teisti obično nazivaju to iskustvo »iskustvom Boga«. Međutim, tvrdi Fromm, ovo je samo jedan od načina kako se religiozno iskustvo može percipirati.^'

Religiozno iskustvo je, najopćenitije shvaćeno, izražaj svjesno percipiranog nemira zbog egzistencijalnih dihotomija (smrt-život, mogućnost-ostvarenje itd.). Život se doživljava kao problem. To iskustvo konkretnog čovjeka nosi u sebi hijerarhiju vrednota. Na vrhu ljestvice stoji optimalni razvoj čovjekovih sposobnosti razuma, ljubavi, suosjećanja i hrabrosti.

53 *Ibid.*, Str. 49.

^ Usp. E. FROMM, *Religion und Gesellschaft*, cit., str. 359.

=5 Usp. E. FROMM, *To Have or to Be*, cit., str. 50.

«6 *Ibid.*, Str. 135.

" Usp. R. FUNK, *o.e.*, Str. 149.

Daljnja karakteristika tog iskustva jest da drugi čovjek nije nikad puko sredstvo nego uvijek svrha samom sebi, I konačno, realiziranje iskustva znači otvaranje sebe prema svijetu i drugim ljudima. To je ono što Fromm naziva transcendencijom sebe, tj. nadilaženjem, napuštanjem narcističkog ja.⁶⁸

Takvim »otvaranjem čovjeka« po religioznom iskustvu Fromm je prije svega korigirao već spomenuti deficit Freudove slike čovjeka: libidinalnu zatvorenost, solipsizam. Po Frommu, čovjek ne ostvaruje sebe u sebi, nego izlaženjem iz sebe, transcendencijom sebe. Treba, međutim, uočiti da ta »transcendencija« nema gotovo nikakve veze s pojmom transcendencije koja postulira Boga kao stvarnost iznad čovjeka, već se radi samo o sasama humanističkoj transcendenciji:

*Novi stav prema životu može se malo potpunije izraziti u slijedećim principima: razvitak čovjeka zahtijeva transcendiranje uske zarobljenosti svojim Ja, njegove pohlepe, njegove sebičnosti, njegove razdvojenosti od bližnjih i njegove temeljne usamljenosti?**

Nije nam svrha dalje ulaziti u religiozno iskustvo, to više, što se već sada može naslutiti nosivost ovog iskustva. Čini se, naime, da je glavna svrha tog iskustva spasiti čovjekov *integritet*. A prema Frommu to se može ostvariti jedino stvaranjem novog jedinstva s prirodom i sa svim ljudima. A za to je potrebno napustiti narcističku zatvorenost u sebe. Fromm to zamišlja ovako: polazište svakog pitanja o čovjeku jest njegova kontradiktorna egzistencija, koja ga sili na traganje za novim identitetom. Ideja o jednom Bogu postaje zapravo princip koji osigurava čovjeku jedinstvo, identitet sa samim sobom, jedinstvo s ostalim ljudima i cijelom prirodom." (Možemo već sada spomenuti da je to genijalno rješenje upravo za našeg čovjeka koji se nalazi u rascjepu zbog potisnutosti religije iz društvene javnosti. Ta nova religija spašava mu integritet.)

Veličina je Fromma u tome što zna i što se usuđuje postaviti izazovna pitanja. Tako je i ovdje. On se pita, a u tim pitanjima prepoznajemo suvremenog čovjeka pritisnutog sumnjama, tjeskobama i nedoumicama:

Može li čovjek živjeti bez vjere?... Da li je, dakle, borba protiv vjere bila uzaludna, a dostignuća razuma nedjelotvorna? Moramo li se vratiti religiji ili se pomiriti da živimo bez vjere? Da li je vjera nužno stvar vjerovanja u Boga ili religiozne doktrine? Je li ona tako

[^] Usp. E. FROMM, *Revolucija nade*, cit., str. 142.

" *Ibid.*

Usp. E. FROMM, *Psicanalisi e religione*, Milano, Edizioni di comunità, 1978, str. 27—8.

*prisno vezana s religijom da mora dijeliti njezinu sudbinu? Da li je religija nužno suprotna ili razdvojena od racionalnog mišljenja?**^{^^}

Čovjek se ne može oteti dojmu da je to naš čovjek koji se pita. Onaj vjernik kome nikako nije jasno kako da smjesti svoje religiozno uvjerenje unutar konkretne društvene situacije. Onaj ateist koji je bio odgojen u ateističkom duhu, ali koji se zbog opće dezorijentiranosti suvremenog svijeta osjeća bez okvira orijentacije, usmjerenosti i »objekta odanosti«. I tu, mislim, ulazi Fromm sa svojom — ponovimo — za našu situaciju upravo genijalnom, solucijom: vraća čovjeku religiju u jednom takvom obliku, koje ne samo da se ne mora stidjeti, nego koja odjednom posuje jednaka definiciji čovjeka kao takvog. Je li Fromm svjestan toga? Evo njegova religioznog Greda:

Pokušat ću da pokažem da se na ta pitanja može odgovoriti, shvaćajući vjeru kao osnovno životno stanovište osobe, kao crtu karaktera koja prožima sva njezina iskustva, stanovište koje omogućava čovjeku da gleda stvarnost bez iluzija, a da ipak živi s vjerom.^{^^}

Što iz toga slijedi? Iz toga slijedi da smo odjednom svi religiozni! Svaki čovjek koji sluša pitanje koje mu je postavljeno i smatra svojom brigom da na njega odgovori, i to da odgovori kao cjelokupan čovjek, a ne samo mislima, — svaki takav čovjek je »religiozan«.®* U novijim spisima Fromm već eksplicitno govori o »ateističkoj religioznosti«.®**

Zaključak

Krenuli smo tragom triju bazičnih potreba suvremenog čovjeka: potreba za novom slikom o sebi, potreba za novom hijerarhijom vrednota i potreba za novom religijom, čitajući Fromma pod prizmom tih potreba, došli smo do zaključka da Fromm izlazi ususret upravo tim bazičnim potrebama. Poimence:

1. Kao lijek dehumaniziranoj i poniženoj slici čovjeka Fromm nudi novu humanističku antropologiju koja nosi na sebi pečat optimizma. Prema toj antropološkoj viziji čovjek je po naravi dobar i sposoban da ostvari sebe.

" E. FROMM, *Man for Himself*, cit., str. 198—9.

Ibid., 199.

8â Usp. D. T. SUZUKI — E. FROMM, *Zen Budizam i psihoanaliza*, cit., str. 213

" Usp. E. FROMM, »Alcune riflessioni post-marxiane e post-freudiane nella religione e la religiosità». *Concilium*, 1972, 8, 191.

2. Kao lijek moralnoj konfuziji i etičkom relativizmu Fromm nudi novu humanističku etiku. Rehabilitira sposobnost razuma da donosi valjane etičke sudove, priznaje čovjeku slobodu da djeluje po spoznatom dobru i postavlja čovjeka kao vrhovnu normu.

3. Kao lijek općoj ateiziranosti i gubitku orijentacije nudi novu humanističku religiju. Korijeni te religije nalaze se u samoj ljudskoj egzistenciji, a tako je široko definirana da je prihvatljiva za svakog čovjeka u svim okolnostima.

Smatramo da su to ujedno neki od razloga neobične popularnosti Ericha Fromma kod nas i u svijetu.

Još je tridesetih godina veliki pionir psihologije ličnosti Gordon W. Allport izrekao, za ondašnju psihologiju »heretičke« riječi: »Pitam se ima li u modernoj mentalnoj higijeni ijedne propozicije koja ne bi već bila negdje napisana u časnim simbolima svjetske religiozne literature? Razlika je u tome što religiozni rječnik zvuči uzvišeno, ali arhaično, a naš znanstveni rječnik uvjerljivo ali barbarski.«⁶⁵

Školski primjer toga jest Erich Fromm, odnosno njegova djela. Čovjek se pita, ne bez svake ironije, je li bilo potrebno napisati sve te stotine i tisuće stranica da se dođe do — za nas kršćane »banalnog« zaključka:

*Po mom mišljenju, cjelokupna naša kultura bi se temeljno promijenila kad bi se Deset Zapovijedi ili budistički Osmerostruki put stvarno primijenili kao vodeći principi ljudskog života.*⁶⁶*

Stvarnost, međutim, tj. neobična popularnost opravdala je Fromma. Ona sugerira da je bilo potrebno napisati sve to. Bilo je potrebno reći ljudima na jedan novi, možda barbarski, ali njima shvatljiviji i uvjerljiviji jezik sve ono što su već davno prije Fromma »napisali proroci« ili izrekli veliki religiozni i etički učitelji čovječanstva. A velika je i neosporiva zasluga Ericha Fromma da je imao snage i umješnosti izreći velike istine o čovjeku u pravi čas i na pravi način. Svojim je djelom, bez sumnje, zadužio suvremeni svijet.

65 G. W. ALLPORT, *The Individual and His Religion*, New York, MacmUlan, 1974, str. 97.

66 E. FROMM, *Revolucija nade*, cit., str. 143.

SOME ELEMENTS OF ERICH FROMM'S POPULARITY

Summary

Erich Fromm is 80 this year. He is a much read author not only in western societies, but also in many socialist countries. In Yugoslavia all his major books have been translated. The present article is an attempt to find some of the elements of his popularity.

The first part of the study deals with some basic characteristics of modern man. First of all, he is manipulated in different ways. In a world that is dominated by production and its laws, man has lost the sense of his own value. Also, modern man is anxious for values and fears relativism. Under the influence of experimental sciences he has come to mistrust the capacity of reason to make objectively valid moral judgments. Finally, modern man has lost or has been forced to give up his religion. With the disappearance of religion he has lost a frame of reference and with it answers to the basic questions of existence.

Fromm meets these existential needs of modern man. The second part of the study is an analysis of Fromm's remedies. For the loss of the sense of man's own value, he offers a new humanistic anthropology. According to the new image, man is inherently good and capable of self-realization. Fromm has thus corrected the rather pessimistic anthropology of S. Freud. To the anxiety for values Fromm offers a new humanistic ethics. This ethics is anthropocentric in the sense that man is the supreme value. At the same time Fromm claims that man has a capacity to form objectively valid norms and has no need for any external authority to do this for him. And finally, as a remedy for the loss of religious orientation Fromm offers a new humanistic religion which is widely defined so as to be acceptable to everybody, everywhere.

The author concludes that, on the one hand, Fromm merely restates old truths in new ways but, on the other hand, his merit is to speak to contemporary man in a way understandable to him.