A Fromm-jelenség

ERŐSS LÁSZLÓ

Hogyan lehet egy szuper-moralista filozófiai rendszerben elegáns könnyedséggel egybeolvasztani Engels tanítását Freudéval, összekötni Jakob Boehme gnosztikus próféciáit Kennedy külpolitikájával, egy bekezdésben tárgyalni a Zen-buddhizmus esztétikáját Tito esedékes moszkvai utazásával, tudományos stílusban felépíteni a szeretet egyfajta ködös mitológiáját és lírai stílusban elemezni az elidegenedés közgazdasági tételeit — s ugyanakkor mindezt *olyan logikai szerkezetbe vonni*, hogy valóság és illúzió, tudomány és utópia sohasem tapasztalt méretű eklekticizmusa nem ötlik azonnal a szemünkbe? Ha erre a kérdésre válaszolni tudunk, eljutunk a „Fromm-jelenség"-nek — a marxizmus—freudizmus—humanizmus különös egységének — gyökeréhez, és talán világosabbá válik az is, hogy Erich Fromm hol kínál valóban értékes eszméket a marxi filozófia néhány részletének tovább-gondolásához, és hol válik azután mindez veszélyesen dezorientálóvá vagy végletesen naiv utópizmussá.

A „Fromm-jelenség" egy-egy elemét feldolgozta *Freudtól Frommig* c. könyvében[1] H. K. Wells és *A morál szociológiája vagy a szociológia morálja* c. tanulmányában[2] Heller Ágnes; előbbi a neofreudizmushoz való viszonyát tárgyalja, utóbbi pedig az amerikai szociálpszichológiai iskolák bírálatának keretében foglalkozik Frommal. Mivel pedig életét és munkásságát röviddel ezelőtt, ha nem is részletesen, de szintén áttekintettük,[3] itt csak röviden utalunk arra, hogy életútja munkásságának sok elemét megmagyarázza; életrajza a kapitalista „robotizmus" felé tartó s e társadalmi méretű elidegenedésre érzékenyen reagáló értelmiségi pályáját tükrözi. A következőkben Frommnak Marxhoz, a szociálpszichológiához, a szocializmus jövőjéhez, valamint a valláshoz kapcsolódó tételeit kívánjuk közelebbről megvizsgálni.

1. Erich Frommot a pszichoanalízis gyakorlata *freudistává*, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tanulmányozása *marxistává*, majd a kettő párhuzamos elemzése és kölcsönös bírálata *frommistává* tette. Az első nagy élményt, az alkotó szemléletét kezdetben meghatározó freudi hatásokat évtizedes ingadozások követték: Freud szociológiai indítású, *részleges* leküzdése. Ifjúkora nyomasztó tekintélyű mesterével, Freuddal szemben magára vállalt egyfajta Dávid-szerepet, és azok a kövek, amelyekkel a maga Góliátját belső küzdelemben újra meg újra leteríti, a marxi társadalomelmélet frommi eljárással csiszolt kisebb-nagyobb darabjai. Mindvégig abban az őszinte meg-

[1] H.K. Wells: Freudtól Frommig. A pszichoanalízis kudarca. Kossuth, 1965.
[2] Heller Ágnes: A morál szociológiája vagy a szociológia morálja. Gondolat, 1964.
[3] Erőss László: Marx és Buddha között. Arcképvázlat Erich Frommról. Világosság, 1966. nov.

győződésben tette ezt, hogy egyrészt ő igazi marxista, másrészt Marx is igazi frommista volt. Erősödő Freud-kritikája hátterében emellett a mester etikai relativizmusát rosszalló humanista moralizálás áll; Jungot viszont, a pszichoanalitikus mozgalom ellen-pápáját, aki nem fordított ugyan hátat az etikai kérdéseknek, és az állandó moralizálást sem sorolta a neurózis tünetei közé, irracionalizmusa, obszkurantizmusa miatt nem fogadhatta el. A pszichoanalízist mint módszert azonban sohasem vetette el, akkor sem, amikor legmesszebb került Freudtól. Elismeri ugyan, hogy a kapitalizmusban élő embernek az analízis csak abban segíthet, hogy „tökéletesíti a kompenzációs mechanizmust", vagyis elviselhetőbbé teszi az elviselhetetlent, a kínzóan elidegenült világot — a neurózisig, sőt pszichózisig fokozódó „társadalmi rossz közérzet" egyetlen használható terápiájának azonban változatlanul a pszichoanalízist tartja. Átdolgozott humanista formájában továbbra is a pszichológus legfontosabb feladatai egyikének s az „emberi lényeg" megértéséhez vezető etikai kötelezettségnek tekinti. Ez a pszichoanalitikus etika gyakorlat közben a *szeretet művészetébe* megy át — ami pedig megint csak nem jelent mást, mint az emberi kapcsolatokban alkalmazott *frommi pszichoanalízist.*

Amióta Marx fiatalkori írásaiban először találkozott a *humanizmus* részben kifejtett, részben felvázolt filozófiájával, ennek hatását minden egyébnél erősebben érzi. Évtizedek óta csaknem minden művében foglalkozik egy-egy saját tézisének, felismerésének a marxizmushoz való viszonyával. A *humanizmusról* mint Marx „legfontosabb tanításáról" szóló nézeteit abban a tanulmányában foglalta össze, amelyet a *Kéziratok* 1961-ben megjelent első angol fordításához fűzött. (Az eredeti szöveg kb. kétharmad részét tartalmazó kötet maga is Fromm kezdeményezésére jelent meg az Egyesült Államokban.[4])

From itt először is hosszan polemizál azokkal, akik szerint Marx „elhanyagolta a személyiséget", „hitt az erőszak alkotó erejében", „a maximális profitért való hajszát tartotta a fő ösztönző erőnek az emberi faj életében", s „elsősorban a munkás gazdasági elnyomásával foglalkozott". Mindez, mondja Fromm, hibás értelmezés, Marx igazi nagysága ugyanis éppen abban áll, hogy felismerte a *még fontosabb*, a valóban legdöntőbb feladatot: „felszabadítani az embert az elidegenedett munka rabsága alól, amely szétrombolja a munkás egyéniségét, eldologiasítja, és az eltárgyiasult viszonyok rabszolgájává teszi".[5] A nyugati humanista gondolat mai újjászületése — írja — most végre arra a magaslatra kezdi helyezni Marxot az emberi gondolkodás történetében, amelyet megérdemel. Ennek jegyében állítja fel a frommista Marx papírmasészobrát. A „félreértő tanítványok" kezéből kimentett Marx Frommnál a „profétikus messianizmus hagyományát" folytatja (33. o.), és egyazon oldalon találja magát Jacob Boehmével (30. o.), Eckehardt mesterrel (64. o.) és más misztikusokkal, hozzásimul Kanthoz (53. o.), Kirkegaardhoz (46. o.), Goethéhez (28. o.), Nietzschéhez (72. o.), a Zen-buddhizmushoz (2., 33., 64. o.) stb. stb. Mindent egybevetve: Marx Frommnál az egzisztencializmus érzelmes-romantikus előképeként születik újjá, mindenekelőtt „egzisztencialista gondolkodó", akinek tanításában a lényeg: „gondoskodás az emberről, gondoskodás arról, hogy az ember realizálhassa a képességeit".

A *Kéziratok*ra valóban a kapitalizmus embert nyomorító hatalmával szemben a mélyről jövő tiltakozás, a humanizmus filozófiai felvetése a leg-

[4] E. Fromm: Marx's Concept of Man. N.Y. 1961.
[5] Uo. 49. o.

jellemzőbb. De már itt előre kell bocsátanunk, hogy a humanista gondolat marxi forradalmát visszavezetni valamiféle könnyhullató moralizálásra, azonosítani egyfajta lapos filantrópiával, s főleg az egész marxi építményt ilyen morális reflexbe ágyazni — ez legalábbis félreértése Marxnak. Ennek további következménye lesz azután, hogy Fromm elveti a materialista dialektika történelemszemléletét, ami viszont együttjár azzal, hogy a Szovjetuniót nem ismeri el marxista alapon épült államalakulatnak, és magáról Marxról is sorban lekopik minden, ami nem egy fiatal romantikus antikapitalistára vagy egy európai műveltségű liberális prófétára emlékeztet.

Mi az igazi marxizmus — teszi fel végül is a kérdést. „Ellenállási mozgalom a szeretetnek a társadalmi realitások közül való kizárása ellen" — idézi Tillichet (59. o.) —, a „szervezett szeretetlenség társadalma elleni tiltakozás" — idézi Huxleyt (63. o.).

De még ez a Marxnak tulajdonított „messianisztikus humanizmus" sem elégíti ki Frommot. Bár ezek után már megállapítja, hogy egyre több dolog az, ami összeköti Marxszal, még mindig talál lényeges elválasztó mozzanatokat is. Így mindenekelőtt azt, hogy „Marx a maga naiv optimizmusában" nem ismerte fel azokat a félelmetes irracionális erőket az emberben, amelyek — a hatalomvágyat, a destruktivitást állandóan újjászülve — a humanista pszichoanalízis belső felszabadító ereje nélkül nem engedik eljutni az embert a szabadsághoz. „Az a híressé vált megállapítás a Kommunista Kiáltvány végén, hogy a munkások ‚csak láncaikat veszíthetik', egy alapvető pszichológiai tévedést tartalmaz. Láncaikkal együtt ugyanis a munkások — ezt ma már tisztán látjuk — elveszítik mindazokat az irracionális szükségleteket és pótkielégüléseket is, amelyek mind akkor jöttek létre, amikor ezek a láncok még rajtuk voltak. Ebben az értelemben Marx és Engels sohasem haladták túl a XVIII. század naiv optimizmusát. És az emberi szenvedélyeknek ez a lebecsülése három veszélyes hibához vezetett Marx gondolkodásában. Mindenekelőtt ahhoz, hogy elhanyagolta a *morális* faktort az emberben. Éppen mert azt hitte, hogy az emberi jóság automatikusan uralkodóvá válik, amint a gazdasági változások bekövetkeznek, nem látta meg, hogy a jobb társadalmat nem tudják megvalósítani az életben olyan emberek, akik nem mentek át maguk is morális megújuláson. Nem fordított gondot arra, hogy szükségesnek lásson egy új morális orientációt, amely nélkül pedig minden politikai és gazdasági változás eredménytelen. A második hiba, amelynek ugyanez az alapja, Marx groteszk félreismerése a szocializmus megvalósulásának esélyeit illetően. Olyanokkal ellentétben, mint Proudhon és Bakunyin (vagy később Jack London a *Vaspatá*ban), akik előre látták a sötétség árnyékát a nyugati világon, mielőtt az új fény ragyogni kezd, Marx és Engels hittek a ‚jó társadalom' közvetlen létrejöttében, és csak homályos elképzeléseik voltak arról a lehetőségről, hogy új barbárság jöhet létre... a tekintélyuralmak alakjában és a példátlanul pusztító háborúkban. A harmadik tévedés Marx koncepciójában az volt, hogy a termelési eszközök köztulajdonba vétele nemcsak *szükséges*, hanem *elegendő* is a kapitalista társadalom szocialista átalakításához. A hibaforrás itt is Marx túlegyszerűsítő, túloptimista, racionalista emberképe volt."[6]

Ezek után viszont természetes, hogy Marx és Engels koncepcióját csak „drasztikus revízió" után lehet elfogadni, ez azonban már nem is okoz nehéz-

[6] E. Fromm: The Sane Society. N.Y. 1955. 264—265. o.

séget, hiszen „nekünk, a huszadik század közepén nagyon könnyű felismerni Marx tévedéseit".

Az kétségtelen, hogy a Marx óta eltelt száz év alatt a társadalmi mozgás bizonyos jelenségek hatókörét szűkítette, mások előtérbe léptek; ezt Frommnak ma, utólag, könnyebb felismerni, mint Marxnak akkor előrelátni. „Drasztikus revízióra" azonban még frommi értelemben sincs szükség. Valójában Marx már a Feuerbach-tézisekben túllépett azon a körön, amelyben Fromm őt fogva tartani igyekszik: nyilvánvaló, hogy Marx „legfontosabb tanítása" nem egyszerűen az emberről, hanem *a társadalomról mint az emberi viszonyok összességéről* szóló tanítás. Marx, ellentétben a frommi „átköltéssel", nem „örök emberi törekvések" pszichikus motorjában látta a történelmi folyamat mozgatóerejét, hanem felismerte az ember és társadalom dialektikájának mélyebben fekvő törvényeit. Fromm itt nem jutott el a marxi tanítás gyökeréig. Emellett, bár kétségkívül sok értékes gondolattal segít megerősíteni a marxista humanizmus eszmei hadállásait az antimarxista rágalmakkal és az „ökonomizáló" egyoldalúsággal szemben, Fromm érezhetően *nem ismeri fel a marxista humanizmus forradalmi jellegét* sem.

A humanizmus megvalósulásának, az emberi képességek minden oldalú harmonikus kibontakozásának *objektív* — gazdaságilag, társadalmilag, történelmileg meghatározott feltételei — vannak. Ha a humanizmus nem ezekhez köti sorsát, akkor profétikus szentenciák poros gyűjteményévé szelídül. A moralizáló eszmék impozáns felvonultatása helyett Marx a humanizmussal kapcsolatban az objektív társadalmi elem elsőbbségét hangsúlyozta. A marxi humanizmus lényegét, tiszta formában, Marxnak az a gondolata fejezi ki, hogy „az ember a legfőbb lény az ember számára", de ennek a filozófiai felismerésnek gyakorlati következménye, társadalmi vetülete csakis az lehet, hogy „fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember leala csonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény".

A *forradalom humanizmusát* már felismerték Fromm szívesen idézett szerzői, egyes XVIII. századi filozófusok is, de a *humanizmus forradalmát* a marxi gondolat jelentette. Az ember teljes felszabadulásához, a humanizmus ember-eszményének megvalósításához forradalmi fordulatnak kell bekövetkeznie — Marx ezt ismerte fel a humanista gondolat következetes végigvitelében. A frommi humanizmus azonban a szabadság-eszményt nem történelmi konkrétságában, hanem metafizikus fogalomnak fogja fel, és ugyanakkor az egyes ember kis világában, nem pedig az ember és társadalom dialektikájában igyekszik megoldani a szabadság problémáját. Marxnál a szabadság, a humanizmus célja, értelme és eszköze a társadalom problémájává lesz. Ez a marxista humanizmus lényege, és ezzel a programmal felel a humanista gondolat hosszú történelmi útján feltett kérdésekre — Fromm problémáira is.

2. Annak ellenére, hogy Erich Fromm eddigi életműve átszeli a filozófia, a lélektan, a politikai tudományok, a szociológia, a vallástudomány nagy térségeit, alapjában *szociálpszichológus*. Ezen a tudományterületen jelentős részeredményei vannak, de minderre árnyékot vet egy komoly dilemma: az embert a társadalmi lét szférájába emelő, de ugyanakkor a freudi modell sok sajátosságát is megőrző neofreudista szociálpszichológia megoldhatatlan dilemmája. Az ugyanis, hogy az embert társadalmi létében a társadalmi szükségletek, az objektív társadalmi törvények formálják-e, vagy pedig a minden emberben élő ösztön-erők — frommi megfogalmazásban az emberi léttel öröklött humanitás-élmény, illetve a szeretet igény — alkotó ereje tör-e

felszínre a társadalom mozgalmaiban? Azt világosan látja, hogy az ez-is-igaz — az-is-igaz áldialektikus felelete nem kielégítő. Válaszai azonban — általános eklekticizmusa miatt — szintén határozatlanok, nem egyértelműek, szemmel láthatóan maga sem tudja, hogyha hű akar maradni önmagához, melyik megoldást kell választania. Részeredményei azonban mindenképpen megérdemlik a figyelmet, mert a szociálpszichológiai gondolkodás új struktúrájához vezetnek.

A hatvanas évek elején — éppen e dilemma kapcsán — Freud és Marx összeolvasztásának régi eszméjét némileg új formában veti fel. Korábbi írásai szerint Freud a *személyiség oldaláról* kezdte megfogalmazni az új humanizmus emberképét, Marx pedig a *társadalom oldaláról* tette *ugyanezt*, s így Freud pszichológiája és Marx szociológiája mint a „neohumanizmus" két fő forrása és alkotórésze szellemi *egyenrangúságban*, egymást kiegészítve fenntartás nélkül fonódhattak egybe a frommi szociálpszichológiában. 1962-ben megjelent kötetében[7] azonban — *szociálpszichológiai* fejlődésének hatására — Fromm egyértelműen kimondja: „Marx... mint gondolkodó jelentősen mélyebb és szélesebb ívű Freudnál." (12. o.) Marx vonzása Fromm eszmevilágára most már minden egyéb hatásnál nagyobb (bár nem tudhatjuk, hogy — freudi szóhasználattal élve — nem csupán egy újabb narcisztikus bálványt épített-e fel az előzőleg már frommi eszmékkel megtöltött Marxból).

Freud — folytatja ezután Fromm — mozgásba hozta ugyan a pszichológia egész emberképét, teljesen korszerű, új tudományos mechanizmusokat hozott létre a pszichológiai problémák feltárására, és ezzel utat nyitott a jellem dinamizmusának megértéséhez — mivel azonban az embert mozgató központi tényezőnek a szexualitást tekintette, hibás logikai szerkezetet épített fel, s ez nem tudja harmonikusan magába olvasztani a modern szociálpszichológia egészen mást hangsúlyozó gazdag anyagát. Marxnak a fiatalkori művei, főként a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egész filozófiai tartalmát meghatározó felfogása viszont gazdagabb lehetőséget ad a filozófiai továbbhaladásra. Fokozatosan beleépíti rendszerébe (illetve Marx-idézetek bravúros forgatásával Marx rendszerébe) Fromm a korokon, a társadalmi viszonyok mélyén végigvonuló „emberi lényeg" eszméjét, az ember társadalmi meghatározottsága mellé az ember változatlan alapszükségleteit, az „emberi természet" örök jellegét. Ezzel létre is jön a — látszat-dialektikus — megoldás: a gazdasági rendszer formálja a társadalmat, a társadalom formálja az embert — a „dinamikusan kifejeződő emberi lényeg", „emberi természet" pedig formálja a gazdasági rendszert is és a társadalmat is. Ebben a körforgásban elvész az ok-okozatrendszer, az alap-felépítmény marxi modellje: nem a konkrét helyzetekből születnek az egyes korok eszményei, hanem eleve tételezett eszmékre, idea-rendszerre fűződik fel a történelmi adattár — a társadalmak, a termelőerők és osztályharcok konkrét története az „emberi természetben" örökké hordozott, *elvont eszmék történetévé* változik. Ekletikus módon összekeverednek a történelmi materializmus elemei a freudi ösztön-elmélet maradványaival.

Ugyanakkor Fromm — az ortodox freudi iskolával szemben — az emberi pszichikum legmélyebb rétegeiben nem a vak ösztönök harcát látja, hanem a történelmileg kialakult emberi alapszükségletek harmóniára törekvő küzdelmét az „emberi lényeg" végső önkifejlődéséig. *Ezt* a törekvést szorítja tévutakra vagy nyomja el az elidegenedett társadalom. Fromm ezzel egy vul-

[7] E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion. N.Y. 1962.

garizált freudizmus és vulgarizált marxizmus ellentétei skálájának mértani középpontján helyezkedik el, azonos arányban keverve össze mindkettőnek — mechanikusan felfogott — alapvető elemét, a társadalmat formáló pszichológiai, illetve a pszichikumot formáló társadalmi determinizmust.

A gazdasági alap és az ideológia között a frommi „*szociális karakter*" közvetít, az a mechanizmus, amelyet a marxi elemzés „kidolgozatlanul hagyott". A „szociális karakter" lényegében az alap-felépítmény rendszerbe közbeiktatott kategória, a marxizmus frommi továbbfejlesztése abból a célból, hogy a *freudi tudattalan társadalmi méretűvé bővített* kategóriájának is helyet szorítson benne. Amit Marx a történelmi folyamat objektív logikájával magyaráz, azt Fromm a társadalmi karakter tudattalan mozgásával magyarázza. A szociális karakter azoknak a személyiségformáló jegyeknek, gondolkodási, érzelmi és magatartási típusoknak az összessége, amelyek az adott társadalom, illetve kultúra jellegzetes produktumai, és amelyek az embereket egyfajta *társadalmi tudattalan* mechanizmusával szociális létükben vezérlik, „egy társadalmi csoport tagjainak többségét jellemző karakterjegyeknek, illetve tulajdonságoknak az a lényegi magva, amely a csoport tapasztalatai és közös életformája alapján szűrődött le". Kiformálódásával a társadalom hosszú időn át megőrizheti sajátos arculatát, mert benne egységes szerkezetté szövődik a gazdasági rend, a kor eszmevilága és az egyes ember cselekvéseinek iránya. A szociális karakter lényegi jegye a stabilitás, de a változás elemei is megtalálhatók benne: reagál a gazdasági alap változásaira, és forradalmi jellegű társadalmi átalakulások idején aktív szerepet játszik, majd átformálódik az új gazdasági-társadalmi formáció igényeinek megfelelően. „A szociális karakter interiorizálja a külső szükségleteket, és így az ember erőit befogja az adott gazdasági és társadalmi rendszer feladatainak elvégzésébe... Freud kimutatta, hogy a gyermek korai tapasztalatai döntő módon befolyásolják jellemstruktúrájának alakulását. Ha pedig ez így van, hogyan értsük akkor azt a tételt, hogy a gyermeket a társadalmi élet alakítja, bár, legalábbis a mi kultúránkban, igen kevéssé van összeköttetésben vele? A válasz nemcsak abban áll, hogy a szülők — kivéve az egyéni variánsokat — voltaképpen az adott társadalom nevelési mintáit alkalmazzák, hanem abban is, hogy egész egyéniségükkel tulajdonképpen társadalmuk vagy osztályuk szociális *karakterét képviselik*. Azt viszik át a gyermekre, amit egy társadalom pszichológiai atmoszférájának vagy szellemének nevezhetünk, mégpedig egyszerűen azért, mert ezt a szellemet képviselik ők maguk is. A család tehát a társadalom pszichológiai közvetítője."[8]

Ebben az általános keretben a pszichikus, a fiziológiai, a szellemi önkifejezés objektív törvényszerűségekkel jelentkező dinamizmusa létrehozza a variánsokat, a bonyolult és változatos emberi kapcsolatokat, végső soron a társadalom fejlődésének dinamizmusa is innen kapja energiáját.

Mivel a növekedésben — ebben a biológiai és ezzel párhuzamos pszichológiai törekvésben — mutatkozik meg legsokoldalúbb módon az önkifejlődés, és mivel a növekedés legfontosabb alapfeltétele a szabadság — ezért a szabadság elfojtása, visszaszorítása torzítja el legsúlyosabb formában a család, illetve a társadalom felnövekvő generációit. Fromm végig párhuzamba állítja a családi mintát és a társadalom egészét, a családban élő gyermeket és

[8] E. Fromm: Escape from Freedom. N.Y. 1941.

a társadalomban élő ifjúságot, az egyén fejlődését és a társadalom haladását — a freudi társadalom-modellre emlékeztető analógia végig kísért.

Szociálpszichológiai tételeit a mai konkrét társadalom elemzésére alkalmazva abból indul ki, hogy természeti otthonát elhagyva az ember csak társainak melegében érezheti boldognak magát, a magány megöli alkotóerejét, szétrombolja szellemét, állandó menekülésre kényszeríti a szorongás élménye elől. *A magány intézményesített formája pedig a kapitalizmus*, amely *maga* az elidegenedés — a megoldás a szeretet intézményesített formája: a „demokratikus, humanista, kommunitárius, a személyiség szabadságán alapuló" szocializmus, amely maga az elidegenedés felszámolása.

Megoldási javaslata az elidegenedés kérdésében azonban nem a munka emancipációja, a kizsákmányolás felszámolása és *így* a munka elidegenedése forrásainak végleges, társadalmi szintű eltorlaszolása, hanem az ember önelidegenültségének felszámolása a frommi szocialista-humanista meditációk útján. Fromm szerint egyébként egy nagy gondolkodó, a múlt század kiemelkedő „egzisztencialistája" már mindezt következetesen végiggondolta, és egy művében azután a — máig ható s Fromm tételeire emlékeztető — tanulságokat is levonta. Ez az „egzisztencialista" pedig nem más, mint Karl Marx, sokszor idézett alapműve pedig a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Megint Marxhoz jutottunk tehát, ez alkalommal nem filozófiai, hanem politikai szinten: Fromm nemcsak Marx „humanista filozófiáját" fogadja el, hanem a tudományos szocializmus tanát is. Természetesen a jelzett módosításokkal. Mint látjuk, a társadalmi megoldás a munkásmozgalom marxi tételeinek és módszereinek végletessé desztillált, utópikussá torzított és így erejét veszített metafizikus árnyékává szelídült.

Mert mit is ért Fromm demokratikus szocializmuson? „A demokratikus szocializmusnak a társadalmi problémák *emberi oldalára* kell koncentrálnia figyelmét; a kapitalizmust abból a szempontból kell bírálni, hogy mit tesz az emberi értékekkel, az emberi lélekkel és szellemmel, és a szocializmust emberi nyelven kell megfogalmazni, arra ügyelve, hogy a szocialista társadalom melyik típusa vezet az ember elidegenedésének felszámolásához, a Gazdaság és az Állam iránti bálványimádás megszűnéséhez."[9]

Mit jelent a frommi „humanista, közösségi és a szabadságra épülő szocializmus"? Az emberiség minden múlt és mai nyomorúságának az az oka — írja —, hogy még a társadalmi haladás erői is mindig csak egyoldalú megoldásokkal kísérleteznek a humanizmus sokfrontos harca helyett. Így például a felvilágosodás filozófiája abban tévedett, és azért vált túlhaladottá, mert minden erejét az értelmi meggyőzésre fordította, és nem vette figyelembe azokat a gazdasági mozgatóerőket és érdekeket, amelyek az értelmet magát szabályozzák — a „tévesen értelmezett" Marx szocialista követői és mai tanítványai pedig a gazdasági, politikai tényezők túlhangsúlyozásával, a pszichikus tényezők lebecsülésével követik el az egyoldalúság hibáit. Igazi társadalmi haladást viszont csakis a gondolkodás, a pszichikus mozgatóerő és a gazdasági-társadalmi háttér *együttes* komplex dinamizmusával lehet elérni; egy-egy tényező erőszakolt kiemelése a többi tényező elhanyagolása mellett — ez a kudarcok, tévútak, antihumanista torzulások ősi forrása. A termelőeszközök köztulajdonba vétele a kapitalizmusban már elidegenedett és hibás személyiség-modellekbe menekült dolgozó osztályok gondolkodásá-

[9] E. Fromm: The Sane Society. 269. o.

nak, szociálpszichológiai arculatának *egyidejű*, gyökeres átalakítása, szellemi és pszichikus alkotóerejük, humanizmusuk teljes felszabadítása *nélkül* éppen olyan elhibázott kísérlet, mint pusztán a kapitalizmuson belül végzett nevelőmunkától vagy akár tömegesen folytatott „humanisztikus pszichoanalízistől" várni a szocializmus áhított eljövetelét.

A frommi szabadságeszme, illetve az erre épülő humanista szocializmus *elfogadása* az egyetlen történelmi megoldás, amely „már nem az illúziók, hanem a valóság biztonságát nyújtja". Ez már nem olyanfajta biztonság lenne, amelyet valamilyen rajtunk kívüli erőtől (istentől, cártól, Jehovától) várunk, nem is olyan rózsaszínűre lakkozott ál-biztonság, amely nem számol az élet kikerülhetetlen tragikumával. „Az új biztonság az ember spontaneitását használja fel dinamikus erőforrásul. És ez az a biztonság, amelyet csakis a szabadságtól várhatunk, az a biztonság, amelynek így nincs szüksége illúziókra, mert megszüntette azokat a belső körülményeket, amelyek az illúziót szükségszerűen létrehozták."[10] Ha azonban — ritkán — arról ír, hogy hogyan is kellene a gazdasági-szellemi-pszichikus felszabadulás eme nagy ugrását elvégezni, gazdag stílusának sejtelmes félhomályába veszünk: a *The Sane Society* leír néhány, a kommunisztikus alapon együttélő közösségek nagyszerű jellemformáló hatásáról tanúskodó *kísérletet*. Ilyen kommunák azonban, mint Owen emlékezetes próbálkozása óta mindig bebizonyosodik, legfeljebb érdekes és elszigetelt szociálpszichológiai kísérletek maradhatnak, de nem vezethetnek gyökeres, szocialista jellegű átalakuláshoz.

Ilyen illúziói egyébként Frommnak sincsenek. Mégis, amikor a társadalmi megoldásról van szó, a magányos értelmiségi etikai utópizmusa bekebelezi a valóság minden elemét: a valóság gazdag dialektikájának kibontása helyett az osztályharctól kezdve a szocialista tervgazdálkodásig mindent az emberi kapcsolatok etikai rendszerében, ebben a rendkívül fontos, de mégis egysíkú metszetben vizsgál.

3. Fromm a világpolitika aktuális problémáiról 1961-ben írt könyvében[11] a szabadság-eszmére épülő humanista szocializmus nevében, „az ember nevében" ideológiai harcba indul a kapitalizmus és a totalitárius eszmék ellen, s „radikálisan szembeszáll a háborúval, az erőszakkal, és annak minden formájával". Mindenekelőtt leleplezi a polgári ideológusoknak a mai automata komformizmust mindenekfelett dicsőítő hamis jelszavait s antikommunizmusuk érveinek primitív tarthatatlanságát. „Intellektuális és morális kötelezettségétől vezettetve" a polgári humanizmus érveivel határozottan támogatta Kennedy liberálisabb politikáját. Előterjesztette a humanista utópizmus és a reális felismerések keveredése jegyében fogant javaslatait az ellenőrzött, általános és teljes lefegyverzésen alapuló világbékére. Határozati javaslatában a jelenlegi határok és befolyási övezetek status quóján alapuló, *katonailag* lefegyverzett, *ideológiailag* békésen vitatkozó, *gazdaságilag* kölcsönösen együttműködő, *politikailag* pedig policentrikus világot kíván, amelynek vezető erői Washington, Moszkva, Peking, Belgrád-Új-Delhi, és ötödikként a maradék semleges országok politikai blokkja. Programját a realitás és naivitás keveredése, a történelmi folyamatok dialektikájának könnyed mellőzése jellemzi, és így ez az egész külpolitikai játék alig más, mint a néhai Kennedy elnök és az amerikai liberális értelmiség 1961-es elképzeléseinek

[10] E. Fromm: Escape from Freedom. 239. o.
[11] E.Fromm: May Man Prevail? N.Y. 1961. 21. o.

frommi fogalomrendszerrel felépített vázlata. Fromm a továbbiakban, nyilván visszaemlékezve pszichológiai rendelőintézetére, amelyben immár az egész emberiség a paciense lett, azt fejtegeti, hogy aki nem frommi humanista szocializmus álláspontján áll — annak gondolkodásában kóros elemek mutathatók ki.

4. Frommot, ha az emberiség és a humanista szocializmus jövőjével foglalkozik, a napi politikán messze túlmutató kérdés foglalkoztatja igazán: a majdani „jó társadalom" érzelmi élete. Ehhez a témakörhöz kapcsolódik szeretet-elmélete és a humanista vallásról szóló felfogása, amely régebben az őskereszténységhez, újabban pedig a Zen-buddhizmushoz kapcsolódik.

A *szeretet frommi anatómiája* könnyed, esszé stílusú elmélkedésnek indul,[12] közben dramatizálja a témát. A szeretet az emberi létet *meghatározó* specifikus *alapszükséglet*, az ember igazi megismerésének útja, ugrás az embertársainkkal való egyesülés pótolhatatlan élményébe, minden aktivitás csúcspontja, a magány feloldása, és tulajdonképpen a szeretet képessége „az ember titka". (29. o.) Szeretet-elméletében több helyen megint felidézi Marxot, de szobrát itt is lágy viaszból formálja ki, s a szeretet-vallás romantikus emlékművéhez használja fel modellnek.

A vallás különböző formáit pszichológiai szemlélettel ugyan, de az ember önkifejtésének, az „emberi lényeg" megnyilvánulásainak folyamatába ágyazottan egy-egy társadalom, illetve kultúra fejlettségi szintjéhez, jellegzetes problematikájához kapcsolva elemzi. Ez a szociálpszichológiai felfogás kétségtelenül közelebb visz az istenhit funkcionális szerepének megértéséhez, mint Freud hozzá egyébként sokban hasonló, de tisztán csak pszichológiai szférában mozgó valláselmélete. „A valláson a gondolat és cselekvés olyan rendszerét értem, amely egy csoport minden tagja számára azonos eligazítást ad és rajongásuk tárgyát nyújtja."[13] Történelmileg változik a forma — az új intézményesített vallási formák, rítusok —, de megmarad a lényeg: az elhagyatott ember, akinek — Fromm szerint — pszichológiai alapszükséglete, hogy kollektív élményt s imádata számára objektumot keressen, hogy ehhez köthesse magát, ebbe fojthassa magányát, szorongását. Ezért mutatható ki a vallásokban mindig az alávetettség élménye és eszméje, az isteni tekintély kultusza, amely az embert elidegeníti önmagától, és ebben az állapotában rögzíti is. „A tekintélyuralmi vallásban isten válik annak hordozójává, ami eredetileg az emberé volt, ő lesz az ember értelmének és szeretetének birtokosa. A Tökéletesség Istenné lesz, a tökéletlen marad emberi. Az ember kivetíti önmaga legjobb képességeit istenbe, és így önmaga elszegényedik."[14]

Fromm ezután kidolgozza annak az eljövendő vallási élménynek körvonalait is, amely majd a humanista szocializmus földjén, a Szabadság Birodalmában jelenik meg, ahol isten helyébe az Ember tisztelete lép. Itt is szükség lesz vallásra — mégpedig humanista vallásra, olyanra, amely a szeretetélmény és az emberi öntudat forrása lehet.

Freud számára a vallás illúzió volt, amelyet az ember, ha gondolkodása felnőtté válik, elhagy. Fromm valláselmélete ehhez képest visszalépés, és újabb bizonyítéka utópikus humanizmusa mindent befogadni kész, metafizikus ködökbe vesző parttalanságának.

[12] The Art of loving. N.Y. 1956.
[13] E. Fromm: Psychoanalysis and Religion. N.Y. 1950. 21. o.
[14] Uo. 50. o.

Fromm *ateista-humanista vallásának* isten-képe az alkotó és szabad ember, de az „Egy"-re, az Istenre, a Testvériségre, az Etikai Világrendre és hasonlókra vonatkozó misztikus átélésekkel keveredve. Humanizmusa itt sem egészen-vállalt, itt is következetlen: az emberi problémákat reálisan vizsgálni törekvő következetes humanizmusnak ugyanis mindenekelőtt a vallás illúziójával kell véglegesen leszámolnia, hiszen: „minden kritika kezdete a vallás kritikája".

Fromm a tekintélyelvet végigkíséri minden társadalom minden emberi kapcsolatában, s hosszú ideig, ha be nem vallott következetlenséggel is ugyan, de szembefordul a tekintély elvével *általában*, mert benne az emberi viszonyok „irracionális", torz formáját látja, szembefordul az apai tekintély égbevetített isten-képzetével, a tekintélyuralmi politikai rendszerekkel és így tovább. Néhány évvel ezelőtt azonban, úgymond, felismert *egy* bizonyos tekintélyformát, amelyeket azóta is racionálisnak, és így elfogadhatónak ítél, ez pedig a Zen-buddhisták „mesterének", a buddhista közösség bölcs tanítójának tekintélye. „A Zen tanítómester magatartása tanítványa iránt teljesen zavarba ejti a nyugati olvasót, aki csak abban az alternatívában tud gondolkodni, hogy van egyfelől a megtestesült Tekintély, amely irracionálisan korlátozza a szabadságot, és elnyomja objektumát — vagy pedig mindenfajta tekintély tökéletes hiánya jön létre, mint ennek ellentétpárja. A Zen egészen másfajta tekintélyt mutat meg: a racionális tekintélyt. A mester nem hívja magához a tanítványt, nem akar tőle semmit; a tanítvány jön (vagy megy) saját szabad akarata szerint. De amennyiben tanulni akar a mestertől, tapasztalhatja, hogy a mester eleve tudja, mit akar tőle megtudni."[15] Ez a fajta élmény lesz Fromm szerint a humanista vallás „papja" és „hivője" közötti kapcsolat mintája. Mivel pedig az ember vallási szükségletének kielégítése előtt ilyen lehetőségek állnak, mondja Fromm, kár lenne radikálisan leszámolni a vallással.

Az elidegenedett ember frommi kritikája végül is az utópikus frommi embermodellhez vezetett, az elidegenedett társadalomé pedig a *vallási jellegű utópiá*hoz. A Fromm-jelenség egyszerre társadalomkritika és álmodozás, logika és líra, a haladás hirdetése és prófécia — s a fordulópontokon, a társadalmi cselekvés helyett mindig a frommizmus romantikus angyali üdvözlete vezeti le a kapitalizmus elleni indulatokat. Fromm az eklektikus kalandozásai során sorba végigjárja a múlt nagy szellemi mozgalmait, idézeteiben a művelődéstörténet minden jelentősebb gondolata megtalálható. Hol a gnosztikus eretnek, hol a misztikus korok jámbor szentje, hol a XVIII. századi harcos racionalista, a felvilágosodás megkésve érkező bajnoka, hol egy falujába visszavonult Feuerbach, hol pedig egy chartista agitátor hangján szól hozzánk. Annál nagyobb nosztalgiával, minél távolabb érzi korunkat tűnt idők humanista mestereitől. Erich Fromm lírai filozófiája Szent Ágoston és Lenin, Kálvin és Eisenhower, Kafka és Jónás, Eckehardt mester és Buharin, Leon Blum és Jézus gondolatainak egyetlen „logikai" láncba összefoglalt felidézése — egyfajta humanisztikus pszichoanalízisben felolvadó szocialisztikus utópia.

[15] D.T. Suzuki — R. De Martino — Erich Fromm: Psychoanalysis and Zen Buddhism. N.Y. 1960. 120. o.

ЯВЛЕНИЕ ФРОММА

Ласло Эреш

В статье анализируются философские, психологические и социологические аспекты своеобразной, эклектически-морализирующей теории Фромма. Статья занимается «двойственной определенностью» фроммовской социал-психологии, формальным сходством и содержательным различием марксистского и фроммовского понимания гуманизма, проекций фрейдовской «модели человека» в масштабах общества, философией любви Фромма, его встречей с Зен-буддизмом и атеистически-гуманистической концепцией религии. Автор показывает, как строит Фромм из своей неустойчивой эклектической философии одинокого гуманизма социалистическую утопию, растворяющуюся в гуманистичном психоанализе.

THE FROMM-PHENOMENON

by *L. Erőss*

The paper analyses the philosophical, psychological, sociological aspects of the peculiar, eclectic-moralizing Frommian theory. It examines the two factors determining the Frommian social psychology, the formal similarity and the differences in content between the Marxist and Frommian conception of humanism, the projection of the Freudian Model of Man" into society. Fromm's philosophy of philantropy, the coincidence with Zen-Buddhism and with his ateistic—humanist conception of religion. It shows how Fromm constructs from the loose fabric of the eclectic philosophy of solitary humanism a socialistic Utopia, resolving in a humanistic psychoanalysis.