

CULTURA VERSUS NATURA?

UZ RASPRAVU O KULTURALIZMU IZMEĐU MARKUZE I FROMA

Polemika što su je Markuze i From vodili 1955—56. g. na stranicama američkog časopisa *Dissent*¹ višestruko je zanimljiva: i kao sraz koncepcija donedavnih pripadnika frankfurtskog Instituta za socijalna istraživanja, ali i zbog njihovih — kako impliciranih, tako i ekspliciranih — teza i argumenata o prirodi (i biti) čovjeka. Oba ova polemičara smatraju da su Frojdove koncepcije odnosno njihove interpretacije značajne, pa možda i presudne za razumijevanje čovjeka, ali svaki od njih iz Frojdovog predloška izvlači suprotne zaključke. Budući da te opreke slijede iz navodnog Fromovog kulturalističkog tumačenja Frojda s jedne odnosno Markuzeovog navodno instinktivističkog zaključka o Frojdovom učenju s druge strane, valjalo bi pomnije ispitati same — u ovoj polemici izražene — pozicije Markuzea i Froma.

U »Critique of Neo-Freudian Revisionism« (prvotno objavljena u spomenutom časopisu pod nešto drugačijim naslovom a kasnije prenošena kao »Epilog« *Erosa i civilizacije*²) Markuze na svoj način interpretira glavne teze Karen Hornaj, Hari Stak Salivena, Klare Tompson i Eriha Froma te iznosi zamjerke njihovoj 'reviziji' Frojdovog učenja. 'Kulturalističkim revizionistima' Frojda Markuze prigovara slabljenje kritičkog naboja Frojdove teorije

¹ Herbert Marcuse, »The Social Implications of Freudian 'Revisionism'«. *Dissent*, 3/1955. Erich Fromm, »The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'«. *Dissent*, 4/1955. Herbert Marcuse, »A Reply to Erich Fromm« i Erich Fromm, »A Counter-Rebuttal«, *Dissent* 1/1956.

² Navodi prema *Eros and Civilization*. New York, Vintage Books: 1961.

(EaC 227) uslijed zamjene biološke, a naročito seksualne (*isto*, 242) razine kulturnom (*isto*, 227); odatle se računaju pojedinačni prigovori kako svakom kulturalistu ponaosob, tako i pojedinim njihovim tezama.

Međutim, Markuzeova preokupacija nisu svi 'kulturalisti'. Oni su istaknuti više kao dekor u koji je smješten From: glavninu pažnje Markuze posvećuje svom nekadašnjem institutskom kolegi. Uz već navedenu glavnu zamjerku, Markuze tek ovlaš razmatra Fromove stavove, kao npr. njegov pojam otuđenja, koji on ne analizira i ne pobija nekom podrobnijom argumentacijom već ga paušalno odbacuje, proglašavajući ga nedostatnim za sagledavanje zbilje suvremenog otuđenja (*isto*, str. 232). Do takvog sagledavanja From ne može dospjeti zbog revizionističkog brkanja ideologije i stvarnosti (*isto*, 230) kao i navodnog Fromovog kulturalističkog neuviđanja da su njegovi zahtjevi za »optimalnim razvojem osobnih sposobnosti i ostvarenjem vlastite individualnosti« (*isto*, 235) neodrživi jer su neostvarljivi u suvremenom društvu. To neuviđanje, prema Markuzeovom mišljenju, navodi Froma na reanimaciju idealističke etike (*isto*, 236) i na propovjednički stil (*isto*, 237) kao i na adaptivizam (*isto*, 237). Uz ove, za ovo razmatranje dostatne, Markuze spočitava Fromu i druge nedostatke, no da bismo mogli ispitati njihovu valjanost, valjalo bi vratiti se na neke — uglavnom poznate — Fromove teze.

Podsjetimo se da je From rastao u krugu tzv. druge generacije psihoanalitičara koji su, polazeći naročito od Frojdovih postmetapsiholoških spisa, nastojali razviti cjelovitu psihoanalitičku teoriju čovjeka. Neki pripadnici te 'druge generacije' (kao npr. S. Bernfeld, W. Reich, E. Fromm) ističu da cjelovito shvaćanje čovjeka omogućuje tek uvid u cjelinu njegovog iskustva pa u marksizmu nalaze onu 'društvenu teoriju' koja im tu cjelinu pruža. Tako oni s marksizmom spajaju psihoanalizu u više ili manje sretne pokušaje izgradnje frojdo-marksizma. S obzirom na među njima izgrađenu ideju o prevladavajućem utjecaju društva u formiranju pojedinca, prihvaćanjem marksizma kao 'teorije društva' dolazi do preobrazbe psihoanalize — do njene socijalizacije (koju ne bi trebalo miješati sa sociologizacijom).

Uprkos nekih ranijih pokušaja, ostalih uglavnom u nagovještajima, potpuno jasan korak u tom pravcu From čini u poznatom — gotovo programatskom — članku »Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie«.³ U fokusu tih Fromovih razmatranja je

³ Tekst je prvi put objavljen u *Zeitschrift für Sozialforschung* 1932.

spoj marksizma i frojdizma no možda je najznačajniji rezultat tog spisa uvid kako je sam libido društveno strukturiran. A taj uvid, kao što nas i sam From upozorava, predstavlja začetak i samu srž njegovog središnjeg pojma *društveni karakter*. Uzmemo li u obzir Fromovo četrdesetpetogodišnje teorijsko djelovanje, učit ćemo da je on već u tom članku poprilično jasno definirao ne samo svoju glavnu tezu, već i metodu: glavninu svog interesa već 1932. g. on sasvim jasno upravlja na proučavanje onih društvenih (zapravo: društveno-povijesnih) okolnosti koje vrše odlučujući utjecaj na formiranje ličnosti (kasnijim Fromovim terminima govoreći: na formiranje karaktera).

No psiha i ličnost kao glavni predmet Fromovih razmatranja određuju i prirodu njegove misli. Na prvi pogled bi se moglo pričiniti kako se Fromova proučavanja nužno upravljaju na dominantno odredbene — a to znači: društvene — sadržaje i završavaju u sociologiji. From, međutim, ne proučava cjelinu društvenih zbivanja, već se zanima ponajprije za one segmente društvenog procesa koji presudno djeluju na formiranje psihe/karaktera ljudi. Tako usmjereno proučavanje najpogodnije je označiti terminom psihologizam (o čemu ovdje nije moguće podrobno raspravljati) no u konkretnom, Fromovom, slučaju on je toliko široko definiran (sastoji se, naime, od psihologije, filozofije, etike, sociologije, antropologije⁴) da omogućuje njegovo — po ambiciji i samorazumijevanju — svestrano proučavanje čovjekove prirode. To, pak, proučavanje svojim rezultatom otkriva da je čovjek i prirodno i društveno biće, tj. da je čovjek biće prirodno danih potencija koje konkretno — što se psihe i karaktera tiče — ponajvećma oblikuju društveni odnosi.

Frojdomarksistička i napose Fromova teza o premoći društvenog nad nagonkim bila je podosta raširena tridesetih godina, uprkos ortodoksno-marksističkog isticanja nepodobnosti psihoanalize za povezivanje s marksizmom. Analitičko-socijalno-psihološko sjeme, što ga je posijao From, dalo je značajne plodove i u frankfurtskom krugu jer znamenite *Studien über Autorität und Familie*⁵ treba smatrati najvećim dijelom čedom takvog pristupa.

Društveno-teorijska prerada psihoanalize praćena je, u najvećem broju slučajeva, „revizijom“ Frojdove koncepcije nagona. I Rajh i From smatraju teorijski, a napose empirijski neodrživim Frojdiv postulat nagona smrti a

⁴ V. »Predgovor« *Čovjeku za sebe*.

⁵ Usp. Max Horkheimer, Hg., *Studien über Autorität und Familie*. Paris Librairie Félix Alcan: 1936.

njegove navodne manifestacije prikazuju kao rezultat onemogućenog ispoljavanja nagona života. Tridesetih je godina na istoj strani stajao i direktor Instituta za socijalna istraživanja te i sam zastupao ideje slične Fromovoj socijalizatorskoj 'reviziji' (kako će se to kasnije nazivati) Frojda. Tako on već 1932, u članku »Geschichte und Psychologie«⁶ istupa protiv raznih, a naročito socioloških orijentacija »utilitarističke psihologije« koja napušta specifično psihološke funkcije te koja razne čovjekove osobine tumači iz urođenih instinkata i nagona. U nastavku teksta Horkhajmer izražava slaganje s Frojdovom kasnom koncepcijom nagona no nešto kasnije on i na Frojda primjenjuje stav o neprihvatljivosti tumačenja cjelokupnog čovjekovog ponašanja iz nagonskog aparata. Horkhajmerovo 'kulturalističko' stajalište čini se da kulminira 1936. g., u tekstu »Egoismus und Freiheitsbewegung«⁷, gdje priznaje gubitak izvorne dijalektičnosti Frojdovih kategorija zbog Frojdovog zamjenjivanja povijesnih momenata pukim biološkim. Horkhajmer tu ističe ideološku (u pejorativnom smislu) funkciju teorije u kojoj vječni nagon za razaranjem treba biti, poput srednjovjekovnog đavla, kriv za svo zlo. Povezivanje ove ideje s određenom društvenom strukturom, upozorenje na vezanost optimizma i pesimizma uz društveni položaj građanstva te odatle izvedeni zaključak kako rješenje takve situacije nije moguće kao unutarnji, individualni, već prvenstveno kao društveni put, upućuje na to da Horkhajmer i Frojdove nagonističke, biologističke teze veže uz građansku teoriju što mu dopušta da upozori na ograničenost njegove psihologije i terapije.

Horkhajmer time zapravo tvrdi neprimjerenost kasnih Frojdovih nalaza kritičkom pristupu suvremenom društvu. Njegovo stajalište iz 1936. izražava sasvim jasnu distancu prema instinktivizmu odnosno ideju da su problemi čovjeka ponajvećma društveno proizvedeni a ne prirodno dani — stav koji će se kasnije nazivati kulturalističkom revizijom.

Iako nesuglasice nekih članova i suradnika Instituta s Fromom traju od kraja tridesetih godina, one dopiru u javnost tek nakon objavljivanja *Bekstva od slobode*. Upravo tu studiju većina Fromovih kritičara proglašava ključnom za Fromovu reviziju Frojda zbog njegovog od-

⁶ Tekst je prvi put objavljen u *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932. (ZfS—1/139. Usp. prijevod na naš jezik u M. Horkheimer, *Kritička teorija I-II*. Zagreb, Stvarnost, 1982.

⁷ V. *Zeitschrift für Sozialforschung* 1936 (ZfS—5/224—5). također: *Kritička teorija*.

bacivanja libida kao presudnog faktora u formiranju čovjeka⁸. U prvim reakcijama na tu knjigu kao i kasnijim ocjenama nekadašnjih njegovih kolega previđan je potpuno vidljiv kontinuitet osnovne Fromove orijentacije: on već 1932, određujući svoju tadašnju poziciju, piše: »...socijalno-psihološke pojave valja shvatiti kao procese aktivnog i pasivnog prilagođavanja nagonskog ustrojstva na socijalno-ekonomsku situaciju. U izvjesnim osnovama samo nagonско ustrojstvo je biološki dato, no dalekosežno promjenljivo; ekonomskim uvjetima pripada uloga prvenstveno oblikovnih činilaca.«⁹ Dakle, From u svom programatskom tekstu smatra nužnim upozoriti na prvenstvo društvenog faktora nad nagonским i cjelo kasnije četrdesetpetogodišnje djelovanje Froma u mnogome je samo potvrda te temeljne, već tada iskazane teze. I 1936, u svom prilogu za zajedničku studiju *Autoritet i obitelj*, From na srodan način vidi svrhu svog istraživanja: »U ovom radu treba baš da se pokaže da duševna instanca kao što je *Ja* i *Nad-Ja*, te mehanizmi potiskivanja, poticaja i sadomazohizma, što tako odlučno uvjetuju osjećanje, mišljenje i djelanje ljudi, nisu primjerice »prirodne dastosti«, već su i oni sami nekako uvjetovani načinom života ljudi, a u krajnjoj liniji načinom proizvodnje i društvenom strukturom koja otuda proizlazi.«¹⁰ Ovo su tek dva primjera Fromovog jasno iskazivanog usmjerenja, odakle razlika prema *Bekstvu od slobode* može biti samo kvantitativna. To je onda razlog zbog kojeg bi bilo moguće nagadati o neteorijskim razlozima (iznenadne) kritike Froma.

U tom bi svjetlu trebalo razmotriti pojedine Markuzeove prigovore Fromu i ispitati njihovu (ne)zasnovanost. Već na prvi pogled se uočava da Markuze ne rekonstruira ključnu Fromovu tezu o odnosu pojedinac-društvo već

⁸ Prva pismeno očuvana reakcija na Fromovu 'reviziju' nalazi se u Horkhajmerovom pismu Löwenthalu 31. 10. 1942. O tome v. Martin Jay, *The Dialectical Imagination*. Navodi prema izdanju Heinemann, London, 1976, str. 102. Prva javna reakcija uslijedila je od strane Adorna, na predavanju u Los Angelesu 26. 4. 1948. pod naslovom »Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis« (v. također spomenutu knjigu Jaya, str. 10). Nakon toga slijedi Adornov tekst o revidiranoj psihoanalizi (v. »Die revidierte Psychoanalyse«, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt/Main, Suhrkamp: 1971), što ga nekritički slijedi velika većina kritičara Fromovog 'kulturalizma' — od H. Markuzea do R. Džekobija (usp. Rasi Džekobi, *Društveni zaborav*. Beograd: Nolit, 1981) i Bernarda Gerliha (usp. B. Görlich, Alfred Lorenzer, Alfred Schmidt, *Der Stachel Freud*. Suhrkamp: Frankfurt/Main, 1981).

⁹ Erich Fromm, »O metodi i zadatku analitičke socijalne psihologije: napomene o psihoanalizi i historijskom materijalizmu«, u: Erich Fromm, *Autoritet i porodica*. Naprijed: Zagreb, 1980, str. 20.

¹⁰ Erich Fromm, »Autoritet i porodica«, u: *Autoritet i porodica*, str. 80.

ustanovljava razliku između vlastitih i kulturalističko-revizionističkih, naročito Fromovih, stajališta. Da bismo mogli ustanoviti o čemu je riječ, trebali bismo znati kako se From odnosi prema onim pojmovima što ih Markuze podvrgava kritici.

Prvi i glavni Markuzeov prigovor odnosi se na Fromovo minimiziranje biološkog, odnosno nagonskog uopće a posebno seksualnog nagona, što je jedan od ključnih elemenata Fromove revizije Frojdovog pojma nagona. Kao jednu od ilustracija te tvrdnje Markuze navodi Fromovo odbacivanje Frojdovog koncepta nagona smrti. Međutim, poteškoće ovdje nastupaju kada pokušamo shvatiti što zapravo Markuze zamjera Fromu, kada želimo doprijeti do same Markuzeove pozicije s koje on nastupa. Jer, kod Frojda postoje dvije međusobno nekoherentne koncepcije nagona: obje su dualistične, no prva se sastoji od seksualnih nagona i nagona samoodržanja (tzv. Ja-nagona) a druga od Erosa i nagona smrti. Stoga je potrebno, kada se govori o Frojdovoj koncepciji nagona, odlučiti se za jednu od njih i odrediti vlastito stajalište. Kada govorimo o seksualnim nagonima krećemo se unutar prve Frojdove koncepcije nagona a nagon smrti javlja se unutar u mnogome drugačijeg konteksta, unutar druge koncepcije. Markuze ih rabi izmjenično, jedan uz drugi, pa ne možemo dokučiti njegov pojam nagona a napose njegovo shvaćanje nagona u Frojda.

Ali uz tu, ne sasvim nevažnu zbrku, teško je razumjeti Markuzeovu zamjerku Fromovom navodnom minimiziranju nagona. Točno je da From negira postojanje Frojdovog — uostalom i kod samog Frojda hipotetskog — nagona smrti, ali pogrešno bi bilo odatle zaključiti da From negira postojanje svih nagona u čovjeku. Upravo suprotno tome, on je još u *Čovjeku za sebe*, 1947. g., ustvrdio da je čovjek, slično svim ostalim živim bićima, obdaren nagonom samoodržanja koji se kod njega ispoljava kao nagon života odnosno kao ljubav prema životu — o čemu će više riječi biti nešto kasnije.

Ovdje naziremo već dvije poteškoće: (1) Markuzeovi prigovori izgleda da mimollaze Fromove teze odnosno čini se da Markuze kritizira Froma za nešto što From nije zastupao; (2) Sama pozicija s koje vrši kritiku kulturalizma i Froma nije explicite definirana pa bi bilo potrebno detaljnije je rasvijetliti i rekonstruirati. Ali, i tu nailazimo na poteškoće u spomenutom Markuzeovom tekstu. Prvu susrećemo u samom naslovu a karakteristična je kako za Markuzeov, tako i za Adornov pristup

istom pitanju, ali jednako tako i za svaku onu poziciju koja neku drugu proglašava revizijom: pretpostavka prava da se nešto proglaši revizijom je ortodoksija. Želi li Markuze, koji je prije i poslije ove »Kritike...« bio i ostao kritički mislilac par excellence, sebe i svoju poziciju proglasiti ortodoksnom u bilo kom pogledu? I što bi, tada, ortodoksnost imala značiti?

O Markuzeovom stajalištu možemo zaključiti iz njegovih prigovora Fromu o revizionističkom minimiziranju, pa čak i negiranju uloge nagona, što nas upućuje da je jedino stajalište s kojega takva kritika može imati smisla ono suprotno kulturalizmu, dakle svojevrsni instinktivizam. Radikalni zastupnik takve pozicije postaje M. Horkhajmer u svojoj studiji »G. Simmel und die Freudische Philosophie«,¹¹ Filozofskim jezgrom psihoanalize Horkhajmer ovdje smatra biološki materijalizam. Još desetak godina ranije autor bi sličnu konstataciju oštro kritizirao, kao npr. 1936, kada je isticao pogubnost zamjenjivanja povijesnih elemenata pukim biološkim odnosno 1937. kada je inzistirao na tome da su zbivanja s čovjekom neodvojiva od zbivanja u društvu te kako predstavljanje društvenog sistema kao prirodnog mehanizma nije do li vrsta građanske ideologije. Prešućujući — ili možda zaboravljajući — nekadašnje vlastite teze, Horkhajmer ih se odriče da bi se sada okrenuo biološkom materijalizmu — koji nepobitno implicira i determinizam i naturalizam — bez propitivanja njegovih konsekvenci.

Da li je Markuzeu, jednom od barjaktara »kritičke teorije društva«, misliocu čovjeka kao povijesno-revolucionarnog bića, prihvatljiv naturalistički nativizam, biološko-materijalistička likvidacija povijesti? Markuze, na žalost, nije došao do zaključka o postojanju nekog Frojdrovog biologizma i nije razmatrao implikacije kasnog Frojdrovog organicizma prema kojemu je društveni antagonizam neposredna konsekvencija urođenog, nagonskog, odakle se onda anatagonističko društvo može ne samo razumjeti već i opravdati. Da je to učinio, bilo bi moguće nazrijeti njegov stav prema posljedicama što iz instinktivizma slijede. (1) Ako je čovjek određen nagonski, a nagoni su urođeni, tada sve što čovjek čini nije rezultat njegove odluke i slobodne volje već prirodnih sila u njemu pa ono što se uobičajeno naziva čovjekovim svijetom nije do li samoprerađena priroda. Time se povijest kao glavna odrednica čovjeka rastapa u djelovanje slijepih, nesvje-

¹¹ Navodi prema M. Horkheimer, »Ernst Simmel und die Freudische Philosophie«, u: B. Görlich, *Der Stachel Freud*.

snih prirodnih sila a čovjekovo djelovanje u djelovanje prirodnih mehanizama, što čovjeka svodi na davnašnju mehanicističku viziju *l'homme-machine*. S obzirom na nagonsku strukturu čovjeka, apriorno danu, odatle izvedeni društveni antagonizam biva elementaran. Iz takvog (bio)determinizma eventualnu slobodu moguće je odrediti jedino kao spoznatu nužnost.

Teško da bi tako kruti instinktivizam Markuzeu bio prihvatljiv. Na samom početku *Erosa i civilizacije*, u 'Uvodu', on napominje da njegova namjera nije ispravno ili poboljšano tumačenje frejdovskih pojmova, već iznalaženje njihovih filozofskih i socioloških implikacija. Tako sagledani, nagoni su podložni povijesnoj modifikaciji. Istu ideju on ponavlja u nekoliko navrata, pa i u samom 'Epilogu'. Međutim, (2) ako nagon nije biološki dat i urođen već povijesno modificiran, što u krajnjoj liniji znači povijesno formiran, a povijest u sebi nužno sadrži društveno djelovanje, tada se sama takva koncepcija nagona više ne nalazi na tlu instinktivizma već upravo one orijentacije što je Markuze naziva kulturalističko-revizionističkom. Tezom, naime, o povijesnoj modificiranosti nagona Markuze priznaje, konsekvencije od Froma, da je nagon određen ne samo kulturno tj. društveno već upravo društveno povijesno, što, dalje, znači da čovjek nije pretežno određen nagonima već onim faktorima koji nagone određuju i uvjetuju.

Markuzeova argumentacija u »Kritici...«, objavljujućoj kao 'Epilog' *Erosa i civilizacije*, naizgledno je instinktivistička, što jedino ima smisla kao protuteža revizionističko-kulturalističkom Fromu. No u *Erosu i civilizaciji*, tekstu što prethodi 'Epilogu', Markuze ostaje mnogo dosljedniji svojoj — od samih početaka vlastite teorijske djelatnosti elaboriranoj — povijesnoj poziciji. On tu pokazuje kako je suprotnost između osjetilnosti i racionalnosti ne djelo prirode već ljudskog društva; kroz prikaz transformacije principa stvarnosti u princip izvedbe, koji on prikazuje kao rezultat transformacije društvenih odnosa, on ocrta promjene u čovjekovoj egzistenciji, čime je još jednom potvrđen presudni utjecaj društva na čovjeka. Tako gledano, instinktivistička orijentacija 'Epiloga' suprotna je društvenom pristupu elaboriranom u *Erosu i civilizaciji* pa je moguće govoriti o unutarnjem hijatusu cjeline *Erosa i civilizacije*. Ako se pak uzme da je i u 'Epilogu' proveden deklarirani povijesni pristup, tada nestaje bitne razlike između Markuzeove i Fromove koncepcije čovjeka. Čak i suprotno, bilo bi moguće reći da u polmanju čovjeka među njima dvojicom ima više sličnosti no

razlika pa da je cijeli ovaj spor, o kojemu je ovdje riječ, izgrađen na jednom velikom — nesporazumu.

Markuze i u kasnijim radovima ostaje dosljedan svojoj društveno-povijesnoj analizi čovjeka. U *Čovjeku jedne dimenzije* on razmatra društvene promjene da bi pokazao pogoršanje položaja čovjeka. Zatim, na početku *Eseja o oslobođenju* on upozorava kako je kapitalizam toliko efikasan da zadire i u samu srž čovjekove prirode, a u diskusiji s Normanom Braunom (Brown) o njegovoj knjizi *Love Body* Markuze, koji se u *Erosu i civilizaciji* rado pozivao na tog autora, odbacuje njegove teze o autentičnosti »govora tijela« kao govora puke prirode.

U *Čovjeku jedne dimenzije* a posebno u *Eseju o oslobođenju* Markuze prikazuje prilagodенost ljudi postojećem društvenom poretку a u *Kontrarevoluciji i revoltu* društveno preventivno sprečavanje svake revolucionarnosti odnosno globalne alternative. On se, istina, ne upušta u specificiranje čovjekovog nagonskog aparata kao ni u iznalaženje praga njegove savitljivosti, već prikazuje (društveno-)povijesnu, dakle kulturnu preradu prirodnog u čovjeku. Ako je i dalje zadržano značenje libida u formiranju pojedinca, slijedi da je od *Erosa i civilizacije* na dalje dominantna Markuzeova teza o društveno-povijesnom formiranju libida.

Nije li kod tako viđenog Markuzea u bitnim crtama potpuno izbrisana razlika prema Fromu? nije li on jednako 'kulturalistički revizionist' kao i od njega optuženi revizionist i kulturalist From? Odgovor na to pitanje pružit će nam podsjećanje na Fromov, pretežno iz Frojda izveden, pristup čovjeku.

Za takvo što uputno je slijediti postupak što ga From rabi u *Čovjeku za sebe*, gdje utvrđuje da glavne elemente za humanističku etiku može pružiti poznavanje čovjeka. On kaže: »Ti sistemi (tj. vrijednosni sistemi humanističke misli, G. F.) građeni su na premisi kako je potrebno poznavati prirodu čovjeka da bi se znalo što je za čovjeka dobro, a što loše.«¹² From kasnije precizira da se do prirode čovjeka dolazi empirijskim istraživanjem čovjekove pojavnosti, odakle se vrši teorijska konstrukcija ljudske prirode odnosno idealnih tipova tog modela. No istovremeno, ovom se konstrukcijom dobiva i još nešto: iz cjelokupnog ljudskog iskustva izdvaja se ono opće, svim ljudima zajedničko, a to je »nagon za životom, inherentan svim živim bićima« (*Isto*, str.

¹² Navedeno prema E. Fromm, *Man for Himself*. Routledge & Kegan Paul, London, 1971, str. 6.

18). I u ranijim i u kasnijim svojim analizama čovjeka From upozorava na njegovu elementarnu opremljenost nagonom života. On priznaje da različite kulture čovjekovom nagonskom aparatu daju razne oblike, ali svaki put iznova ističe nagon za životom kao samu osnovu svekolikog čovjekovog događanja. From, dakle, specificira i konkretizira nagon urođen svakom čovjeku, što Markuze ne čini jer njegova tvrdnja o nagonskoj uvjetovanosti čovjeka ostaje uglavnom paušalna odnosno svedena na čovjekovu nepreciziranu biološku sklonost ugodu. Odatle je moguće zaključiti o obratu: *Fromovo viđenje čovjeka više je instinktivističko od onoga deklariranog instinktiviste Markuzea koji je, na koncu, kulturalističniji od proskribiranog kulturaliste Froma.*¹³

S obzirom na spor neutralnom ali u Fromovu i Markuzeovu misao upućenom promatraču ovakav obrat ne bi smio biti iznenađenje. Od samog početka ove kontroverze bilo je vidljivo da teze svake 'stranke u sporu' sadržajno ne isključuju ideje oponenta. Jednako je jasno da se ni jedan od ovih mislilaca neće odreći svojih dugovremeno razvijanih teza — da, naime, Markuze kao eminentni zastupnik teze o stvaralaštvu, povijesnosti i revolucionarnosti čovjeka ne može odjednom odstupiti od svojih pozicija kao ni to da iz Frojdovog učenja izrasle Fromove ideje njihov tvorac neće ni olako napustiti i odreći se značaja nagonskog u konstituciji čovjeka. U krajnjoj liniji, od samog početka ovog disputa From je zastupao 'kulturalističko-instinktivističke' a Markuze 'instinktivističko-kulturalističke' ideje. Premda u oštroj uzajamnoj oporbi, ili možda upravo zbog toga, ovaj spor Froma i Markuzea poučan je primjer da se pokaže kako čovjeka — želi li ga se obuhvatiti u cjelini — nije moguće odrediti na razini nekog od ekstrema, iz okrilja bilo kakvog partikulariteta — kako je, dakle, neodrživo stajalište o jednoj isključivoj dimenziji čovjeka.

Oba se oponenta slažu u tome da je čovjek prirodno biće, kao i u tezi da on nije samo to; da je čovjek društveno biće, ali ne samo to; da je čovjek prirodno-društveno biće, biće slobodno-svjesno-predmetne djelatnosti. Tom djelatnošću on mijenja svijet jednako kao i samoga sebe. Odatle gledana, čovjekova priroda ne može biti nešto što apsolutno i bezuvjetno

¹³ Premda ova razmišljanja ukazuju da je From bio manje 'kulturalist' od Markuzea, to ne znači da je opravdano (i uopće opravdivo) paušalno ga proglašavati biologistom, naturalistom, instinktivistom, kao što to čini Agneš Heler (»Aufklärung und Radikalismus. Kritik der psychologischen Anthropologie Erich Fromms«), u: Adalbert Reif, Hg., *Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk*. Europa Verlag: Wien, 1978.

diktira čovjekov razvoj. Ona se uvijek pojavljuje posredovana društveno-povijesnim realitetom pa možemo reći da je, s jedne strane, ono što nazivamo čovjekovom prirodom projekcija čovjekovih suvremenih znanja i iskustava o samome sebi i — s druge strane — pretpostavljeni potencijal koji se aktualizira prevladavanjem njegove gole datosti — čovjek postaje čovjek tek kada prevlada — posredno ili neposredno — svoju biološki datu prirodu. O tome, da su to znali i Markuze i From, svjedoče teze ove polemike, sagledane u drugačijem svjetlu no što su ih razumjeli njihovi tvorci, kao i cjelina njihova opusa.

