

S Z E M L E

A HALÁL ÉRÉSI IDEJE

Slavko Mihalić: *Ljubav za stvarnu zemlju*. Zora, Zagreb, 1964.

A Mihalić-versek mindig is rejtegettek olyan elemeket, amelyek veszélyesen kihívóak voltak, mégsem tagadták meg soha költőjüket, és nem feszíthették szét a vers rugalmas kereteit. S Mihalić legújabb kötetét is ez a ZÁRTSÁG ÉS FOKOZHATÓSÁG jellemzi. Ám ezeken a kritériumokon belül néhány eltolódásszerű változás állapítható meg, s okvetlen szólni kell róluk.

A szerelem és a halál közé eső területeken, ha egyáltalán fel lehet így osztani ezt a költészetet, Mihalić mindinkább az utóbbi vonzásába kerül. Pontosabban: a halál bizonyossága, de egyszerre váratlan és meghatározatlan volta feltételezi egy költői *antropológia* rohamos, végzetes kiteljesedését.

Eddigi alkotásai alapján a költő nem válik elbizakodottá, hanem épp a Döntést vállalja, annak minden keserű megpróbáltatását, sőt a szkepszist is: vajon a választott út problematikussága képes lesz-e a kielégítésre, mit hoz a szinte tudatosan kiprovokált hiátus? Különben ez a mozzanat Mihalić költészetének logikus továbbfolytatása: A HALÁL ÉRÉSI IDEJÉRŐL, VAGY AZ ÉLET ÉS HALÁL IRÁNTI MEGNÖVEKEDETT FELELŐSSÉGRŐL VAN SZÓ. Az ember történelmi helyzetének kettőssége arra kényszeríti a költőt, hogy változtasson felfogásán, ezért a halál mint az individuális emberi idő kritériumát jelző fogalom polgárjogának kivívása érdekében próbál intézkedni. Ez az intézkedés egy speciális belső elidegenülésre hívja fel figyelmünket, mert több értelmű. Az előbb említett érzés, amikor Mihalić kezdi nem jól érezni magát a saját maga alkotta világ három kontinensén, egyben azt is jelzi, hogy sikerült kialakítani egy kreatív igényű párbeszédet költő és vers között. Ugyanakkor, ha a tudat

alatti dolgok tolmácsolását keressük, megállapíthatjuk, hogy a költő kételkedése mást is magába foglal. Vagyis az új világgal együtt jelentkező szkepszis egészen hétköznapi irodalmi tapasztalatokra vezethető vissza, ugyanis az a világkép, melyet a fiatal horvát költők (itt elsősorban Zvonimir Mrkonjićra, Mate Ganzára és különösen Igor Zidićre gondolok) már megvalósítottak, bizonyos mértékben Mihalić most kifejlődő költészeti modelljét képviseli. Talán innen is a reménykedés: „Iszonyatomban az ág vagyok, mely virágba borulni készül.” (AZ EMBER, AKI DÖNTÖTT).

Az ember, aki új utakra készül, lelkében vívta meg a csatát azért (és saját maga győzelmét ezért vereségnek is tudja), hogy költészetében a „legyőzött katona” ne kapjon fontos helyet, hogy vonuljon onnan ki. Ez a fogalom itt tágabb értelmezést nyer: az elidegenülés által kikapcsolt komplexumot tartja össze (ami általában Mihalić eddigi költészete), és az eddigi irodalomnak számító valami máshogy él tovább, valójában a költészet ott kezdődik, ahol ez a komplexum végződik. A kötet cím pedig nem a valós történelmi világ iránti fokozódó szenzibilitás bizonyítéka lesz, hanem épp a halál valósága átélésének érettebb idényét revelálja. A még el nem mondott vers lényegét fejezik ki a HOLTAN BÁR című vers következő sorai is:

Részegen, föld, a változatlanságotól
 Zamatos pirodtól és zöldségedtől
 Süketségedtől, férgességedtől
 Torkig a méhedbe fúródva,
 (Álmodnék már?) Valami nagyobb, termékenységtől izzó
 Világ ihletének húrja.

De ezenkívül a „stvarna zemlja” szintagmatikus szélességét néhány jelzővel is szűkíti. A mihalići fordulat Mihalićhoz legjobban illő tiszta kifejezését Michaux adja meg:

Dans la nuit
 Dans la nuit
 Je me suis uni à la nuit
 À la nuit sans limites
 À la nuit.

Mienne, belle, mienne.

(*Dans la nuit*)

Itt legyen az éj bármi, keretnél semmiképpen sem több: mese, hogy a költő mondanivalója megszólaljon. Ez volt Michaux esetében, és Mihalić költészetének is megvannak az ehhez hasonló párhuzamos, megvilágítást variáló elemei. Ugyanilyen funkciója lehet Mihalić panteizmusának is, ami teljesen ünnepélyes színben mutatkozik, és ünnepélyes emelkedettségét mintegy fémjelezi a tudóst megszégyenítő kidolgozottság, a képzelet precizitásának szerelmes leírása. A sze-

relem pedig új kategóriaként bizonyos kiegyenlítődőtt viszonyban jelenik meg ünnepélyes (nem feszélyezett) panteizmusával. E kategóriasor következő értéke az ember elárultságának képzete. A sárga alapszint (amennyiben a sárga a halál színe), sokszor lazítják a zöld (ez lenne az elárultság-képzet), valamint a penész elmúlás-színei. Normális esetekről lévén szó, a határokat tisztán meg lehet vonni, a definíció azonban problematikussá válik, amikor a kísérő színek — főleg a zöld, mivel ez lehetséges — freskóvá válnak, vízióvá, és önállósulva elfelejtetik alapozási felületüket (például a SE ALATTUNK, SE FÖLÖTTÜNK SEHOL SENKI első versszaka).

Michaux megnyugvást keres, s közben fél: az éjszakával csak azért egyesült, hogy megismerhesse.

A mihaliói belenyugvás (Raskošno smirenje) erős szófogadatlanságként jelenik meg. E megnyugvás értelme a tagadás. S HOGY EGY NEM AUTENTIKUS VILÁGOT VALÓBAN TAGADNI IS TUDJON, AHHOZ FÉLNI KELL. EZ AZ EGYEDÜLI SUGALMAZOTT ÚT A HITELESSÉGHEZ.

(RF)

AZ ÉRTELMETLENSÉG ÉRTELMES VERSEI

Milivoj Slaviček: *Noćni autobus ili naredni dio cjeline*. Zora, Zagreb, 1964.

Ođakle dostojanstva i trnci na veličim paradama?

Jer se radi o zavijačima, o narodima, o nama

Mi sebi odajemo poštu, kao što je i u redu

Mi ljudi slavimo svoju povijest, svoja stradanja

Tako nam je lakše i tako nam se čini da idemo nekud

Naši glavari — ne radi se o njima. O nama se radi.

(O nama se radi)

Slaviček próbálkozása az *objektív korrelatívum* költői alkalmazásával igen problematikus. A korrelációk ugyanis nem mindig emócióra utalnak, sokszor szétfolynak, és csak a fenomenológiai tény jellegzetességeit viselik magukon. És ha versmondatok tisztán emotívak tudnak is lenni — ez pedig igen ritkán történik meg —, a vers akkor is megőriz bizonyos fenomenológiai jellegzetességeket. A soroknak csak egy közös tulajdonságuk lehet, legalábbis ebből a szempontból, hogy a korrelatív tényező fizikai összetevőjét viszik tovább.

A költő tisztán látja saját helyzetét, a profanizáció veszélyét verseiben. Nekifeszülése próbálkozás: inkább nagy lehetőségek megcsillantója, mint költészeti értékek megvalósítója. Az objektív korreláció önmagában nem elvetendő valami, hiszen Eliot szerint ez hivatott képviselni a költői emóciót, Slaviček esetében azonban költői intellektualizmust temet el. Ami Slaviček verseiben nagy érték lehetne, az most teljesen versen túli, és csak a belemagyarázás kockázatának árán inter-

pretálható. Tudatosságról tehát szó sincs, mikor az ideák struktúrájáról kellene beszélni, annál inkább feltűnő a nyelvi struktúra tudatos térfoglalása. Filozófiai együttthatója nincs, s megjelenési formájának összefüggésbe kell kerülnie az objektív korrelatívum adta lehetőségekkel és korlátokkal. Például a versben szereplő tárgyak felől nézve a problémát, a tudatosodás csakis a tárgyak lelkének felszabadítása lehet, ám a tárgyhoz kötöttség magában rejtje a kommunikáció lehetetlenségét is. Talán ilyen apró hangulatok összhatásaként jelent meg Slavičekben a vágy, hogy az elérhetetlenség utáni hajszát költészetté változtassa. Az új igény megvalósítása kétséges, hiszen ami minden egyesben megvan, az a közösből sem hiányozhat.

Az intellektuális szférát egy mihalići hangulatban találjuk meg. Slaviček szembenézése a halállal annyira nem eredeti, hogy mindenáron használhatóvá igyekszik tenni, és ellentétben a mihalićival, homlokegyenesen eltérő lényegét hangsúlyoz benne. Nem fél a haláltól, és abszurdumnak látszik, amikor azt szépnak nevezi. Rá nem hat az ismeretlen meghódításának izgató szépsége, ilyen problémái nincsenek.

Slaviček autentikussága ködben eltűnő valami.

Így minden verse alibi, de csak azért, mert nem látjuk a hitelességet. Alibije olyan értelemben nincs, hogy az igazi Slavičeket eltakarná. Tehát nem marad más hátra, mint a *corpus delicti*kben meglelni minden olyan szerencsés megoldást, ahol az objektív korreláció délibábszerűsége legszembe-tűnőbb, úgyhogy az optikai csalódás életté válik. (Slaviček itt kérdőjelezi meg az irodalmi nyelvet is.) Ebből igyekszik költészetet csinálni. Valójában itt sem Eliot nőnemű magyarázata a valóság, hanem a tárgyak és az ember viszonyában beállott változás, ami a filozófia és a költészet közeledését példázza. (Persze Slavičeknél csakis úgy, hogy behelyettesítjük a filozófiát az objektív korrelatívummal.)

Végül is leszögezhetünk valamit. Az a veszély, hogy Slaviček költészete karácsonyfa lesz, amire minden rá van aggatva, jelenleg műlőfélben van: S MÍG MIHALIĆ KÖLTÉSZETÉBEN A RÉSZEK MÁR SZERETHETIK IS EGYMÁST, ADDIG SLAVIČEKNÉL MÉG CSAK A PARTNEREK ISMERKE-DÉSE TÖRTÉNT MEG.

(RF)

A ISZKHÜLOSZTÓL BECKETTIG

Bora Glišić: *Pozorište*. A Szerb Szocialista Köztársaság Tankönyvkiadó Intézetének kiadása, Belgrád, 1964.

Középiskolásoknak készült ez a könyv, rendeltetése az, hogy a diákifjúságnak többet mondjon a színházról, mint amennyit az előírt tankönyvek és a program szerint előadó tanárok az óraszám szűk keretei között adhatnak. De szerencsére több

lett száraz kézikönyvnél, melyet a diákok időnként elővesznek, vagy elő sem vesznek, hanem hagyják porosodni a polcokon. Olyan könyv lett, amely a középiskolás padokat már kinőtt közönség érdeklődésére is számíthat. Persze Glišić nem írt színházi kalauzt, melyben elmondaná több száz színdarab tartalmát; igaz, kalauz is ez a könyv, de célja nem a szerepek felsorolása, és a cselekmény puszta ismertetése, hanem abban a bonyolult, de rendkívül izgalmas, színes, szélsőségekben gazdag, szenvedélyektől fűtött világban kalauzol bennünket, melyet úgy hívnak: színművészet.

Egy nagy lélegzettel, hatalmas ismeretanyag birtokában megírt esszé ez a könyv, s habár iskolai használatra készült, semmiben sem korlátozzák didaktikai elvek; a szerző, maga is színházi ember, úgy írt, ahogy gondolatai egymás után feltörttek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a *Pozorište* rendszeretlen könyv. Nagyon is szigorú rendszerű és módszeresen megírt mű van előttünk, csakhogy épp rendszerében és módszerében enged meg magának Glišić olyan szabadságot, amelyről a tankönyv- vagy segédkönyvírók elővigyázatosságból lemondanak, s inkább naftalinszagú sémákhoz tartják magukat.

Könyvének első részében Glišić a drámairodalom történetét tekinti át, a görög tragédiáktól a legmodernebb drámaírókig, egy-egy kor legjellegzetesebb íróját kiragadva, magát az időt pedig színes kis társadalom- és kultúrtörténeti kitérőkkel mutatja be. A könyv második részében a színház életét ismerjük meg: a színészeket, a színjátszás történetét, a rendezést, dramaturgiát.

Glišić szabadon fejti ki nézeteit, egy csöppet sem gátolja, hogy diákoknak ír, könyve nem tartozik az olyan művek közé, amelyek a szent objektív igazság nevében személytelenek és semmitmondók; az első laptól az utolsóig a szerző egyéni nézeteit, egyéni véleményét kapjuk az egyébként elkerülhetetlen és tagadhatatlan tényekről (s azokkal együtt persze). Amit könyvében a drámákról, drámaírókról, színészekről, irányokról, iskolákról, törekvésekről mond, azt úgy kell fogadnunk, mint Glišić véleményét, amelyről mi másképp is vélekedhetünk, hisz a szerző mindvégig tudatában volt annak, hogy nem örök igazságokat mond, nem katekizmust ír a színházról.

A *Pozorište* felkelti az olvasó érdeklődését a színház iránt, s talán nem túlozunk ha azt állítjuk, hogy színdarabok olvasására, színi előadások látogatására buzdítja. És csakis úgy lesz érdemes az iskolában is foglalkozni ezzel a könyvvel, ha tételeit szövegeken és a nézőtérrel ellenőrizhetik a diákok. Ennek méltatása és vizsgálata azonban meghaladja a mi feladatunkat, a pedagógia, illetve a módszertan körébe tartozik.

Ha ki kellene emelnünk, ami szerintünk a legértékesebb Glišić művében, akkor okvetlenül azt a törekvését említenénk, hogy a színművészet időszerűségét, a drámaíró, a színház és a néző kapcsolatát, a színművészeti alkotás bonyolult-

ságát hangsúlyozza; ha pedig a könyv hiányosságairól kellene számot adnunk, akkor egyes részletkérdések aprólékos vizsgálatát említenénk, és bizonyos elfogultságot (vagy egyszerűen csak: túlzást? hazai művek túlértékelését, túlbecsülését? a mindenáron való különvéleményt?), amely arra indítja Glišićet, hogy például Jovan Sterija Popović Kir Janja és Rodoljupci című komédiáit a világirodalom legjobb darabjai közé sorolja, vagy Borisav Stanković Košanáját Lorca színműveinél poétikusabbnak nyilvánítsa. Minderről lehet vitatkozni, meg lehet a dolgokat cáfolni; végső fokon az ilyen túlzások nem megbocsáthatatlan vétkei a szerzőnek.

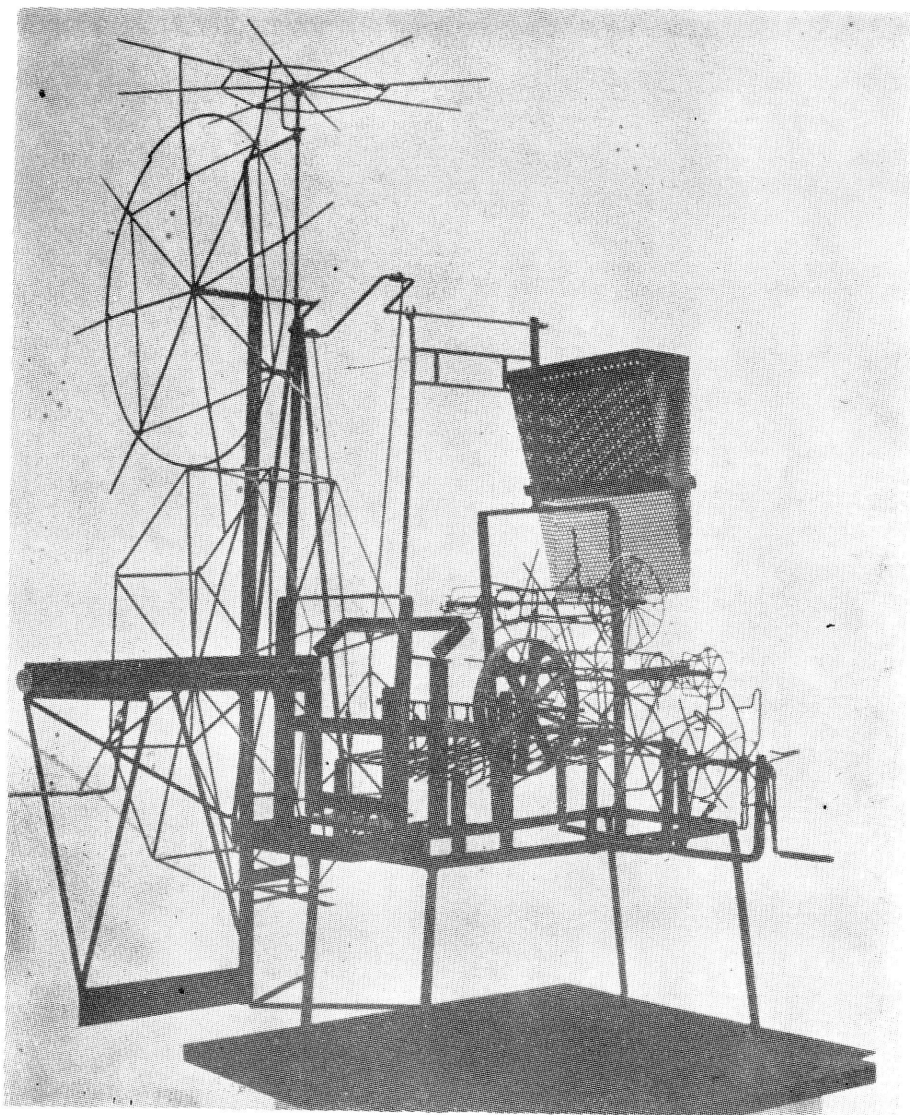
(TL)

A HUMANISZTIKUS PSZICHOANALÍZIS

D. T. Suzuki — E. Fromm: *Zen Budizam i psihoanaliza*, Nolit, 1964.

Van a fiatal Marxnak egy érdekes és elég sokat vitatott tétele. Ez: „Az elidegenülésen belül kifejezett belátása a tárgyi lényeg elsajátításának e tárgyi lényeg elidegenülésének megszüntetése által; elidegenült belátás az ember valóságos tárgyasulásába, tárgyi lényegének valóságos elsajátításába a tárgyi világ elidegenült meghatározásának megsemmisítése által, megszüntetése által, elidegenült létezésében, — mint ahogy az ateizmus mint Isten megszüntetése az elméleti humanizmus létrejövése, a kommunizmus mint a magántulajdon megszüntetése a valóságos emberi életnek mint az ő tulajdonának vindikálása, a gyakorlati humanizmus ezen létrejövése; illetve az ateizmus a vallás megszüntetése által, a kommunizmus a magántulajdon megszüntetése által magával közvetített humanizmus. Csak e közvetítésnek — amely azonban szükséges előfeltevés — a megszüntetése által jön létre a pozitíve önmagából kezdődő, a pozitív humanizmus”. Sokan egyszerűen a hegeli filozófia kritikájának feuerbach-i elemét látják benne, a marxista filozófia humanisztikus elemeinek — talán már túlzott — előtérbe kerülése korszakában, mások viszont az egész marxi világkép leglényegesebb elemét. Ez a tétel mindenképpen érdekes kiindulópontot adhat a szóban forgó mű vizsgálatához, hisz a legateistább vallás legfilozofikusabb ágát akarja bemutatni a jugoszláv olvasónak.

Ezt a lehetőséget itt mégiscsak említjük. Nem is pusztán a hely rövidege miatt, hanem azért is, mert számunkra az igazán izgató kérdés ezzel a könyvvel kapcsolatban: hogyan lehetséges az, hogy Erich Fromm, napjaink egyik legérdekeesebb gondolkodója — aki több formában nagy hatással volt néhány jugoszláv filozófus tevékenységére —, szükségesnek tartotta, hogy tanításának néhány lényeges elemét éppen a zen buddhizmussal kapcsolatban mondja el — vagy ismétlje



PER OLOF ULTVEDT

Ikonoklaszta

meg —, milyen következtetések adódnak ebből, és milyen problémákat vet föl. Ez a kérdés ugyanis nemcsak Fromm nálunk megjelent két másik könyvében (*Zdravo društvo*, Rad, 1963. és *Bekstvo od slobode*, Nolit, 1964.) kifejtett tételek megértésére és egyben értékelésére, értelmezésére, a jugoszláv filozófiai gondolatba való beállítására lehet hatással, hanem az „emberibb ember”, és a „humanisztikus társadalom” kérdésében elfoglalt álláspontunkra is. Döntően befolyásolhatja nézeteinket arról a tanításról, mely szerint a jövő társadalma az ember legteljesebb kiteljesedése lesz — eddig ezt a tételt minden marxista elismeri —, hogy az ember visszatérjen önmagához — összhangba kerüljön saját természetével —, emberiesítse önmagát, és ezzel a világot, a társadalmat is — amivel kapcsolatban már a legellentmondóbb álláspontok lehetségesek. Még konkrétan: ha az „emberibb emberről” szóló tanítást így ki lehet fejteni egy lényegében mégiscsak vallási elképzeléssel kapcsolatban, akkor nem jelenti-e ez azt, hogy magában a tanításban is vannak misztikus elemek, nem kell-e levonnunk ennek alapján azt a következtetést, hogy tévesen közelítjük meg ezt a kérdést.

Tagadhatatlanul rendkívül érdekes az, amit Szuzuki japán egyetemi tanár a buddhizmusról, a zen történetéről és az európai meg az ázsiai szemlélet, magatartás közötti különbségről elmond. Még érdekesebb Fromm elmélete a tudatos és tudattalan közötti viszonyról — amivel nemcsak a freudi elmélet egyoldalúságán nőtt túl, hanem a kérdés társadalmi vonatkozásainak felismerésével kétségtelenül nagy szolgálatot tehet a társadalmi jelenségek individuális vonatkozásai és hatása tanulmányozásának —, vagy arról, hogy milyen szűrőt jelent számunkra a nyelv, a logika, és a tapasztalat tartalma, hogy csak az kerüljön tudatunkba, ami ezeken a szűrőkön át tud hatolni. De mégis, ezzel a könyvvel kapcsolatban — a már elmondottak szellemében — azt kell vizsgálnunk, nem jelent-e bizonyos miszticizmust, nem jár-e bizonyos ellentmondásokkal, hogy egy ilyen fontos és időszerű filozófiai kérdés ennyire szoros kapcsolatban áll olyan elemekkel, amelyek Fromm másik két könyvében nem juthattak ilyen közvetlenül kifejezésre.

Itt van mindjárt az emberibb ember, a totális, meg nem csonkított, az elidegenüléstől megszabadult ember — ami központi problémája a másik két könyvnek is — ilyen megfogalmazása Frommnál ebben a könyvben: „A gyerek úgy fogadja be közvetlenül a világot, hogy ez a befogadás megelőzi a tudat, az objektivitás, és a valóságérzet — a lényétől független valami érzetének — teljes fejlettségét. Ebben az állapotban »a tudatalatti ösztönös, és nem több az állat és a csecsemő tudatlanságától. Ez nem lehet a felnőtt ember tudatlansága«. A fejlődés során az elsődleges tudatlanságtól az öntudatig a világot úgy éli át, mint elidegenült világot, ami a szubjektum és objektum elszakíttóságán alapszik, az

univerzális és társadalmi ember, a tudattalan és a tudatos különválásán. Abban a mértékben, ahogy a tudat képessé válik arra, hogy megnyissa, lazítsa a háromszoros szűrőt, eltűnik a tudatos és tudattalan közötti különbség. Amikor teljesen eltűnik, akkor előttünk áll a közvetlen, meg nem fontolt, tudatos gyakorlat, éppen a gyakorlatnak az a formája, amely bölcselkedés és gondolkodás nélkül létezik". (260. old.)

Ebben a meghatározásban már benne van a zen buddhizmus és a Fromm által humanisztikus pszichoanalízisnek nevezett filozófia és egyben módszer közötti rokonság: mindkettő az ember és a világ megbomlott összhangját akarja visszaállítani, méghozzá a megoldást is egyforma irányban keresik: teremteni egy állapotot, amelyben az ember tényleg a világ része, amelyben nemcsak gondolatok formájában, hanem mint totális ember érzékeli a világot, éli az életet. A különbség az, hogy a zen buddhizmus a tudat kikapcsolásával, a gyermekek és a világ közötti totális viszony visszaállításával szándékozik ezt elérni, a humanisztikus pszichoanalízis pedig a negáció negációjának egy magasabb fokán akar visszajutni a gyermekeknek ehhez a totális viszonyához — és emellett különbség van abban a technikában is, amellyel ezt a célt el akarják érni.

Minden különbség ellenére nyilvánvaló, hogy az „emberibb ember”, a totális ember ilyen értelmezése misztikus és utópisztikus elemeket rejt magában. Először is hiába van ebben a humanisztikus pszichoanalízisben benne — a rögtöni terápia próbálkozása mellett — annak tudata, hogy az igazi humanizmus céljainak megvalósításához új társadalom kell, hiába ismeri fel Fromm, hogy a jelenlegi körülményekben a tényleges megoldás helyett a pszichoanalízis is „csak abban segít, hogy tökéletesítse a kompenzációs mechanizmust”. (266. old.) Mégis, az egész koncepció elveszíti társadalmi jellegét, a világ emberiesítésének nagy célját, ha az emberibb embert, a totális embert a zen buddhizmus híve a felvilágosodás, a satori révén már most megteremtheti önmagában. Ezzel az egész koncepció a kábítószer, a világból való kiszakadás egy formájává válik, nem pedig emberi távlattá.

Ebből a megvilágításból nézve egész másképp látjuk az egész frommi tanítást — részben ezt az egész „humanisztikus iskolát” is —, amely a nagy társadalmi kérdéseket tisztán az individuum szempontjából közelíti meg, és nem veszi figyelembe, hogy nem az egyedi problémák az elsődlegesek, hanem az ember által teremtett társadalmi erők, amelyek ma uralkodnak az ember fölött, és amelyek feletti uralom a marxista humanizmus célja. Ennek alapján már könnyű a sztoikusok vagy a zen által elképzelt szabadságot látni abban, amiben eddig sokan Fromm helyes társadalomszemléletének, a humanisztikus beállítottság e formájának marxista indokoltóságát látták; abban, amit Fromm a *Menekülés a szabadságtól* című könyvében így fogalmazott meg: „Az új biztonság nem olyan

védelem, amelyet az egyénnek valamilyen rajta kívüli erő nyújt, nem is olyan biztonság, amelyből kiküszöbölték az élet tragikus sajátosságát. Az új biztonság dinamikus, azon a védelmen alapszik, amelyet az ember spontaneitása nyújt. Ez az a biztonság, amelyet az ember minden pillanatban spontán tevékenységgel szerez. Ez az a biztonság, amelyet egyedül a szabadság nyújt, biztonság, amelynek nincs szüksége önámításra, mert megszüntette azokat a föltételeket, amelyek szűkszerűen megkövetelik az önámítást". (238—239. old.)

De ebben a megvilágításban könnyebb felfedezni az egész koncepció utópisztikus elemeit is. Mert egy érdekes gondolatot tartalmaz, az elidegenülés mélyenszántó kritikáját adja ugyan Szuzuki, amikor azt írja: „A legfőbb oka annak, hogy a kínaiak vagy a többi ázsiai népek úgy szeretik az életet, amilyen, és nem akarják eszközzé tenni valami más elérésére, ami az életet egész más mederbe terelné. Ők a munkát önmagáért szeretik, bár objektíven szólva munkán azt értik, hogy valamit elérnek. De amíg dolgoznak, élvezik a munkát, és nem sietnek befejezni. A mechanisztikus eszközök sokkal hatékonyabbak és többet lehet velük elérni. De a gép személytelen, nem alkotó, és értelmétől megfosztott.” (32. old.) Csak éppen senki sem akar visszatérni a gép előtti állapotra, és kételyek támadnak az iránt, hogy lehetséges-e magasabb fokon visszatérni ebbe az állapotba, a tudat birtokában a gyermekkor spontaneitásába, vagy a gépek nyújtotta felszabadulás révén a gépek előtti állapotba. És ha lehet, akkor érdekes-e? Cél lehet-e? Mert mit nyer az ember azzal, ha eléri a frommi célt: „felébredni, elvetni az illúziókat, a hazugságokat, meglátni a valóságot olyannak, amilyen”? (257. old.)

Ha a frommi tanításnak ez a része ilyen kételyeket támaszt, akkor könnyű eljutni addig a gondolathoz, hogy talán sántít az előbbi tétel is, mely annyiféle formában hatott a jugoszláv filozófiára vagy más forrásokból található meg benne: „A tudat a társadalmi embert jelenti, azt a véletlen korlátozottságot, amelyet az a történelmi helyzet teremt, melybe az egyén kerül. A tudattalan az univerzális, az egész embert jelenti, amely gyökeret vert a világűrben, jelenti a növényt az emberben, az állatot, amely benne van, a szellemet, amely benne van, jelenti a múltját, egészen az emberi létezés hajnaláig és jövőjéig, addig a napig, amíg az ember teljes ember lesz, és amikor a természet humanizálódik, éppúgy, mint ahogy az ember »naturalizálódik«”. (232—233. old.) Ebben a megvilágításban aztán még szembetűnőbbé válik, mennyi utópizmus van az „egészséges társadalomról” vallott frommi nézetben, amely az elidegenülés feloldásához az egy vállalatban belüli reformokat tartja leglényegesebbnek — nem is szólva arról, hogy sok mindent megvalósíthatónak tart a kapitalizmuson belül is —, és elfeledkezik a leglényegesebből: mindig a társadalom egésze a lényeg, a társadalom egésze által teremtett erők feletti társadalmi uralom a központi probléma.

Ezért az a véleményünk, hogy az egész frommi tanítás — és sok más hozzá kapcsolódó elmélet — kritikáját A pszichoanalízis és a zen buddhizmus című értekezés adta kulcs segítségével kell elvégezni. Reméljük, erre egy hosszabb értekezésben még visszatérhetünk.

b-t