

ERICH FROMM

A AVEA

SAU A FI?

PSIHOLOGIA
PENTRU
TOȚI

PPT

3
TREI

A avea sau a fi

ERICH FROMM



SAU A FI?



- [CUPRINS](#)
- [CUVÂNT-ÎNAINTE](#)
- [INTRODUCERE: MAREA PROMISIUNE, EȘECUL EI ȘI NOILE ALTERNATIVE](#)
- [O PRIMĂ PRIVIRE](#)
- [A AVEA ȘI A FI](#)
- [A AVEA ȘI A FI ÎN VECHIUL ȘI NOUL TESTAMENT ȘI ÎN SCRIERILE LUI MEISTER ECKHART](#)
- [ÎN CE CONSTĂ MODUL DE EXISTENȚĂ BAZAT PE A AVEA?](#)
- [ÎN CE CONSTĂ MODUL DE EXISTENȚĂ BAZAT PE A FI?](#)
- [ALTE ASPECTE ALE MODURILOR DE EXISTENȚĂ BAZATE PE A AVEA ȘI A FI](#)
- [RELIGIE, CARACTER ȘI SOCIETATE](#)

- CONDIȚII PENTRU
- TRĂSĂTURILE NOII SOCIETĂȚI
- BIBLIOGRAFIE

CUPRINS

VI. Alte aspecte ale modurilor de existență

CUVÂNT-ÎNAINTE

Această carte urmărește două din tendințele scrierilor

mele anterioare. În primul rând, ea continuă dezvoltarea operei mele în domeniul psihanalizei radical-umaniste, concentrându-se pe analiza egoismului și altruismului, privite ca două orientări de bază ale caracterului. Ultima treime a cărții, partea a treia, dezvoltă o temă de care m-am ocupat în lucrările *The Sane Society* (Societatea sănătoasă) și *The Revolution of Hope* (Revoluția speranței): criza societății contemporane și posibilitățile de a fi soluționată. Repetarea ideilor exprimate anterior a fost inevitabilă. Dar sper că noul punct de vedere din care este scrisă această carte și conceptele sale extinse vor fi compensații chiar și pentru cititorii cărora scrierile mele anterioare le sunt familiare.

De fapt, titlul acestei cărți este aproape identic cu cel al altor două lucrări apărute anterior: Gabriel Marcel, *Être et Avoir* (A fi și a avea) și Balthasar Staehelin,

Haben und Sein (A avea și a fi). Toate cele trei cărți sunt scrise în spiritul umanismului, dar ele abordează subiectul în trei feluri diferite: Marcel scrie dintr-o perspectivă teologică și filosofică; cartea lui Staehelin

este o dezbatere constructivă a materialismului în știința modernă și o contribuție la *Wirklichkeitsanalyse* (analiza realității); acest volum face o analiză empirică psihologică și socială a celor două moduri de existență.

Recomand cărțile lui Marcel și Staehelin cititorilor care sunt interesați de acest subiect.

Pentru a face această carte mai ușor de citit, notele de subsol au fost reduse la minimum, atât ca număr, cât și ca lungime. Deși unele

trimiteri la cărțile consultate apar în paranteză în cadrul textului, referințele exacte se regăsesc în secțiunea Bibliografie.

O altă chestiune pe care vreau să o clarific privește utilizarea generică în limba engleză a substantivului „om“ și a prenumelui „el“. Socotesc că am evitat orice limbaj care ar da impresia că mă adresez doar bărbaților și îi mulțumesc doamnei Marion Odomirok pentru că m-a convins că o astfel de folosire a limbajului are o importanță cu mult mai mare decât obișnuiam să cred. Doar asupra unui singur punct nu am putut să ne punem de acord în privința utilizării limbajului sexist, și anume la cuvântul „om“ (engl.: man — care înseamnă și „om“, și „bărbat“ — n. red.) ca termen de referință pentru specia Homo sapiens. Folosirea substantivului „om“ în acest context, fără a face vreo diferențiere sexuală, are o lungă tradiție în gândirea umanistă și nu cred că ne putem lipsi de un cuvânt care indică în mod clar natura speciei umane. În limba germană nu există o astfel de dificultate: pentru ființa umană nediferențiată sexual se folosește cuvântul Mensch. Dar chiar și în

engleză cuvântul „man“ are același înțeles nediferențiat ca și termenul german Mensch, care desemnează ființa umană sau rasa umană. Cred că este oportun să restituim cuvântului „om“ semnificația sa nonsexuală, în loc să-l înlocuim cu alte cuvinte care sună ciudat. În această carte am scris cuvântul „Om“ cu majusculă pentru a clarifica diferențele în privința utilizării sale.

Îmi rămâne acum doar sarcina plăcută de a le mulțumi câtorva persoane care au contribuit la conținutul și stilul acestei cărți. În primul rând, vreau să-i mulțumesc lui Rainer Funk, care mi-a fost de mare ajutor în mai multe privințe: în cadrul unor discuții lungi m-a ajutat să înțeleg chestiunile de finețe ale teologiei creștine; a fost neobosit în a face trimiteri la literatura teologică; a citit manuscrisul de câteva ori, iar excelentele sale sugestii constructive, ca și criticile sale au fost de mare ajutor pentru îmbogățirea acestui manuscris și eliminarea unor erori. Îi sunt deosebit

de recunoscător doamnei Marion Odomirok pentru faptul că a îmbunătățit substanțial această carte prin modul sensibil în care a redactat-o. Mulțumirile mele se

îndreaptă și spre Joan Hughes, care cu conștiinciozitate și răbdare a dactilografiat numeroasele versiuni ale manuscrisului și a făcut sugestii excelente referitoare la stil și limbaj. În sfârșit, îi mulțumesc soției mele, Annis Fromm, care a citit cele câteva versiuni ale manuscrisului și a venit întotdeauna cu multe aprecieri și sugestii.

E. F. New York Iunie 1976

INTRODUCERE: MAREA PROMISIUNE, EȘECUL EI ȘI NOILE ALTERNATIVE

SFÂRȘITUL UNEI ILUZII

Marea Promisiune de Progres Nelimitat — promisiunea de dominație asupra naturii, de abundență materială, de fericire supremă pentru cei mulți și de libertate personală neîngrădită — a susținut speranțele și credința generațiilor umane de la începutul epocii industriale și până în prezent. Fără îndoială, civilizația noastră a început atunci când rasa umană a dobândit un control activ asupra naturii; dar până la apariția epocii industriale acest control a rămas restrâns. Odată cu progresul industrial, care a înlocuit energia umană cu energia mecanică, iar mai apoi cu cea nucleară, și creierul uman a fost înlocuit cu computerul, am simțit că suntem pe cale să obținem o producție nelimitată, care să ducă la un consum nelimitat; că tehnica ne-a făcut atotputernici; că știința ne-a făcut atotștiutori. Eram pe cale să devenim zei, ființe supreme ce puteau crea o altă lume, folosind lumea noastră naturală doar ca material de construcție pentru noua noastră creație.

Bărbații, dar și din ce în ce mai multe femei, au experimentat un nou sentiment de libertate; au devenit stăpânii propriilor vieți: lanțurile feudale fuseseră sfărâmate și fiecare putea face ceea ce dorea, liber de orice constrângere. Sau cel puțin așa simțeau oamenii.

Și chiar dacă acest lucru era valabil doar pentru înalta societate și clasa de mijloc, aceste realizări dădeau încredere și celorlalți că, în cele din urmă, noua libertate se va putea extinde la toți membrii societății, cu condiția ca procesul de industrializare să își continue ritmul. Socialismul și comunismul s-au transformat rapid din mișcări ale căror scopuri erau o nouă societate și un om nou în mișcări ale căror ideal era o viață burgheză pentru toți — burghezia universalizată pentru bărbații și femeile viitorului. Obținerea avuției și

confortului pentru toti ar fi trebuit să conducă la o fericire fără limite pentru întreaga omenire. Trinitatea producție nelimitată, libertate absolută și fericire neîngrădită a format nucleul noii religii, și anume cea a Progresului, iar noua Cetate Pământească a Progresului era pe cale să înlocuiască Cetatea lui Dumnezeu. Nu este deloc uimitor că această nouă religie le insufla credincioșilor săi energie, vitalitate și speranță.

Grandoarea Marii Promisiuni și minunatele înfăptuiri materiale și intelectuale ale epocii industriale trebuie atent analizate pentru a putea înțelege trauma pe care o produce astăzi conștientizarea eșecului acestora. Căci epoca industrială a eșuat într-adevăr în a-și ține Marea Promisiune, fapt pentru care tot mai mulți oameni devin constienți că:

- Satisfacerea nelimitată a tuturor dorințelor nu numai că nu conduce la bunăstare, dar ea nici nu reprezintă calea spre fericire sau măcar spre maxima plăcere.
- Visul de a fi stăpânii independenți ai vieții noastre a luat sfârșit de îndată ce ne-am dat seama că am

devenit cu toții niște rotite în mașina birocratică, iar gândurile, sentimentele și gusturile noastre sunt manipulate de guvern și industrie, precum și de mijloacele de comunicare în masă pe care acestea le controlează.

- Progresul economic a rămas limitat doar la națiunile bogate, iar decalajul dintre țările bogate și cele sărace a continuat să crească.
- Însuși progresul tehnic a creat pericole ecologice și de izbucnire a unui război nuclear, amenințări care fiecare în parte sau luate împreună pot pune capăt civilizației și chiar vieții în ansamblul său.

Când a venit la Oslo pentru a-și ridica Premiul Nobel pentru Pace (1952), Albert Schweitzer a lansat o provocare la adresa întregii lumi: „Să aibă curajul de a privi în față situația... Omul a devenit

supraom... Dar supraomul cu puterea sa supraumană nu s-a ridicat la nivelul rațiunii supraumane. Pe măsură ce puterea sa crește, el devine tot mai mult un om sărac... Conștiința noastră ar trebui să fie zguduită de faptul că devenim cu atât mai inumani cu cât ne transformăm mai mult în supraoameni“.

DE CE A EȘUAT MAREA PROMISIUNE?

Eșecul Marii Promisiuni, lăsând la o parte contradicțiile economice esențiale ale industrializării, făcea deja parte din sistemul industrial prin cele două premise psihologice principale ale sale: (1) că scopul vieții este fericirea, adică plăcerea maximă, definită ca satisfacerea oricărei dorințe sau nevoi subiective pe care o persoană le poate avea (hedonism radical); (2) că egocentrismul, egoismul și lăcomia, pe care sistemul trebuie să le genereze pentru a funcționa, conduc la armonie și pace.

Este bine cunoscut faptul că de-a lungul întregii istorii oamenii bogați au practicat un hedonism radical. Cei cu posibilități nelimitate, din elita Romei, din cetățile italienești ale Renașterii, precum și din Anglia și Franța secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, au încercat să găsească semnificația vieții în plăcerea extremă. Dar cu toate că plăcerea maximă, în sensul hedonismului radical, a constituit practica anumitor grupuri de oameni în anumite perioade, această teorie a stării de bine nu a fost niciodată împărtășită de marii maștri spirituali din China, India, Orientul Apropiat și Europa, cu o singură excepție până în secolul al XVII-lea.

Excepția o reprezintă filosoful grec Aristip, un elev al lui Socrate (prima jumătate a secolului al IV-lea î.Hr.), care a propovăduit că scopul vieții este acela de a trăi un optim de plăcere trupească și că fericirea este suma plăcerilor de care ne bucurăm. Puținul pe care îl cunoaștem în legătură cu filosofia acestuia i-1 datorăm lui Diogenes Laertios, dar este suficient să apreciem că Aristip a fost singurul hedonist veritabil pentru care existența unei dorințe era

suficientă pentru justificarea satisfacerii ei, pentru a atinge astfel scopul vieții: Plăcerea.

Epicur poate fi cu greu considerat ca reprezentativ pentru tipul de hedonism al lui Aristip. În timp ce pentru Epicur plăcerea „pură“ este țelul cel mai înalt, pentru Aristip această plăcere însemna „absența durerii (aponia) și liniștea sufletului (ataraxia)“. Potrivit lui Epicur, plăcerea ca satisfacere a unei dorințe nu poate fi scopul vieții, deoarece o astfel de plăcere este urmată în mod necesar de neplăcere și astfel umanitatea rămâne departe de țelul ei real, care este absența durerii. (Teoria lui Epicur se aseamănă în multe privințe cu cea a lui Freud.) Cu toate acestea, se pare că Epicur a susținut un anumit tip de subiectivism opus poziției lui Aristotel, în măsura în care relațiile contradictorii ale afirmațiilor

sale permit o interpretare precisă.

Niciunul dintre marii maeștri spirituali nu a propovăduit că existența /actuală a unei dorințe constituie o normă etică, deoarece aceștia erau preocupați de starea de bine optimă a întregii omeniri (vivere bene). Elementul esențial al gândirii lor îl constituie distincția dintre acele nevoi (dorințe) care sunt simțite doar subiectiv, și a căror satisfacere duce la o plăcere momentană, și acele nevoi adânc înrădăcinate în natura umană, a căror realizare duce la creșterea ființei și la apariția fericirii sau „stării de bine“ (eudaimoniă). Cu alte cuvinte, acești înțelepți făceau distincția între nevoile resimțite în mod pur subiectiv și cele resimțite ca valide în mod obiectiv, o parte a celor dintâi fiind dăunătoare pentru dezvoltarea umană, pe când cele din urmă erau în concordanță cu cerințele naturii umane.

Teoria potrivit căreia scopul vieții este realizarea oricărei dorințe a omului a fost afirmată cu claritate, pentru prima oară după Aristip, de filozofii din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Era vorba de un concept care s-a ivit cu ușurință atunci când „profitul“ a încetat să mai însemne „câștigul pentru suflet“ (așa cum se afirmă în Biblie

și, chiar mai târziu, în scrierile lui Spinoza), ci a căpătat înțelesul de profit material și financiar.

Acest lucru s-a întâmplat în perioada în care clasa de mijloc s-a lepădat nu doar cătușele politice, ci și de toate legăturile de dragoste și solidaritate, crezând că a fi doar pentru sine înseamnă de fapt a fi mai împlinit. Pentru Hobbes, fericirea este progresul continuu de la o lăcomie (cupiditas) la alta; La Mettrie chiar recomandă drogurile pentru a ne da măcar iluzia fericirii; pentru de Sade satisfacerea pulsionilor crude este legitimă, tocmai pentru că acestea există și râvnesc la satisfacere. Aceștia sunt gânditori care au trăit în epoca victoriei finale a clasei burgheze, când practicile nefilosofice ale aristocraților au devenit practica și teoria burgheziei.

Multe teorii etice s-au dezvoltat începând cu secolul al XVIII-lea — unele dintre acestea au fost forme mai respectabile de hedonism, așa cum a fost utilitarismul; altele au fost sisteme strict antihedoniste, ca acelea ale lui Kant, Marx, Thoreau și Schweitzer. Totuși, epoca actuală, considerată în general de la sfârșitul Primului Război Mondial, s-a reîntors la practica și teoria hedonismului radical. Conceptul de plăcere fără limite reprezintă o ciudată contradicție în raport cu idealul muncii disciplinate, o contradicție similară cu cea dintre acceptarea unei etici obsesive a muncii și idealul lenevirii totale în tot restul zilei și în perioada vacanțelor. Nesfârșita linie de asamblare și rutina birocratică, pe de-o parte, și televiziunea, automobilul și sexul, pe de altă parte, fac posibilă această combinație contradictorie. Munca obsesivă sau lenea totală i-ar face pe oameni să înnebunească. Combinându-le însă, viața este posibilă. În plus, ambele atitudini contradictorii corespund unei necesități economice: capitalismul secolului XX se bazează pe consumul maximal al bunurilor și serviciilor produse, ca și pe rutina muncii în echipă.

Considerațiile teoretice demonstrează că hedonismul radical nu poate duce la fericire, dar ele arată și de ce nu poate să o facă, dată fiind natura umană. Însă chiar și fără o analiză teoretică, datele

observabile arată cu claritate că felul în care ne angajăm în „căutarea fericirii“ nu duce la bunăstare. Suntem o societate de oameni cunoscuți pentru nefericirea lor: singuri, neliniștiți, deprimați, distructivi, dependenți — oameni care se bucură când au reușit să omoare timpul pe care se străduiesc atât de mult să-l economisească.

Societatea noastră este cel mai mare experiment social care s-a făcut vreodată pentru a răspunde la întrebarea dacă plăcerea (ca afect pasiv în contrast cu sentimentele active, cum sunt starea de bine și bucuria) poate fi o soluție satisfăcătoare pentru problema existenței umane. Pentru prima dată în istorie satisfacerea plăcerii nu mai este doar privilegiul unei minorități, ci o posibilitate pentru mai mult de jumătate din populația lumii. Experimentul a furnizat răspunsul în sens negativ.

A doua premisă psihologică a epocii industriale, aceea că urmărirea tendințelor egoiste duce la armonie și pace, la creșterea bunăstării fiecăruia, este la fel de eronată la nivel teoretic, iar falsitatea sa este dovedită de datele observabile. De ce ar fi adevărat acest principiu, pe care doar David Ricardo, unul dintre economiștii clasici, l-a respins? Egoismul se referă nu numai la comportament, ci și la caracter. El înseamnă: că doresc totul pentru mine; că îmi face plăcere să posed și să nu împart cu alții; că trebuie să devin lacom, pentru că dacă scopul meu este acela de a avea, atunci înseamnă că eu sunt cineva cu cât am mai mult; că trebuie să fiu combativ în raport cu toți ceilalți: clienții pe care vreau să-i înșel, concurență pe care vreau să-i distrug, lucrătorii mei pe care vreau să-i exploatez. Niciodată nu pot fi satisfăcut, deoarece dorințele mele nu au niciun sfârșit; trebuie să fiu invidios pe cei ce au mai mult și să mă tem de cei ce au mai puțin. Dar trebuie să-mi refulez toate aceste sentimente pentru a mă prezenta (altora, ca și mie însumi) ca fiind zâmbitor, rațional, sincer, acea ființa umană amabilă pe care toți se prefac că o întruchipează.

Dorința de a avea conduce în mod inevitabil la nesfârșita luptă de clasă. Pretenția comuniștilor că sistemul lor va pune capăt luptei de clasă prin desființarea claselor sociale este o ficțiune, căci sistemul lor se bazează pe principiul consumului nelimitat ca scop al vieții. Atâta timp cât toată lumea vrea să aibă mai mult, trebuie să existe clase sociale, luptă de clasă, iar în termeni globali, trebuie să existe un război internațional. Lăcomia și pacea se exclud reciproc.

Hedonismul radical și egocentrismul nelimitat n-ar fi putut deveni principiile dominante ale comportamentului economic dacă în secolul al XVIII-lea nu s-ar fi produs o schimbare drastică. În societatea medievală, ca și în multe alte societăți puternic dezvoltate sau primitive, comportamentul economic era determinat de principii etice. Astfel, pentru teologii scolastici, prețul și proprietatea privată erau categorii economice ce făceau parte din teologia morală. Este adevărat că teologii au găsit formulări care să permită adaptarea codului lor moral la noile cerințe economice (de exemplu, teoria lui Toma din Aquino referitoare la „prețul just”); cu toate acestea, comportamentul economic continua să fie dat de comportamentul omului, fiind deci parte a sistemului de valori ale eticii umaniste. Capitalismul secolului al XVIII-lea a suferit o schimbare radicală, ce s-a desfășurat în mai multe etape: comportamentul economic s-a separat complet de etică și de valorile umane. Într-adevăr, mașina economică trebuia să fie o entitate autonomă, independentă de nevoile oamenilor și de voința acestora. Un sistem ce funcționa de la sine, potrivit legilor proprii. Suferința muncitorilor, ca și distrugerea unui număr tot mai mare de întreprinderi mai mici de dragul creșterii corporațiilor, era privită ca o necesitate economică pe care unii poate că au regretat-o, dar care trebuia acceptată ca și când ar fi fost efectul unei legi a naturii.

Dezvoltarea acestui sistem economic nu mai era determinată de întrebarea Ce este bun pentru om?, ci mai degrabă de Ce este bun pentru creșterea sistemului?

S-a încercat ascunderea acestui conflict acut pe baza presupunerii că ce este bun pentru creșterea sistemului (sau chiar pentru o singură mare corporație) este bun și pentru oameni. Această construcție a fost sprijinită de una ajutătoare: aceea că exact acele calități pe care sistemul le cere de la ființa umană — egocentrism, egoism și lăcomie — sunt inerente naturii acesteia; în consecință, acestea au fost încurajate nu numai de sistem, ci și de natura umană. Societățile lipsite de egocentrism, egoism și lăcomie erau considerate „primitive“, iar locuitorii lor erau priviți ca fiind „infantili“. Oamenii refuzau să admită că aceste trăsături erau impulsurile naturale pe care se consolidase societatea industrială, considerând că acestea erau doar produse ale circumstanțelor sociale.

Nu mai puțin important este și un alt factor: atitudinea oamenilor față de natură a devenit foarte ostilă. Fiind niște „ciudățeni ale naturii“, care facem parte din ea chiar prin condițiile existenței noastre, iar prin darul rațiunii reușim s-o transcendem, am încercat să rezolvăm problema noastră existențială renunțând la viziunea mesianică a armoniei dintre om și natură, cucerind natura și transformând-o potrivit scopurilor noastre, până ce această cucerire a devenit din ce în ce mai mult echivalentă cu distrugerea ei. Spiritul nostru cuceritor și ostilitatea noastră ne-au făcut orbi la faptul că resursele naturale sunt limitate și că în cele din urmă se vor epuiza, iar natura va riposta la rapacitatea omului.

Societatea industrială disprețuiește natura, toate lucrurile ce nu sunt fabricate de mașini, precum și toate popoarele care nu fabrică mașini (rasele diferite de rasa albă, cu excepția recentă a Japoniei și Chinei). Oamenii sunt atrași în zilele noastre de mecanizare, de utilajele puternice, de ceea ce este lipsit de viață și, din ce în ce mai mult, de distrugere.

NECESITATEA ECONOMICĂ

DE SCHIMBARE A OMULUI

Până acum, raționamentul nostru a arătat că trăsăturile de caracter generate de sistemul nostru socio-economic, adică de modul nostru de viață, sunt patogene și sfârșesc prin a crea o persoană bolnavă și, prin urmare, o societate bolnavă. Există, însă, un al doilea argument, enunțat dintr-un punct de vedere total diferit, în favoarea unei schimbări psihologice profunde a Omului, ca alternativă la catastrofa economică și ecologică. Acesta apare în două rapoarte comandate de Clubul de la Roma, unul întocmit de D.H. Meadows și colab., iar celălalt de M.D. Mesarovic și E. Pestei. Ambele rapoarte se ocupă de tendințele tehnologice, economice și demografice ce se manifestă la scară mondială. Mesarovic și Pestei trag concluzia că doar schimbările economice și tehnologice drastice la nivel global, desfășurate în conformitate cu un plan general, pot „evita o catastrofă majoră și în cele din urmă globală”. Datele pe care le prezintă în sprijinul tezei lor se bazează pe cercetările sistematice și globale realizate până la momentul respectiv. (Cartea lor are anumite avantaje metodologice în comparație cu raportul anterior întocmit de Meadows, dar acesta din urmă a propus schimbări și mai drastice ca alternativă la evitarea catastrofei.) Mesarovic și Pestei conchid, mai departe, că astfel de schimbări economice sunt posibile doar „dacă se vor produce schimbări fundamentale de valori și atitudini umane [sau, cum aș spune eu, schimbări în „orientarea caracterului uman”], cum ar fi apariția unei noi etici și a unei noi atitudini față de natură” (sublinierea noastră). Ceea ce spun ei confirmă ceea ce unii au afirmat anterior, precum și ceea ce alții au mai afirmat după publicarea raportului lor, și anume faptul că noua societate este posibilă doar dacă, în procesul dezvoltării sale, ia naștere o nouă ființă umană sau, exprimat în termeni mai modești, dacă are loc o schimbare fundamentală în structura de caracter a Omului contemporan.

Din păcate, cele două rapoarte sunt scrise în spiritul cuantificării, abstractizării și depersonalizării, atât de caracteristic vremurilor noastre, și în plus, ele neglijează complet toți factorii sociali și politici, fără de care nu poate fi realizat niciun plan realist. Totuși, ele prezintă date valoroase, și pentru prima oară abordează situația

economică a rasei umane ca întreg, posibilitățile sale și pericolele care o pândesc. Concluzia lor, că avem nevoie de o nouă etică și de o nouă atitudine față de natură, este cu atât mai valoroasă cu cât această cerință este atât de contrară premiselor lor filosofice.

La celălalt capăt al gamei stă E.F. Schumacher, care este de asemenea economist, dar în același timp și umanist radical. Apelul său pentru o schimbare umană radicală se bazează pe două argumente, și anume: primul, că actuala ordine socială ne îmbolnăvește, și al doilea, că ne îndreptăm spre o catastrofă economică ce poate fi evitată doar prin schimbarea radicală a sistemului nostru social.

Nevoia de schimbare profundă a Omului apare nu doar ca o cerință etică sau religioasă, nu doar ca o cerință psihologică ce derivă din natura patogenă a caracterului nostru social actual, ci și ca o condiție pentru supraviețuirea reală a rasei umane. A trăi corect nu mai

înseamnă doar a împlini cerințele etice sau religioase. Pentru prima dată în istorie, supraviețuirea fizică a rasei umane depinde de schimbarea radicală a sufletului său. Totuși, transformarea sufletului uman este posibilă doar în măsura în care au loc prefaceri economice și sociale drastice, care să-i dea omului curajul și viziunea de a face posibil acest lucru.

EXISTĂ VREO ALTERNATIVĂ LA CATASTROFĂ?

Toate aspectele menționate până acum sunt publicate și bine cunoscute. Faptul cel mai greu de crezut este acela că nu se întreprinde nimic serios pentru a preveni ceea ce pare a fi verdictul final al soartei noastre. În timp ce la nivelul vieții personale nimeni în afara unei persoane smintite nu ar rămâne pasiv în fața unei amenințări la adresa întregului existenței sale, cei ce se ocupă de afacerile publice practic nu fac nimic, iar cei ce și-au încredințat soarta în mâinile acestora îi lasă în continuare să rămână pasivi.

Cum este posibil ca cel mai puternic dintre instincte, instinctul supraviețuirii, să pară a fi încetat să ne motiveze? Una dintre explicațiile cele mai evidente este aceea că liderii lumii întreprind multe acțiuni, ce le permit să pretindă că fac ceva concret pentru a evita o catastrofă: conferințe interminabile, rezoluții, convorbiri în privința dezarmării, toate dau impresia că problemele sunt cunoscute și că se iau măsuri pentru rezolvarea lor. Totuși nu se întâmplă nimic cu adevărat important; dar atât cei care conduc, cât și cei ce sunt conduși își anesteziază conștiința și dorința de supraviețuire dând impresia că știu care este calea și că se îndreaptă în direcția corectă.

O altă explicație este aceea că egoismul generat de sistem îi face pe lideri să pună preț pe succesul personal în mult mai mare măsură decât pe responsabilitatea socială. Deja nu mai este ceva șocant că liderii politici și directorii companiilor iau decizii în avantajul lor personal, dar care sunt dăunătoare și periculoase pentru comunitate. Într-adevăr, dacă egoismul este unul dintre pilonii eticii practice contemporane, de ce ar acționa aceștia într-un alt mod? Ei par să nu știe că lăcomia (ca și supunerea) îi orbește pe oameni în privința urmării intereselor lor reale, așa cum este interesul pentru viața lor sau a soțiilor și copiilor lor (J. Piaget, Judecata morală la copil). În același timp, oamenii sunt atât de preocupați, în sens egoist, de problemele proprii, încât acordă puțină atenție la ceea ce transcende domeniul lor personal.

Încă o explicație pentru adormirea instinctului nostru de supraviețuire este faptul că schimbările în privința modului de viață care ar fi necesare sunt atât de drastice, încât oamenii preferă mai degrabă să accepte catastrofa viitoare decât sacrificiile pe care ar trebui să le facă acum. Descrierea experienței pe care Arthur Koestler a avut-o în timpul războiului civil spaniol este un exemplu grăitor al acestei atitudini larg răspândite: Koestler se afla în vila confortabilă a unui prieten atunci când s-a anunțat înaintarea trupelor lui Franco; nu era niciun dubiu că acestea vor ajunge în timpul nopții și că foarte probabil va fi împușcat; putea să fugă ca să-și salveze viața, dar

noaptea era rece și ploua, în timp ce în casă era cald și bine; așa că a rămas, a fost luat prizonier, și doar printr-un miracol viața i-a fost salvată multe săptămâni mai târziu de eforturile făcute de jurnaliști binevoitori. Acesta este de altfel și tipul de comportament al unor oameni care mai degrabă ar risca să moară decât să meargă la o consultație medicală în urma căreia

să li se pună diagnosticul că au o boală gravă ce necesită o intervenție chirurgicală majoră.

În afara acestor explicații pentru pasivitatea umană în probleme de viață și de moarte, mai există o alta, care reprezintă unul dintre motivele pentru care scriu această carte. Mă refer la concepția că nu avem alternative la modelele reprezentate de capitalismul corporatist, de social-democrație, de socialismul sovietic, sau de „fascismul cu față umană“ de orientare tehnocrată. Popularitatea acestei concepții se datorează în mare măsură faptului că s-au făcut puține eforturi pentru a studia fezabilitatea noilor modele sociale și pentru a le experimenta. Într-adevăr, atâta vreme cât problemele legate de reconstrucția socială nu vor lua locul, chiar și numai parțial, preocupărilor de ordin științific și tehnic ale minților noastre cele mai luminate, imaginația nu va putea întrevădea alternative noi și realiste.

Principalul impuls al acestei cărți îl constituie analiza celor două modele de bază ale existenței noastre: modelul reprezentat de a avea și cel reprezentat de a fi. În primul capitol mă limitez să prezint doar unele observații „la prima vedere“ privind diferențele dintre cele două moduri de existență. Al doilea capitol demonstrează aceste diferențe, utilizând o serie de exemple din experiența de zi cu zi pe care cititorii le pot pune cu ușurință în legătură cu propriile lor experiențe. Capitolul III prezintă viziunea Vechiului și Noului Testament, precum și cea care se desprinde din scrierile lui Meister Eckhart cu privire la ce înseamnă a avea și a fi. Capitolele următoare tratează cea mai dificilă problemă: analiza diferenței dintre cele două modele de existență, în legătură cu care încerc să

trag concluziile teoretice pe baza datelor empirice. Până la acest punct, cartea se ocupă în special de aspectele individuale ale celor două modele de existență, dar în capitolul final ea ia în considerare atât relevanța acestor modele pentru formarea Omului Nou și a Noii Societăți, cât și posibilitatea găsirii unor alternative la debilitatea individului și la dezvoltarea socio-economică catastrofală a întregii lumi.

PARTEA ÎNTÂI

ÎNȚELEGEREA DIFERENȚELOR DINTRE A AVEA ȘI A FI

O PRIMĂ PRIVIRE

IMPORTANȚA DIFERENȚEI DINTRE A AVEA ȘI A FI

Alternativa a avea sau a fi nu prezintă interes pentru percepția omului de rând. A avea pare să fie o funcție normală a vieții noastre: ca să trăim trebuie să avem lucruri. Mai mult decât atât, trebuie să avem lucruri pentru a ne putea bucura de ele. Într-o cultură în care țelul suprem este să ai — și să ai din ce în ce mai mult — și în care se poate spune despre cineva că „valorează o mie de dolari“, cum ar putea să existe alternativă între a avea și a fi? Dimpotrivă, s-ar părea că însăși esența faptului de a fi constă în a avea; căci, dacă nu ai nimic, atunci ești un nimic.

Cu toate acestea, marii maeștri spirituali au făcut din alternativa dintre a avea și a fi o temă centrală a sistemelor lor de gândire. Buddha ne învață că, pentru a accede la cea mai înaltă stare de dezvoltare umană, nu trebuie să râvnim la posesiuni materiale. Iisus spune: „Căci cine va voi să-și scape sufletul îl va pierde; iar cine-și va pierde sufletul pentru Mine, acela îl va mântui.

Că ce folosește omului dacă va câștiga lumea toată, iar pe sine se va pierde sau se va păgubi?“ (Luca 9:24-25)¹. Meister Eckhart a afirmat că a nu avea nimic și a te deschide și „goli“, adică a nu lăsa eul să-ți stea în cale, sunt condițiile necesare pentru a dobândi bogăție și putere spirituale. Marx ne-a învățat că luxul este tot un viciu, ca și sărăcia, și că scopul nostru ar trebui să fie acela de a fi mai mult, și nu de a avea mai mult (mă refer aici la adevăratul Marx, umanistul radical, nu la falsificarea grosolană prezentată de comunismul sovietic).

De mulți ani sunt adânc impresionat de această distincție a cărei bază empirică am căutat-o prin studiul concret al indivizilor și grupurilor folosind metoda psihanalizei. Ceea ce am aflat m-a făcut să trag concluzia că această distincție, împreună cu cea dintre

dragostea de viață și dragostea de moarte, reprezintă cea mai crucială problemă a existenței; că datele antropologice și psihanalitice empirice tind să demonstreze că a avea și a fi sunt două moduri fundamentale de existență, ale căror forțe determină diferențele dintre caracterele indivizilor, precum și diferitele tipuri de caracter social.

EXEMPLE ÎN DIFERITE EXPRIMĂRI POETICE

Ca introducere la înțelegerea diferenței dintre modurile de existență bazate pe a avea și pe a fi, permiteți-mi să folosesc ca ilustrație două poezii cu conținut similar la care regretatul D.T. Suzuki s-a referit în „Lectures on Zen Buddhism“ („Prelegeri asupra budismului zen“). Una este un haiku al cărui autor este poetul japonez Basho, 1644-1694; cealaltă a fost scrisă de poetul englez

Tennyson, care a trăit în secolul al XIX-lea. Fiecare poet descrie o experiență asemănătoare: reacția în fața unei flori pe care o vede cu ocazia unei plimbări. Versurile lui Tennyson sună în felul următor:

Floare răsărită din spărtura zidului,

Eu te smulg din acea fisură,

Și te apuc în mâini, cu rădăcină cu tot,

Micuță floare! De-aș putea să înțeleg

Cine ești tu, cu rădăcina ta, și cu toată ființa ta,

Atunci as cunoaște și cine-i Dumnezeu și cine este omul.

În traducere, haiku-ul lui Basho spune ceva de genul:

Când privesc cu băgare de seamă,

Văd traista-ciobanului cum înflorește La margine de drum.

Diferența este izbitoare. Tennyson reacționează la vederea florii dorind să o rupă. El o „smulge cu rădăcină cu tot“. Și în timp ce se lansează într-o speculație intelectuală despre posibila funcție a florii în înțelegerea naturii lui Dumnezeu și a omului, floarea moare din cauza interesului pe care i l-a stârnit. Tennyson, așa cum apare în acest poem, poate fi comparat cu omul de știință occidental, care caută adevărul dezmembrând viața.

Reacția lui Basho la vederea florii este total diferită.

El nu vrea să o smulgă; nici măcar nu o atinge. Tot ce face este să o privească „cu băgare de seamă“ pentru a o „vedea“. Iată descrierea lui Suzuki:

Probabil că Basho mergea pe un drum de țară atunci când a remarcat ceva aproape nebăgat de seamă lângă un tufiș. S-a apropiat, s-a uitat cu atenție, și a văzut că nu era

decât o plantă sălbatică, aproape ne semnificativă și care în general nu era remarcată de trecători. Acest simplu fapt, descris în poezie, nu este însoțit de niciun sentiment poetic specific, poate cu excepția ultimelor două silabe, care în limba japoneză constituie o kana. Această particulă, atașată frecvent unui substantiv, adjectiv sau verb, semnifică un anumit sentiment de admirație, de slavă, de durere sau de bucurie. Câteodată, ea poate fi redată printr-un semn de exclamare. În acest haiku, întregul vers se încheie cu acest semn.

Se pare că, pentru a putea înțelege oamenii și natura, Tennyson are nevoie să posedze floarea, dar prin faptul că si-o însușește, floarea este distrusă. Basho vrea să vadă, și nu doar să privească floarea, ci să fie floarea, să devină una cu ea și să o lase să trăiască. Diferența dintre Tennyson și Basho este explicată în întregime în această poezie de Goethe:

Umblam prin codru

Umblam prin codru, Hoinar umblam, Ceva să caut Nici gând n-aveam.

Zării în umbră O floricea.

Ca steaua-n ceruri Ea strălucea.

S-o rup voit-am, Ea blând grăi:

De mă vei rupe, M-oi ofili.

Cu rădăcină

O luai de-aici,

Către răzorul,

Căsuței mici.

Și-am răsădit-o

La loc tăcut.

Lăstari și floare

Dă, ca-n trecut.²

Goethe, plimbându-se fără niciun scop, este atras de micuța floare strălucitoare. El relatează că a avut același impuls ca și Tennyson, să o rupă. Dar spre deosebire de Tennyson, Goethe este conștient că acesta ar însemna să distrugă floarea. Pentru Goethe, floarea este atât de vie, încât îi vorbește și îl previne; iar el rezolvă problema altfel decât Tennyson și Basho. Ia floarea „cu rădăcină” și o plantează iar, așa încât să nu moară. Goethe se plasează, ca să spunem așa, între Basho și Tennyson: pentru el, la momentul crucial, forța vieții este mai puternică decât simpla curiozitate intelectuală. Fără îndoială, în această frumoasă poezie Goethe exprimă nucleul conceptului său privind studierea naturii.

Relația lui Tennyson cu floarea este de tipul a avea, a poseda — nu în sens material, ci în sensul dobândirii cunoașterii. Relația lui Basho și a lui Goethe cu floarea pe care o vede fiecare ține de modelul de viață bazat pe a fi. Prin „a fi“ mă refer la acea modalitate de existență în care omul nici nu are nimic, nici nu tânjește să aibă ceva, ci este mulțumit, își folosește talentele în mod productiv și este una cu universul.

Goethe, marele iubitor al vieții, unul din cei mai de seamă militanți împotriva dezmembrării și mecanizării, a dat expresie diferenței dintre a fi și a avea în multe din poeziile sale. Personajul său Faust este o descriere dramatică a conflictului dintre a fi și a avea (ultima tendință reprezentată de Mefistofel), iar în scurta poezie care urmează el exprimă calitatea faptului de a exista într-o extremă simplitate:

Avere

Știu că nimic nu-mi aparține în afară de gândul ce nestânjenit
Va curge din sufletul meu.

Și de fiecare clipă prielnică Pe care Soarta iubitoare,

De-acolo din adâncuri,

Mă lasă să o gust.

Diferența dintre a fi și a avea nu este în mod necesar aceea dintre Orient și Occident. Diferența este mai degrabă aceea dintre o societate centrată pe persoane și una centrată pe lucruri. Orientarea bazată pe a avea este caracteristică societății industriale occidentale, în care râvnirea după bani, faimă și putere a devenit tema dominantă a vieții. Societățile mai puțin alienate — ca societatea medievală, cea a indienilor Zuni, societățile tribale africane care nu au fost influențate de „progresul“ epocii moderne — au propriii lor Basho. Poate peste câteva generații, Japonia industrializată va avea și Tennyson-ii ei. Problema nu este aceea

că Omul occidental nu poate înțelege pe deplin sistemele orientale, cum ar fi budismul zen (așa cum credea Jung), ci că Omul modern nu poate înțelege spiritul unei societăți ce nu este centrată pe avuție și lăcomie, într-adevăr, scrierile lui Meister Eckhart (la fel de greu de înțeles cum sunt și Basho sau zenul) și cele aparținând lui Buddha nu sunt altceva decât două dialecte ale aceleiași limbi.

SCHIMBĂRI IDIOMATICE

În ultimele secole, în limbile occidentale se remarcă o anumită schimbare a accentului vizavi de a avea și a fi, exprimată printr-o folosire mai frecventă a substantivelor și mai rară a verbelor.

Substantivul este conceptul specific referitor la un lucru. Pot spune că am lucruri: de exemplu, o masă, o casă, o carte, o mașină. Înțelesul specific pentru o activitate sau un proces este exprimat de verb: de exemplu, eu sunt, eu iubesc, eu doresc, eu urăsc etc. Totuși, mai nou, o activitate se exprimă în termeni de posesie; adică un substantiv este folosit în locul unui verb³. Dar exprimarea unei activități prin verbul a avea însoțit de un substantiv reprezintă o folosire greșită a limbii, pentru că procesele și activitățile nu pot fi posedate; ele pot fi doar trăite.

OBSERVAȚII MAI VECHI: DU MARAIS-MARX

Consecințele nefaste ale acestei confuzii au fost deja recunoscute în secolul al XVIII-lea. Du Marais a exprimat foarte precis problema în opera sa postumă *Les Véritables Principes de la Grammaire* (1769). El scrie: „În exemplul *Eu am un ceas*, verbul *a avea* trebuie înțeles în sens propriu; dar când spun *Eu am o idee*, *a avea* este folosit doar prin imitație. Aceasta este o expresie împrumutată. *Eu am o idee* înseamnă *Eu gândesc*, *eu înțeleg ceva* într-un anumit mod; *Eu am o năzuință* înseamnă *Eu doresc*; *Am un plan* înseamnă *Eu plănuiesc* etc.” (Traducerea mea; îi sunt recunoscător domnului Noam Chomsky pentru referința la Du Marais.) Un secol după ce Du Marais a observat această înlocuire a verbelor cu substantive

Însoțite de verbul „a avea“, Marx și Engels abordează aceeași problemă, dar într-o manieră mai radicală, în lucrarea Sfânta familie. Inclusă în critica pe care o fac „criticii critice“ a lui Edgar Bauer, această abordare se constituie într-un mic, dar important, eseu asupra dragostei, în care se face referire la următoarea afirmație a lui Bauer: „Dragostea este o zeiță crudă care, ca toate zeitățile, dorește să posedze omul în întregime și care nu este satisfăcută până când acesta nu i-a sacrificat nu numai sufletul, ci și corpul său. Cultul dragostei constă în suferință; culmea acestui cult este sacrificiul de sine, sinuciderea“ (traducerea mea, E.F.).

Marx și Engels răspund: Bauer „transformă dragostea într-o zeiță, și încă o zeiță crudă, prin transformarea omului iubitor sau a iubirii față de om într-un om al iubirii; el desparte astfel dragostea de om considerând-o ca pe o entitate de sine stătătoare“ (traducerea mea). Cei doi autori se referă aici la factorul decisiv al folosirii unui substantiv în locul unui verb. Substantivul „iubire“, care este doar o abstracție pentru acțiunea de a iubi, devine detașat de om. Omul iubitor devine un om al iubirii. Dragostea devine o zeiță, un idol în care omul își proiectează iubirea; în acest proces de alienare, el încetează să mai trăiască iubirea, rămânând în contact doar cu capacitatea sa de a iubi prin supunere față de zeița Dragostei. El a încetat să mai fie o persoană activă care simte; în schimb a devenit un adorator alienat al unui idol, ce se simte pierdut atunci când nu se mai află în contact cu acesta.

ÎNTREBUINȚAREA ACTUALĂ

În cei două sute de ani ce au trecut de la Du Marais, această tendință de înlocuire a verbelor cu substantive însoțite de verbul „a avea“ a luat o amploare pe care chiar și el cu greu și-ar fi putut-o imagina. Iată un exemplu tipic, chiar dacă puțin exagerat, de limbaj actual: „Domnule doctor, am o problemă; am insomnii. Deși am o casă frumoasă, copii frumoși și o căsnicie fericită, am multe griji“. Cu câteva decenii în urmă, în loc să spună „am o problemă“,

pacientul ar fi putut spune „sunt îngrijorat“; în loc de „am insomnii“, „nu pot dormi“; în loc de „am o căsnicie fericită“, „sunt fericit în căsnicie“.

Stilul mai recent de vorbire indică gradul ridicat de alienare. Spunând „am o problemă“ în loc de „sunt îngrijorat“, experiența subiectivă este eliminată: Eul experienței este înlocuit de obiectul posesiei. Mi-am transformat sentimentele în ceva ce posed: problema. Dar „problema“ este o expresie abstractă ce se referă la tot felul de dificultăți. Nu pot avea o problemă, deoarece aceasta nu este un lucru ce poate fi deținut; obiectul însă mă poate deține pe mine. Adică, eu însumi m-am transformat într-o problemă și sunt posedat acum de propria mea creație. Acest fel de a vorbi trădează o alienare ascunsă, inconștientă.

Desigur, se poate argumenta că insomnia este un simptom fizic, ca o durere de gât sau de dinți, și prin urmare suntem îndreptățiți să spunem că cineva are insomnii, așa cum spunem că cineva are o durere de gât. Totuși, există o diferență: durerile de gât sau de dinți reprezintă senzații corporale ce pot fi mai mult sau mai puțin intense, dar care au o calitate psihică redusă. Cineva poate avea o durere de gât, pentru că are gât, sau o durere de dinți, pentru că are dinți. Insomnia însă nu este o senzație corporală, ci o stare a minții, aceea de a nu putea să adormi. Dacă eu spun că „am insomnii“, în loc să spun că „nu pot dormi“, atunci trădez dorința mea de a îndepărta neliniștea, agitația și tensiunea care mă împiedică să adorm, și tratez fenomenul mental ca și când ar fi un simptom fizic.

Un alt exemplu: a spune „Am multă iubire să-ți ofer“ este o afirmație lipsită de semnificație. Iubirea nu este un lucru pe care cineva îl poate avea, ci un proces, o activitate internă care se răsfrânge asupra persoanei. Pot iubi, pot fi îndrăgostit, dar, atunci când iubesc, eu nu am nimic. De fapt, cu cât am mai puțin, cu atât pot iubi mai mult.

ORIGINEA TERMENILOR

„A avea“ este o expresie pe cât de simplă, pe atât de înșelătoare. Orice ființă umană are ceva: un corp⁴, haine, adăpost, automobil, televizor, mașină de spălat etc. A trăi fără a avea ceva este practic imposibil. De ce, atunci, a avea constituie o problemă? Totuși, istoria lexicală a verbului „a avea“ indică faptul că acest cuvânt constituie

într-adevăr o problemă. Cei care cred că a avea este cea mai firească categorie a existenței umane ar putea afla cu surprindere că multe limbi ale lumii nu au în vocabularul lor verbul „a avea“. În limba ebraică, de exemplu, „Eu am“ trebuie exprimat prin forma indirectă yesh li („este pentru mine“). De fapt, limbile care predomină sunt acelea care exprimă posesia mai degrabă în acest fel decât prin „eu am“. Este interesant să remarcăm că în dezvoltarea multor limbi construcția „este pentru mine“ este urmată abia mai târziu de construcția „eu am“, dar, așa cum a arătat Emile Benveniste, evoluția nu se produce în direcție inversă⁵. Acest fapt sugerează că expresia pentru a avea evoluează în legătură cu dezvoltarea proprietății private, întrucât o astfel de expresie este absentă în societățile cu proprietăți predominant funcționale, adică alcătuite din bunuri de utilizare. Studiile socio-lingvistice viitoare vor trebui să demonstreze în ce măsură este valabilă această ipoteză.

Dacă a avea pare a fi un concept relativ simplu, a fi este cu mult mai complicat și dificil. „A fi“ este utilizat în feluri diferite: (1) ca verb copulativ, în construcții precum „Eu sunt înalt“, „Eu sunt alb“, „Eu sunt sărac“, ce reprezintă semnificația gramaticală a identității (multe limbi nu au un cuvânt pentru „a fi“ folosit în acest sens; limba spaniolă distinge între o calitate permanentă, exprimată prin verbul ser, ce ține de esența subiectului, și alte calități posibile, redate prin verbul estar, care nu țin de esență); (2) ca formă pasivă a unui verb — de exemplu, „Eu sunt bătut“ înseamnă că eu sunt obiectul activității altcuiva, și nu subiectul activității mele, așa cum se întâmplă în expresia „Eu bat“; (3) ca verb cu înțeles de a exista — așa după cum a arătat Benveniste, „a fi“-ul existențial este diferit de „a fi“-ul

⁵ Referințele lingvistice sunt preluate după Benveniste (v. Bibliografia).

sub formă de element de legătură care afirmă identitatea: „Cele două cuvinte au coexistat și vor continua să coexiste, deși sunt total diferite“.

Studiul lui Benveniste aruncă o lumină nouă asupra semnificației verbului „a fi“ ca verb de sine stătător și mai puțin ca verb de legătură. „A fi“, în limbile indo-eu-ropene, este exprimat de rădăcina es, a cărei semnificație este „a avea existență, a se găsi în realitate“. Existența și realitatea sunt definite ca „ceea ce este autentic, consistent, adevărat“. (În limba sanscrită, sânt înseamnă „existent“, „bun în mod real“, „adevărat“; superlativul Sattama având înțelesul de „cel mai bun“). „A fi“ în rădăcina sa etimologică este astfel mai mult decât o afirmare a identității între subiect și atribut; este mai mult decât un termen descriptiv pentru un fenomen. El se referă la realitatea existenței ființei sau obiectului; el le afirmă autenticitatea și adevărul. A afirma că cineva sau ceva este se referă la esența persoanei sau a obiectului, și nu la aparența acestora.

Acest studiu preliminar al semnificației verbelor „a avea“ și „a fi“ conduce la următoarele concluzii:

1. Prin „a fi“ sau „a avea“ nu mă refer la anumite calități distincte ale unui subiect așa cum apar în afirmații precum: „Eu am o mașină“, „Eu sunt alb“ sau „Eu sunt fericit“. Mă refer mai curând la două moduri fundamentale de existență, la două orientări diferite față de sine și față de lume, la două tipuri diferite de structuri de caracter a căror predominanță determină totalitatea modului în care o persoană gândește, simte și acționează.

2. În modul de existență bazat pe a avea relația mea cu lumea este centrată pe posesie, una în care vreau ca toate ființele și lucrurile, inclusiv eu însumi, să devină proprietatea mea.

3. În modul de existență bazat pe a fi trebuie să identificăm două forme ale ființării. Una se află în opoziție cu a avea, așa cum este cazul afirmației lui Du Marais, și semnifică existența și relația autentică cu această lume. Cealaltă este în opoziție cu aparența și se referă la adevărata natură, adevărata realitate a unei persoane sau a unui lucru, în contrast cu aparențele înșelătoare — acest sens a fost exemplificat prin etimologia verbului „a fi” (Benveniste).

CONCEPȚIILE FILOSOFICE ASUPRA FIINȚEI

Abordarea conceptului de ființă este complicată suplimentar deoarece ființa a constituit subiectul a mii de cărți de filosofie, iar „Ce înseamnă ființa?” a fost una dintre întrebările cruciale ale filosofiei occidentale. Deși conceptul de ființă va fi discutat în cele ce urmează din punct de vedere antropologic și psihologic, abordarea filosofică nu este total irelevantă pentru problemele antropologice. Deoarece chiar și o scurtă prezentare a evoluției conceptului de „ființă” în istoria filosofiei de la presocratici până la filosofia modernă ar trece dincolo de limitele acestei cărți, voi menționa doar problema fundamentală, anume gândirea procesului activității și mișcării ca parte din ființă. După cum a subliniat George Simmel, ideea că ființa implică schimbare, adică devenire, îi are pe cei mai mari și mai intransigenți reprezentanți ai săi plasați la începutul și la apogeul filosofiei occidentale: este vorba de Heraclit și Hegel.

Teza că ființa este o substanță permanentă, atemporală, imuabilă și opusă devenirii, așa cum a fost ea exprimată de Parmenide, Platon și scolasticii „realiști”, are sens doar pe baza noțiunii idealiste care arată că gândul (ideea) constituie realitatea ultimă. Dacă ideea de iubire (în sens platonician) este mai reală decât experiența iubirii, se poate spune că iubirea ca idee este permanentă și neschimbătoare. Dar când ne raportăm la realitatea ființelor umane care există,

iubesc, urăsc, suferă, atunci nu mai există nicio ființă care să nu fie în același timp supusă devenirii și transformării. Structurile vii pot ființa doar dacă sunt supuse devenirii; ele pot exista doar dacă se transformă. Schimbarea și creșterea sunt calități inerente ale procesului vieții.

Concepția radicală asupra vieții ca proces, și nu ca substanță, elaborată de Heraclit și Hegel, se poate asemăna în lumea Orientală cu filosofia lui Buddha, în filosofia budistă nu este loc pentru nicio substanță durabilă, cu caracter de permanență, fie ea un lucru sau un eu. Nimic nu este real, cu excepția proceselor⁵. Gândirea științifică contemporană a atras după sine o renaștere a conceptelor filosofice care țin de „gândirea procesuală“, prin descoperirea și aplicarea acestora la științele naturale.

POSESIUNE ȘI CONSUM

Înainte de a analiza câteva exemple simple ale modurilor de existență bazate pe a avea și a fi, mai trebuie să menționăm încă o manifestare a lui a avea, și anume aceea de încorporare. A încorpora un lucru, de exemplu prin acțiunea de a mânca sau a bea, este o formă arhaică de a-1 poseda. La un moment dat în dezvoltarea sa, copilul mic tinde să bage în gură lucrurile pe care le dorește. Aceasta este modalitatea prin care copilul ia ceva în posesiune, atunci când dezvoltarea sa fizică nu îi permite să dispună de alte forme de a-și însuși obiectele. Găsim aceeași legătură între încorporare și posesie în multe forme de canibalism. De exemplu, atunci când mănânc o ființă umană, dobândesc puterile acelei persoane (astfel, canibalismul poate fi privit ca echivalentul magic al luării de sclavi); atunci când mănânc inima unui om curajos, îi dobândesc curajul; atunci când mănânc un animal-totem, dobândesc substanța divină pe care acesta o simbolizează.

Desigur, majoritatea obiectelor nu pot fi încorporate fizic (și în măsura în care am putea face acest lucru le vom pierde din nou prin procesul de evacuare). Dar mai există și încorporarea simbolică și

magică. Dacă eu cred că am încorporat imaginea unui zeu, a tatălui sau a unui animal, ea nici nu îmi poate fi luată și nici nu va fi eliminată. Înghit obiectul în mod simbolic și cred în prezența lui simbolică în interiorul meu. Aceasta este modalitatea prin care Freud a explicat Supraeul: suma totală a regulilor și interdicțiilor impuse de tată. O autoritate, o instituție, o idee, o imagine pot fi introiectate în același fel: le am ascunse pe veci în măruntaiele mele, ca să spunem așa. („Introiecția“ și „identificarea“ sunt adesea folosite ca sinonime, dar este greu de spus dacă ele se referă la același proces. În orice caz, „identificarea“ nu trebuie folosită în sens vag ca atunci când, de exemplu, ne referim mai degrabă la imitare sau subordonare.)

Există multe alte forme de încorporare ce nu sunt legate de nevoile psihologice și, prin urmare, ele nu sunt limitate. Atitudinea inerentă a consumerismului este aceea de a înghiți întreaga lume. Consumatorul este veșnicul sugar ce plânge după sticla cu lapte. Acest fapt

este evident în manifestările patologice, cum ar fi alcoolismul și dependența față de droguri, tulburări cărora li se acordă o importanță deosebită întrucât efectele lor interferează cu obligațiile sociale ale persoanei în cauză. Fumatul compulsiv nu este astfel cenzurat, cu toate că este tot o formă de dependență, deoarece nu interferează cu funcționarea socială a fumătorilor, ci doar probabil cu durata lor de viață.

Mai târziu în acest volum se va acorda o atenție suplimentară multiplelor forme de consumerism cotidian. Aș mai putea remarca aici că, în ceea ce privește timpul liber, automobilele, televizorul, călătoriile și sexul sunt principalele obiecte ale consumerismului actual. Am face bine totuși ca, atunci când le numim activități de petrecere a timpului liber, să avem în vedere faptul că ele sunt mai degrabă pasivități de petrecere a timpului liber.

Rezumând, am putea spune că a consuma reprezintă o formă de a avea, probabil forma cea mai importantă din perspectiva abundenței societății industriale actuale. Consumul are calități ambigue: alină neliniștea, întrucât ceea ce ai nu-ți poate fi luat; dar el te îndeamnă să consumi și mai mult, pentru că ceea ce ai consumat anterior nu-ți mai oferă satisfacție. Consumatorii moderni se pot identifica cu ajutorul formulei: Eu sunt = ceea ce am și ceea ce consum.

1

După Biblia ortodoxă, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune a B.O.R., 1994. (n. red.)

2

Goethe. 1974. Poezii. București: Univers (trad, de Maria Banuș), p. 13.

3

Amploarea substantivelor verbale este observabilă mai curând în limbile germanice (engleză, germană), mai puțin în cele latine. În limba română, putem exemplifica astfel: „a petrece” este înlocuit cu „am o petrecere” (n.red.).

4

Trebuie menționat aici, chiar și pe scurt, că există și o relație de ființare în raport cu corpul, care ne dă senzația că suntem vii, și care poate fi exprimată atunci când spunem: „Eu sunt corpul meu” și nu: „Eu îmi posed corpul”; toate practicile de conștientizare senzorială încearcă să atingă această experiență existențială a corpului.

5

Z. Fiser, unul din cei mai remarcabili, deși puțin cunoscuți, filosofi cehi, a legat conceptul budist de proces cu filosofia marxistă autentică. Din păcate, lucrarea a fost publicată doar în limba cehă și de aceea a fost inaccesibilă majorității cititorilor occidentali. (Eu o cunosc dintr-o traducere privată în limba engleză.)

A AVEA ȘI A FI

ÎN EXPERIENȚELE COTIDIENE

Deoarece societatea în care trăim urmărește profitul și dobândirea de posesiuni, rareori vedem vreo dovadă a modului de existență bazat pe a fi. Majoritatea oamenilor consideră că a avea este cel mai firesc mod de existență posibil, chiar singurul mod de viață acceptabil. Din această cauză este deosebit de dificil ca oamenii să înțeleagă natura modului de existență bazat pe a fi, precum și faptul că modelul bazat pe a avea este doar una dintre posibilele orientări. Cu toate acestea, cele două concepții sunt înrădăcinate în experiența umană. Niciuna dintre ele nu trebuie, sau nu poate fi, examinată într-o manieră abstractă, pur cerebrală; ambele se reflectă în viața noastră de zi cu zi și trebuie tratate în mod concret. Următoarele exemple simple privind felul în care abordările bazate pe a avea sau a fi se concretizează în viața cotidiană îi pot ajuta pe cititori să înțeleagă aceste moduri alternative de existență.

ÎNVĂȚAREA

Studentii aflați în modul de existență bazat pe a avea vor asculta o prelegere, vor auzi cuvintele și vor înțelege structura logică și semnificația acestora. În plus, ei își vor da toată silința să își noteze fiecare cuvânt în caiet, pentru ca, mai târziu, să-și poată memora notițele și astfel să treacă examenul. Dar conținutul nu devine parte din propriul lor sistem de gândire, pe care să-l lărgască și să-l îmbogățească. Mai degrabă, acești studenți transformă cuvintele pe care le aud în unități fixe de gândire sau în teorii complete, pe care le înmagazinează. Astfel, ei rămân străini de conținuturile prelegerilor, devenind doar posesorii unei colecții de afirmații făcute de altcineva (care fie că le-a creat el însuși, fie le-a preluat dintr-o altă sursă).

Studentii centrați pe a avea au doar un singur scop: să posede ceea ce „au învățat“, fie cu ajutorul memoriei, fie păstrându-și cu grijă notițele. Ei nu trebuie să producă sau să creeze nimic nou. De fapt, indivizii bazați pe a avea sunt foarte tulburați de gândurile sau ideile noi cu privire la un anumit subiect, deoarece noul pune sub semnul întrebării suma fixă de informații pe care o dețin. Într-adevăr, pentru cel care face din posesie principala formă de raportare la lume, ideile ce nu pot fi prinse din zbor cu ușurință (sau scrise pe hârtie) sunt înspăimântătoare, ca orice altceva ce crește și se transformă, și care astfel nu poate fi controlat.

Procesul de învățare are o cu totul altă calitate pentru acei studenți care interacționează cu lumea pe baza modelului lui a fi. În primul rând, ei nu se duc la cursuri, nici măcar la prima prelegere, ca niște tabulae rasae. Ei s-au gândit dinainte la problemele ce vor fi abordate în cadrul prelegerilor și au în minte anumite întrebări și probleme care sunt ale lor. Ei s-au preocupat de tema respectivă și ea îi interesează. În loc să fie receptacule pasive de cuvinte și idei, ei ascultă, aud, și, cel mai important, primesc și reacționează într-o manieră activă, productivă. Ceea ce aud le stimulează propriile procese de gândire. Noi întrebări, noi idei, noi perspective le răsar în minte. Ascultarea lor este un proces viu. Ei ascultă cu interes, aud ceea ce spune vorbitorul, și în mod spontan se trezesc la viață ca răspuns la ceea ce aud. Ei nu urmăresc doar să acumuleze o cunoaștere pe care să o ducă acasă și să o memoreze. Fiecare student a fost afectat și s-a transformat: după prelegere, fiecare este altfel decât înainte. Bineînțeles că acest mod de a învăța prevalează doar atunci când prelegerea oferă suficient material stimulantiv. La vorbărie goală nu se poate reacționa, de aceea, în astfel de circumstanțe, studenții centrați pe a fi consideră că e mai bine să nu asculte, ci să se concentreze pe gândurile proprii.

Aici ar trebui făcută, cel puțin în trecere, o referire la cuvântul „interese“, care în limbajul actual a devenit palid și uzat. Totuși, semnificația sa esențială este conținută în rădăcina sa: în limba latină, inter-esse înseamnă „a fi în [sau] între“. Acest interes activ a

fost exprimat în engleza medievală prin verbul „to list“ (adjectiv: listy; adverb: listily). În engleza modernă, „to list“ este folosit doar în sens spațial: „a ship lists“ (n.t. o navă se înclină); semnificația originală în sens psihic apare doar la forma negativă „listless“ (n.t. neatent, nepăsător, apatic). „To list“ însemna odinioară „a te strădui în mod activ pentru ceva“, „a fi cu adevărat interesat de ceva“. Rădăcina este aceeași cu a cuvântului „lust“ (n.t. dorință, poftă trupească), dar „to list“ nu se referă la pofta care-1 mână pe om, ci la intereseul liber și activ, la străduința pentru ceva. „To list“ este una din expresiile-cheie ale autorului anonim (de la jumătatea secolului al XIV-lea) al scrierii intitulate Norul Necunoașterii (ediție îngrijită de Evelyn Underhill). Faptul că limbajul a reținut cuvântul doar în sensul său negativ este un aspect caracteristic pentru schimbarea de mentalitate a societății umane între secolul al XIII-lea și secolul XX.

REMEMORAREA

Rememorarea se poate produce atât în modul de existență bazat pe a avea, cât și în cel bazat pe a fi. Ceea ce contează cel mai mult în privința diferenței dintre cele două forme de rememorare este tipul de conexiune care se realizează. În modul bazat pe a avea, conexiunea este exclusiv mecanică, precum atunci când legătura dintre un cuvânt și un altul care urmează se stabilește cu fermitate prin repetare. Dar conexiunile pot fi pur logice, așa cum este cea dintre contrarii, pot fi realizate între concepte convergente sau în raport cu timpul, spațiul și culoarea, ori pot fi specifice unui anumit sistem de gândire.

În modul bazat pe a fi, rememorarea înseamnă amintirea activă a cuvintelor, ideilor, peisajelor, tablourilor, muzicii; adică se pune problema conectării unei singure informații cu multe altele cu care aceasta se află în legătură. Conexiunile nu sunt nici mecanice, nici pur logice, ci sunt vii. Un concept este conectat cu un altul printr-o manieră productivă de gândire (sau simțire), care intră în acțiune atunci când cineva încearcă să își amintească un cuvânt. Un

exemplu simplu: Dacă asociez cuvântul „durere“ sau „aspirină“ cu expresia „durere de cap“, am de-a face cu o asociere logică, convențională. Dar dacă asociez cuvântul „stres“ sau „furie“ cu expresia „durere de cap“, pun în legătură informația dată cu posibilele ei consecințe, ce mi-au fost dezvăluite de analiza fenomenului. Acest din urmă tip de rememorare constituie în sine un act de gândire productivă. Cele mai izbitoare exemple de astfel de rememorări vii sunt „asociațiile libere“ descrise de Freud.

Persoanele care nu sunt preocupate să stocheze informații vor constata că pentru a funcționa bine memoria lor are nevoie de un interes puternic și imediat. De exemplu, se cunosc cazuri de indivizi care și-au putut aminti cuvinte dintr-o limbă străină de mult uitată atunci când a fost de importanță vitală pentru ei să facă acest lucru. Din experiență proprie, deși nu sunt înzestrat cu o memorie deosebită, pot afirma că mi-am putut aminti visul unei persoane pe care am analizat-o, chiar dacă acest lucru se întâmplase cu două săptămâni sau cu cinci ani înainte, atunci când am revăzut-o și m-am concentrat asupra întregii sale personalități. Totuși, cu doar cinci minute înainte, la rece ca să spunem așa, fusesem incapabil să-mi amintesc acel vis.

Rememorarea în modul bazat pe a fi implică trezirea la viață a ceva ce o persoană a văzut sau a auzit în prealabil. Putem experimenta această rememorare productivă dacă încercăm să ne reamintim chipul cuiva sau un peisaj pe care l-am văzut. În niciunul dintre cazuri nu ne vom putea aminti instantaneu; va trebui să recreăm subiectul, să-l însuflețim în mintea noastră. Acest tip de rememorare nu este întotdeauna facil; pentru a ne putea reaminti pe deplin chipul sau peisajul trebuie să-l fi privit cu suficientă concentrare. Când o astfel de rememorare este realizată, chipul ce revine în memorie este atât de viu, iar peisajul atât de clar, încât parcă s-ar afla realmente în fața ochilor noștri.

Persoanele aflate în modul lui a avea își pot aminti un chip sau un peisaj la fel cum majoritatea oamenilor privesc o fotografie.

Fotografia este doar un stimulent pentru ca memoria lor să identifice persoana sau peisajul, iar reacția obișnuită pe care o stârnește este: „Da, el e“ sau „Da, am fost acolo“. Pentru multi oameni, fotografia devine o amintire alienată.

Amintirea încredințată hârtiei este o altă formă de rememorare alienată. Notându-mi pe hârtie ceea ce vreau să-mi amintesc, sunt sigur că posed acea informație și de aceea nu încerc să mi-o întipăresc în minte. Sunt sigur de ceea ce posed, însă, dacă-mi pierd notițele, înseamnă că îmi pierd și amintirile legate de acea informație. Capacitatea mea de rememorare m-a părăsit, deoarece banca mea de amintiri a devenit o parte exterioară mie, luând forma unor informații scrise.

Luând în considerare multitudinea de date pe care omul societății actuale trebuie să și le amintească, stocarea informației sub formă de notițe sau cărți devine inevitabilă. Dar tendința de îndepărtare de procesul de rememorare este în continuă creștere și amenință să ia proporții considerabile. Fiecare poate observa în el însuși că obiceiul de a-și nota diferite lucruri îi diminuează capacitatea de a-și reaminti. Câteva exemple în acest sens ar putea fi de folos. Un exemplu din viața noastră de zi cu zi se petrece în magazine. Astăzi, vânzătorul va aduna rareori în minte prețul a două sau trei produse, deoarece va folosi imediat o mașină de calcul. Un alt exemplu este furnizat de clasele de elevi. Profesorii pot observa că elevii care-și notează cu grijă fiecare propoziție din lecția predată par a înțelege și a-și aminti mai puțin decât cei care au avut încredere în capacitatea lor de înțelegere, și care astfel își pot aminti cel puțin esențialul. De asemenea, muzicienii știu că cei care cântă foarte ușor după o partitură muzicală au dificultăți atunci când încearcă să-și amintească

melodia fără partitură⁷. (Toscanini, care se știe că avea o memorie excepțională, este un bun exemplu de muzician aflat în modul a fi.) Și un ultim exemplu, în Mexic am observat că oamenii analfabeți sau care scriu puțin au o memorie cu mult superioară

locuitorilor alfabetizați din țările industriale. Printre altele, aceasta sugerează că alfabetizarea nu este deloc binecuvântarea ce se dorește a fi, mai ales atunci când oamenii o folosesc doar pentru a citi texte ce le subminează capacitatea de a experimenta și de a-și imagina.

CONVERSAȚIA

Diferența dintre a avea și a fi poate fi ușor observată în două exemple de conversații. Să considerăm o conversație tipică ce survine într-o dezbatere dintre doi oameni, în care A are opinia X, iar B are opinia Y. Fiecare dintre ei se identifică cu opinia sa. Ceea ce contează pentru fiecare este să găsească argumente mai bune, adică mai rezonabile, pentru a-și apăra opinia. Niciunul nu se așteaptă să-și schimbe propria părere sau ca oponentul să și-o schimbe pe a lui. Fiecare se teme să-și schimbe părerea, tocmai pentru că ea este una dintre posesiunile sale, iar pierderea ei ar echivala cu o sărăcire. Situația este oarecum diferită într-o conversație ce nu se intenționează a fi o dezbatere. Cine nu a avut experiența întâlnirii cu o persoană distinsă prin poziția, renumele sau calitățile sale reale, sau cu o persoană de la care se dorește ceva: o slujbă bună, iubire sau admirație? În fiecare din aceste situații mulți oameni tind a fi cel puțin ușor neliniștiți și adesea ei se „pregătesc” pentru

⁷ Această informație mi-a fost furnizată de către dr. Moshe Budmor.

o astfel de întâlnire importantă. Se gândesc la subiecte care l-ar putea interesa pe celălalt; se gândesc dinainte cum ar putea începe conversația; unii chiar planifică întreaga conversație, din punctul lor de vedere. Alții se pot încuraja gândindu-se la ceea ce au: succesele trecute, personalitatea fermecătoare (sau intimidantă dacă acest rol este mai eficace), poziția socială, relațiile, înfățișarea sau ținuta. Într-un cuvânt, ei își cântăresc mental propria valoare și pe baza acestei

evaluări își prezintă marfa în conversația care va urma. Persoana care face acest lucru foarte bine va impresiona într-adevăr mulți oameni, deși impresia creată se datorează doar în parte performanței individului și în mai mare măsură simplității de gândire a majorității oamenilor. Însă dacă actorul nu este suficient de abil, spectacolul va fi rigid, improvizat, plictisitor și nu va stârni un mare interes.

În contrast cu aceștia există însă și oameni care nu pregătesc nimic dinainte și care nu se „ambalează” în niciun fel. În schimb, ei răspund în mod spontan și productiv; ei uită de ei înșiși, de cunoaștere și de poziția pe care o au. Orgoliul lor nu le stă în cale, și tocmai din acest motiv pot răspunde plenar celeilalte persoane și ideilor acesteia. Ei dau naștere unor idei noi, deoarece nu se cramponează de nimic și astfel pot produce și oferi. În timp ce persoanele centrate pe a avea se bazează pe ceea ce au, persoanele aflate în modul de existență bazat pe a fi se sprijină pe faptul că există, că sunt vii și că ceva nou se va naște doar dacă au curajul să lase lucrurile în voia lor și să răspundă creativ situației, în conversație, aceste persoane sunt vii pe de-a întregul, întrucât nu se lasă înăbușite de grija anxioasă pentru ceea ce au. Vitalitatea lor este contagioasă și adesea îl ajută pe interlocutor să-și depășească egocentrismul. Astfel, conversația încetează să fie un schimb de mărfuri (informații, cunoștințe, poziție socială) și devine un dialog în care nu mai contează cine are dreptate. Combatanții încep să danseze împreună și se despart nu cu triumf sau regret, ambele sentimente fiind sterile, ci cu bucurie. (Factorul esențial în terapia psihanalitică este această calitate însuflețitoare a terapeutului. Nicio interpretare psihanalitică nu va avea efect dacă atmosfera terapeutică este apăsătoare, lipsită de viață sau plictisitoare.)

LECTURA

Ceea ce este valabil pentru conversație este valabil în aceeași măsură și pentru lectură, care este — sau ar trebui să fie — o conversație între autor și cititor. Desigur, în lectură (ca și într-o

conversație personală) este important pe cine anume citesc (sau cu cine vorbesc). A citi un roman simplu și ieftin este o formă de reverie. Această visare nu îți permite un răspuns productiv; textul este înghițit ca un serial de televiziune sau ca atunci când ronțăi chipsuri privind la televizor. Dar un roman, să zicem de Balzac, poate fi citit cu o participare interioară, în mod productiv — adică în modul bazat pe a fi. Totuși, cel mai adesea el este citit în modul bazat pe a avea. Stârnită fiindu-le curiozitatea, cititorii vor să cunoască intriga: dacă eroul moare sau trăiește, dacă eroina este sedusă sau rezistă; ei vor să afle răspunsurile. Romanul este un fel de preludiu care îi incită; sfârșitul fericit sau nefericit le încununează experiența: atunci când află sfârșitul, au întreaga poveste, aproape la fel de reală de parcă și-au răscolit propriile amintiri. Dar nu și-au sporit cunoașterea; nu au înțeles persoana din roman și astfel nu și-au adâncit înțelegerea naturii umane și nici nu au învățat nimic despre ei înșiși.

Modurile de lectură sunt aceleași și în privința unei cărți ce tratează o problemă de istorie sau filosofie. Felul în care cineva citește o astfel de carte se formează — sau se deformează — prin educație. Școala urmărește să dea fiecărui elev o anumită cantitate de „avuție culturală“, iar la sfârșitul perioadei școlare ea atestă faptul că elevul și-a însușit-o cel puțin la limita inferioară. Elevii sunt învățări să citească o carte pentru a putea repeta gândurile principale ale autorului. Așa îi „cunosc“ elevii pe Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Leibniz, Heidegger,

Sartre. Deosebirea dintre nivelele diferite de educație, liceu și facultate, se află mai ales în cantitatea de avuție culturală care este dobândită și care corespunde în linii mari cu cantitatea de proprietate materială pe care studenții o vor putea deține mai târziu în viață. Așa-ziii studenți excelenți sunt aceia care pot repeta cel mai exact ceea ce a spus fiecare filosof. Ei sunt precum un ghid bine informat dintr-un muzeu. Ceea ce ei nu învață este ceea ce trece dincolo de această cunoaștere de tipul proprietății. Ei nu învață să-i pună la îndoială pe filosofi, să discute cu ei; nu învață să fie

conștienți de contradicțiile filosofilor, de faptul că aceștia nu discută anumite probleme sau că evită anumite chestiuni; nu învață să distingă între ceea ce era nou și problemele pe care autorii nu le-au tratat pentru că erau bine cunoscute la vremea respectivă; nu învață să asculte pentru a fi capabili să distingă dacă autorii vorbesc doar din minte sau și din inimă; nu învață să descopere dacă autorii sunt autentici sau falși; și multe alte lucruri.

Modul existențial de a lectura ne va conduce adesea la concluzia că și o carte mult lăudată poate fi total lipsită de valoare sau are o valoare limitată. Sau putem înțelege pe deplin o carte, uneori mai bine decât autorul, care poate a considerat că tot ce a scris e la fel de important.

EXERCITAREA AUTORITĂȚII

Un alt exemplu care ilustrează diferența dintre modurile de existență bazate pe a avea și a fi este exercițiul autorității. Aspectul fundamental este exprimat de diferența dintre a avea autoritate și a fi o autoritate. Aproape orice om își exercită autoritatea, cel puțin în anumite momente ale vieții sale. Cei care cresc copii trebuie, vrând-nevrând, să-și exercite autoritatea pentru a-i proteja pe aceștia de pericole și pentru a le da cel puțin câteva sfaturi despre cum să acționeze în diferite situații. Într-o societate patriarhală, și femeile sunt obiecte ale autorității pentru majoritatea bărbaților. Majoritatea membrilor unei societăți organizate birocratic și ierarhic, așa cum este societatea noastră, exercită autoritate, cu excepția celor care fac parte din păturile inferioare ale societății, care sunt doar obiecte ale autorității.

Înțelegerea noastră privind autoritatea din punctul de vedere al celor două moduri de existență depinde de recunoașterea faptului că „autoritate“ este un termen larg, cu două semnificații total diferite: autoritate „rațională“ sau „irațională“. Autoritatea rațională se bazează pe competență și ea ajută persoana care se bazează pe ea să crească. Autoritatea irațională se bazează pe putere și ea

permite exploatarea persoanei supuse ei. (Am analizat această distincție în cartea Frica de libertate.)

În cadrul societăților primitive, de vânători și culegători, autoritatea este exercitată de persoana care este în general recunoscută ca fiind cea mai competentă pentru o astfel de sarcină. Pe ce calități se bazează această competență depinde foarte mult de împrejurările specifice, deși e de așteptat ca ele să includă experiența, înțelepciunea, generozitatea, iscusința, „prezența” și curajul. În multe astfel de triburi nu există o autoritate permanentă, ci una care apare în funcție de situație, însă există diferite autorități pentru diferite situații: războaie, practici religioase, rezolvarea conflictelor. Atunci când calitățile pe care se sprijină autoritatea dispar sau slăbesc, autoritatea ia sfârșit. O formă foarte asemănătoare de autoritate poate fi observată în multe societăți primitive, în care competența este dată adesea nu de forța fizică, ci de calități cum ar fi experiența și „înțelepciunea”. Într-un experiment foarte ingenios cu maimuțe, J.M.R. Delgado (1967) a arătat că dacă animalul dominant își pierde chiar și temporar calitățile care îi confereau un ascendent, atunci autoritatea sa încetează.

Autoritatea bazată pe a fi este înrădăcinată nu numai în competența individului de a îndeplini anumite sarcini sociale, ci în egală măsură în esența personalității sale, care a ajuns la un înalt grad de maturizare și integrare. Asemenea persoane radiază autoritate, de aceea nu trebuie să dea ordine, să amenințe sau să mituiască. Dezvoltarea lor este foarte mare și ele se impun prin ceea ce sunt — și nu preponderent prin ceea ce fac sau spun. Astfel de autorități au fost marii maeștri spirituali, dar indivizi de genul acesta, însă cu un grad mai mic de perfecțiune, pot fi găsiți pe toate treptele de instruire și în cele mai diverse culturi. (Problema educației ține de această discuție. Dacă părinții ar fi ei înșiși mai evoluți și mai centrați în propria ființă, opoziția dintre educația autoritară și cea permisivă abia dacă s-ar mai observa. Având nevoie de această autoritate bazată pe „a fi”, copilul reacționează la ea cu o dorință vie;

pe de altă parte, copilul se revoltă împotriva presiunii, a neglijenței sau a „îndopării“ exercitate de persoane care prin comportamentul lor nu demonstrează că au făcut eforturile pe care le pretind de la copilul aflat în creștere.)

Odată cu apariția societăților bazate pe o ordine ierarhică mai amplă și mai complexă decât cea a grupurilor de vânători și culegători, autoritatea bazată pe competență cedează locul autorității bazate pe statutul social. Aceasta nu înseamnă în mod necesar că autoritatea existentă este incompetentă; nu înseamnă că a fi competent nu rămâne un element esențial al autorității. Fie că avem de-a face cu o autoritate monarhică — unde loteria genelor decide calitățile și competența — sau cu un delincvent lipsit de scrupule, care reușește să devină o autoritate prin crimă sau perfidie, sau, așa cum este adesea cazul în democrațiile moderne, cu autorități alese pe baza aspectului lor fotogenic sau al banilor pe care i-au cheltuit în campania electorală, în toate aceste cazuri este posibil să nu existe nicio legătură între competență și autoritate.

Dar există probleme serioase și în cazul autorității întemeiate pe competență: un lider poate că e competent într-un domeniu, dar este incompetent în altul — de exemplu, un ofițer poate fi competent în conducerea războaielor, dar incompetent, în vremuri de pace; sau un lider care este onest și curajos la începutul carierei sale își poate pierde aceste calități atunci când este sedus de putere; sau vârsta și problemele de sănătate pot duce la o oarecare deteriorare. În sfârșit, trebuie să avem în vedere faptul că este mult mai ușor pentru membrii unui trib mic să judece comportamentul unei autorități, decât pentru milioanele de oameni din sistemele noastre sociale, care-și cunosc candidații doar după imaginea artificială creată de specialiștii în relații publice.

Oricare ar fi motivele ce duc la pierderea calităților pe care se fundamentează competența, în marile societăți organizate ierarhic alienarea autorității este un fapt dovedit. Competența inițială, reală sau presupusă, este transferată uniformei sau titlului de autoritate.

Dacă autoritatea își are propria uniformă sau propriul său titlu, acest semn exterior de competență înlocuiește competența reală și calitățile acesteia. Regele — ca să folosim acest titlu-simbol pentru acest tip de autoritate — poate fi prost, plin de vicii, total incompetent pentru a fi o autoritate, și cu toate acestea are autoritate. Atâta timp cât deține titlul, se presupune că are competența și calitățile necesare. Chiar dacă împăratul este gol, toți cred că poartă niște haine foarte frumoase.

Faptul că oamenii iau uniforme și titlurile drept calități reale de competență nu este ceva ce se petrece de la sine. Cei care au aceste simboluri de autoritate și cei ce beneficiază de pe urma lor trebuie să amortească gândirea realistă a oamenilor, simțul lor critic, și să-i facă să creadă într-o ficțiune. Oricine se gândește la acest lucru își dă seama de mașinațiile propagandei, de metodele de distrugere a judecății critice, de felul în care mintea este adormită cu clișee, de modul în care oamenii sunt prostiți pentru că devin dependenți și își pierd capacitatea de a se încrede în ceea ce văd și în ceea ce gândesc. Aceștia nu mai văd realitatea din cauza ficțiunii în care au ajuns să creadă.

A POSEDA CUNOȘTINE ȘI A CUNOAȘTE

În sfera cunoașterii, diferența dintre a avea și a fi este exprimată de două formulări: „Eu posed cunoștințe“ și „Eu știu“. A poseda cunoaștere înseamnă a lua și a păstra cunoașterea disponibilă (informația); a ști este ceva funcțional, ce servește doar ca mijloc în procesul gândirii productive.

Înțelegerea noastră referitoare la calitatea cunoașterii în modul lui a fi poate fi sporită prin studierea afirmațiilor unor gânditori cum au fost Buddha, profeții evrei, Iisus, Meister Eckhart, Sigmund Freud și Karl Marx. În viziunea lor, cunoașterea începe cu conștientizarea faptului că simțurile noastre ne înșală, în sensul că realitatea fizică nu corespunde cu ceea ce este „într-adevăr real“, pentru că oamenii sunt pe jumătate adormiți și continuă să viseze fără să-și dea seama

că ceea ce ei cred că este adevărat și foarte evident reprezintă de fapt o iluzie indusă prin forța de sugestie a societății în care trăiesc. Prin urmare, cunoașterea începe cu destrămarea iluziilor, cu deziluzionarea (Ent-täuschung). Cunoașterea înseamnă să străpungi ceea ce este la suprafață pentru a ajunge la rădăcini, adică la cauze; cunoașterea înseamnă să „vezi“ realitatea goală-goluță. Cunoașterea nu înseamnă să fii în posesia adevărului; ea înseamnă să treci de ceea ce este la suprafață și să te străduiești în mod critic și activ să te apropii din ce în ce mai mult de adevăr.

Această putere creativă de pătrundere este exprimată de cuvântul ebraicyada, care înseamnă a cunoaște, dar și a iubi, în sensul penetrării sexuale. Buddha, Cel Treaz, le spune oamenilor să se trezească și să se elibereze de iluzia că pofta de bunuri duce la fericire. Profeții evrei îi învață pe oameni să se trezească și să cunoască faptul că idolii nu reprezintă nimic altceva decât obiecte create de mâinile lor, deci iluzii. Iisus spune: „Adevărul vă va face liberi!“ Meister Eckhart a exprimat acest concept al cunoașterii de multe ori; de exemplu, când vorbește de Dumnezeu, el spune: „Cunoașterea, în schimb, nu adaugă niciun gând. Ea separă mai departe, se desprinde, aleargă înainte atingându-1 pe Dumnezeu descoperit și-l cuprinde doar pe El în ființa lui“ (Cetățuia din suflet, p. 131). („Descoperit“ sau „dezgolit“ sunt expresiile favorite ale lui Meister Eckhart și ale autorului anonim al cărții Norul Necunoașterii.) În opinia lui Marx, omul trebuie să distrugă iluziile pentru a crea condițiile ce vor face ca acestea să nu mai fie necesare. Conceptul lui Freud despre autocunoaștere se bazează pe ideea distrugerii iluziilor („raționalizărilor“) cu scopul de a deveni conștienți de realitatea inconștientă. (Freud, ultimul gânditor iluminist, poate fi considerat un gânditor revoluționar numai în termenii filosofiei iluministe din secolul al XVIII-lea, nu și în termenii secolului XX.)

Toți acești gânditori au fost preocupați de mântuirea omului; ei au exprimat critici la adresa modelelor de gândire social acceptate.

Pentru ei, scopul cunoașterii nu este siguranța cu privire la un „adevăr absolut“, ceva cu care să te simți protejat, ci procesul de emancipare a rațiunii umane. Ignoranța, pentru cel care cunoaște, este la fel de bună ca și cunoașterea, întrucât ambele sunt părți ale procesului de cunoaștere, deși o astfel de ignoranță este diferită de a celui care nu gândește. Cunoașterea optimă în modul bazat pe a fi înseamnă o cunoaștere mai profundă. În modul a avea înseamnă a poseda mai multă cunoaștere.

Sistemul nostru educațional încearcă în general să-i învețe pe elevi să-și însușească cunoașterea ca pe o posesiune, proporțională în linii mari cu averea sau prestigiul social pe care le pot avea mai târziu în viață. Minimumul pe care aceștia îl primesc este cantitatea de care vor avea nevoie pentru a funcționa adecvat la locul lor de muncă. În plus, li se dă și un „pachet de cunoștințe de lux“, pentru a le spori sentimentul valorii personale; mărimea acestui pachet corespunde prestigiului social pe care persoana se presupune că îl va avea. Școlile sunt fabricile în care se produc aceste pachete de cunoaștere — deși de obicei ele pretind că urmăresc să îl aducă pe elev în contact cu cele mai mari realizări ale minții umane. Multe facultăți sunt foarte abile în hrănirea acestor iluzii. Ele oferă un amalgam de cunoștințe, de la gândirea și arta indiană la existențialism și suprarealism, din care elevii ciugulesc câte ceva; dar în numele spontaneității și libertății aceștia nu sunt îndemnați să se concentreze pe o anumită problemă sau să termine de citit o carte. (Critica radicală făcută de Ivan Illich sistemului școlar aduce în atenție multe dintre deficiențele acestuia.)

CREDINȚA

În sens religios, politic sau personal conceptul de credință poate avea două înțelesuri total diferite, în funcție de modul de existență în care-1 folosim.

În modul bazat pe a avea, credința se referă la faptul că avem un răspuns pentru care nu avem nicio dovadă rațională. Acest răspuns

constă din formulări create de alții, pe care le acceptăm deoarece ne supunem lor — de obicei unei birocrații. El transmite un element de siguranță, ca urmare a puterii reale (sau imaginare) a sistemului birocratic. El este biletul de intrare pentru a ne alătura unui grup de oameni. El ne eliberează de sarcina dificilă de a gândi pentru noi înșine și de a lua decizii. Astfel devenim unul dintre beati possidentes, fericiții deținători ai dreptei credințe. În modul bazat pe a avea, credința dă siguranță; ea pretinde să ofere cunoașterea ultimă, de nezdruncinat, care pare credibilă, deoarece și puterea celor care promulgă și protejează credința par de nezdruncinat. Într-adevăr, cine nu ar alege siguranța, dacă tot ceea ce ți se cere este să-ți abandonezi independența?

Dumnezeu, care la origini este un simbol al celor mai înalte valori pe care le putem experimenta în interiorul nostru, devine în modul bazat pe a avea un idol. În concepția profetilor, un idol este un obiect pe care noi înșine îl confecționăm și în care ne proiectăm puterile, slăbindu-ne astfel ființa. Apoi ne supunem creației noastre și prin această supunere suntem în contact cu noi înșine, dar într-o formă alienată. Cu toate că am un idol, pentru că el reprezintă un obiect, supunându-mă acestuia, și el mă posedă pe mine. Odată ce Dumnezeu a devenit un idol, calitățile Sale au tot atât de puțin de-a face cu experiența mea personală ca și doctrinele politice alienate. Idolul poate fi venerat ca Dumnezeul Milei, dar totuși orice cruzime poate fi comisă în numele său, așa după cum credința alienată în solidaritatea umană poate să tolereze comiterea celor mai inumane acte. În modul a avea, credința este o cârjă pentru cei ce vor să fie siguri, pentru cei ce vor un răspuns în privința vieții fără a îndrăzni să-l caute ei înșiși.

În modul de existență bazat pe a fi, credința este un fenomen total diferit. Am putea oare trăi fără credință? Ar fi posibil ca sugarul să nu aibă încredere în sânul mamei? Ar fi posibil să nu avem încredere în alte ființe, în cei pe care-i iubim și în noi înșine? Am putea trăi fără credința în validitatea normelor vieții noastre? Într-adevăr, fără

credință devenim sterili, lipsiți de speranță, înspăimântați până în străfundurile ființei noastre.

Când suntem centrați în a fi, credința nu reprezintă în primul rând o încredere în faptul că anumite idei sunt adevărate (deși nu este exclus acest lucru), ci o orientare interioară, o atitudine. Ar fi mai bine să spunem că cineva există întru credință, și nu că are credință. (Distincția teologică dintre credința care „e crezută” [fides quae creditur] și credința „prin care credem” [fides qua creditur] reflectă distincția similară dintre conținutul credinței și actul credinței.) Cineva poate să creadă în sine și în alții, persoana religioasă poate să creadă în

Dumnezeu. Dumnezeul din Vechiul Testament este, înainte de toate, o negație a idolilor, a dumnezeilor pe care cineva îi poate avea. Deși conceput prin analogie cu un rege oriental, conceptul de Dumnezeu trece dincolo de sine însuși încă de la început. Dumnezeu nu trebuie să poarte un nume; nicio imagine nu trebuie făcută după chipul Lui.

Mai târziu, odată cu dezvoltarea iudaismului și creștinismului, se încearcă renunțarea completă la idolatrizarea lui Dumnezeu, sau mai degrabă se acționează pentru prevenirea pericolului de idolatrizare prin postularea faptului că nici măcar calitățile Sale nu pot fi enunțate. Sau, în mod mai radical, în misticismul creștin — de la Dionisie Aeropagitul până la necunoscutul autor al Norului Necunoașterii și Meister Eckhart — conceptul de Dumnezeu tinde să fie acela de Unul, „Dumnezeirea” („Nimicul”), alăturându-se astfel ideilor exprimate în Vede sau în gândirea neoplatonică. Această credință în Dumnezeu este confirmată de experiența lăuntrică a calităților divine; ea este un proces continuu, activ, de creare de sine sau, cum a spus Meister Eckhart, experiența eternă a nașterii lui Christos în noi înșine.

Credința mea în mine însumi, în altcineva, în omenire, în capacitatea noastră de a deveni pe deplin umani implică și siguranță

(certitudine), dar o siguranță bazată pe propria mea experiență, și nu pe supunerea mea în fața unei autorități care dictează o anumită credință. Este o siguranță a unui adevăr ce nu poate fi demonstrat prin dovezi raționale convingătoare, dar un adevăr de care sunt sigur, bazat pe dovezile experienței mele subiective. (Cuvântul ebraic pentru credință este emunah, „certitudine“; amen înseamnă „cu certitudine“.)

Chiar dacă sunt sigur de integritatea unui om, nu o voi putea demonstra niciodată; strict vorbind, dacă integritatea sa rămâne nepătată până în clipa morții sale, nici măcar acest fapt nu exclude punctul de vedere pozitivist potrivit căruia el ar fi putut-o întina dacă ar mai fi trăit. Siguranța mea se sprijină pe cunoașterea profundă a celuilalt și pe propria mea experiență de iubire și integritate. Acest tip de cunoaștere este posibil doar în măsura în care mă pot descotorosi de propriul orgoliu (propriul „eu“) și-l pot privi pe celălalt așa cum este el, pot recunoaște structura de forțe din interiorul său, îl pot vedea în individualitatea sa și în același timp în umanitatea sa universală. Atunci știu ce poate face, ce nu poate face și ce nu va face. Desigur, prin aceasta nu vreau să sugerez că aș putea prezice comportamentul său în viitor, ci doar liniile generale de comportament ce sunt înrădăcinate în trăsăturile sale fundamentale de caracter, cum sunt integritatea, responsabilitatea etc. (vezi capitolul „Credința ca trăsătură de caracter“ din lucrarea Omul pentru el însuși).

Această credință se bazează pe fapte; așadar, este rațională. Dar faptele nu pot fi recunoscute sau „probate“ prin metodele psihologiei convenționale, pozitivistă; eu, persoana vie, sunt singurul instrument ce le poate „înregistra“.

IUBIREA

Iubirea are și ea două semnificații, în funcție de modul de existență dinspre care vorbim. Putem avea iubire pentru cineva? Dacă am putea, iubirea ar trebui să fie un lucru, o substanță pe care o poți

avea, deține, posedă. Adevărul este că nu există niciun lucru numit „iubire“. „Iubirea“ este o abstracție, poate o zeiță sau o ființă exotică, deși nimeni nu a văzut-o. În realitate există doar

actul iubirii. A iubi este o activitate rodnică. Ea implică să îți la cineva sau ceva, să cunoști, să răspunzi, să afirmi, să te bucuri, fie că e vorba despre o persoană, un copac, un tablou, o idee. Ea înseamnă să aduci la viață, să sporești vitalitatea acelei persoane sau acelui lucru. Este un proces ce crește și se reînnoiește pe sine.

Când iubirea este experimentată în modul bazat pe a avea, ea implică limitarea, întemnițarea sau controlarea obiectului pe care cineva îl „iubește“. Este un proces ce strangulează, sufocă și ucide, care nu poate da viață. Ceea ce oamenii numesc iubire este mai degrabă o folosire greșită a cuvântului, care ascunde realitatea faptului că nu iubesc. Felul în care mulți părinți își iubesc copiii rămâne încă o problemă deschisă. Lloyd de Mause a arătat că în ultimele două milenii de istorie occidentală au fost semnalate numeroase abuzuri împotriva copiilor, tortură fizică și psihică, neglijență, posesivitate exagerată și sadism, atât de șocante încât ar trebui să credem că părinții iubitori constituie mai degrabă o excepție decât o regulă.

Același lucru poate fi spus și despre căsătorii. Indiferent dacă o căsătorie se bazează pe dragoste sau pe conveniențe sociale și tradiții, așa cum era cazul căsătoriilor tradiționale din trecut, cuplurile care într-adevăr se iubesc par a fi o excepție. Ceea ce se constituie din conveniență socială, tradiție, interes economic reciproc, interes comun față de copii, dependență reciprocă sau ură ori teamă reciprocă este experimentat în mod conștient ca „iubire“ — până în momentul în care partenerii recunosc că nu se iubesc unul pe altul și că de fapt nu s-au iubit niciodată. Astăzi poate fi remarcat un oarecare progres în acest sens: oamenii au devenit mai realiști și mai cumpătați; mulți nu mai cred că a te simți atras din punct de vedere sexual de cineva înseamnă a iubi acea persoană, sau că o relație prietenoasă, dar distantă, constituie o manifestare de iubire.

Această nouă perspectivă a dus la o mai mare onestitate — dar și la schimbarea mai frecventă a partenerilor. Cu toate acestea, ea nu a dus în mod necesar la o mai mare frecvență a relațiilor de iubire, așa că noii parteneri se iubesc la fel de puțin ca și cei vechi.

Schimbarea de la „a cădea pradă iubirii“ (to fall in love) la iluzia de „a avea“ iubire poate fi adesea observată în detaliile concrete din istoria cuplurilor care „au căzut pradă iubirii“. (În *Arta de a iubi* am arătat că verbul „a cădea“ [n.t. to fall] din expresia „a cădea pradă iubirii“ constituie o contradicție în el însuși. Atâta vreme cât iubirea este o activitate productivă, nu poți decât să dăruiești iubire sau să trăiești din iubire; nu poți „cădea“ pradă iubirii, deoarece căderea denotă pasivitate.)

Atunci când persoanele își fac curte, niciuna nu este sigură de cealaltă, dar fiecare încearcă să facă o cucerire. Ambele sunt pline de viață, atractive, interesante, chiar frumoase, întrucât vitalitatea înfrumusețează întotdeauna chipul. Niciuna însă nu o posedă încă pe cealaltă; de aceea, energia fiecăreia se dirijează spre a fi, adică spre a da și spre a încuraja. Odată ce survine căsătoria, situația se schimbă adesea în mod fundamental. Contractul de căsătorie îi dă fiecărui partener posesia exclusivă asupra corpului, sentimentelor și atenției celuilalt. Nu mai trebuie făcută nicio cucerire, deoarece iubirea a devenit un obiect al posesiei, o proprietate. Cei doi încetează să mai facă efortul de a fi iubitori și de a produce iubire, de aceea încep să se plictisească, iar frumusețea lor dispare. Sunt dezamăgiți și nedumeriți. Oare nu mai sunt aceleași persoane? Au făcut o greșală la început? Și astfel, fiecare caută de obicei cauza schimbării în persoana celuilalt și se simte înșelat. Ceea ce nu pot vedea însă este faptul că nu mai sunt aceleași persoane care erau atunci când s-au îndrăgostit; că eroarea că cineva poate avea dragoste i-a făcut să înceteze să se iubească. Acum, în loc să se iubească reciproc, fac aranjamente pentru a poseda împreună ceea ce au: bani, poziție socială, o casă, copii. Astfel, în unele cazuri, căsătoria din iubire se transformă într-o proprietate bazată pe

prietenie, o corporație în cadrul căreia cele două euri devin unul singur: „familia“.

Când un cuplu nu-și poate reînnoi sentimentele anterioare de iubire, cele două persoane pot avea iluzia că un alt partener le va putea satisface năzuințele. Fiecare simte că tot ceea ce-și dorește este iubirea. Dar iubirea nu este o expresie a ființei lor; este o zeiță căreia vor să i se supună. Astfel, eșuează în dragoste, deoarece „dragostea este copilul libertății“ (așa cum spune un vechi cântec francezesc), iar cel ce o venerază pe zeița dragostei va deveni în cele din urmă atât de pasiv încât se va plictisi și va pierde tot ce i-a rămas din atractivitatea sa de odinioară.

Această descriere nu dorește să insinueze că mariajul nu este cea mai bună soluție pentru doi oameni care se iubesc unul pe altul. Dificultatea nu rezidă în căsătorie, ci în posesivitate, în structura existențială a ambilor parteneri și, în ultimă instanță, în structura societății. Susținătorii formelor moderne de conviețuire bazate pe căsătoriile de grup, pe schimbarea partenerilor, pe sexul în grup etc., încearcă, după cum văd, doar să evite problema dificultății de a iubi; ei încearcă să vindece plictiseala folosind stimuli suplimentari și mai mulți „iubiți“, în loc să promoveze iubirea pentru o singură persoană. (A se vedea distincția dintre stimulii „activatori“ și „pasivizanți“ din capitolul 10 al cărții Anatomia distructivității umane.)

A AVEA ȘI A FI ÎN VECHIUL ȘI NOUL TESTAMENT ȘI ÎN SCRIERILE LUI MEISTER ECKHART

VECHIUL TESTAMENT

Una din temele principale ale Vechiului Testament este: lăsați ceea ce aveți; eliberați-vă de lanțuri; fiți voi înșivă'. Istoria triburilor evreiești începe cu porunca dată primului erou evreu, Avraam, de a renunța la țara sa și la neamul său: „leși din pământul tău, și din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-1 voi arăta Eu“ (Facerea 12:1)¹. Avraam trebuie să lase în urmă tot ceea ce are — țara și familia — și să se ducă în necunoscut. Totuși, descendenții săi se vor stabili într-un ținut nou, unde va lua naștere un nou popor. Acest proces va duce la o sclavie și mai severă. Tocmai pentru faptul că se îmbogățesc și ajung puternici în Egipt vor ajunge sclavi; ei pierd viziunea Dumnezeului unic, a Dumnezeului strămoșilor lor, și încep să venereze idoli, zeii celor bogați, care vor deveni mai apoi stăpânii lor.

Al doilea erou este Moise. El este însărcinat de Dumnezeu să elibereze poporul său, să-l scoată din țara care i-a devenit patrie (chiar dacă în cele din urmă o patrie pentru sclavi) și să-l ducă în deșert pentru a-l „face sărbătoare“. Fără tragere de inimă și cu o neagră presimțire, evreii și-au urmat liderul, pe Moise, în deșert.

În această eliberare, deșertul este simbolul-cheie. Deșertul nu este o patrie: el nu are cetăți; nu are bogății; este un loc pentru nomazii care posedă doar strictul necesar pentru nevoile proprii, iar aceste nevoi sunt reprezentate de cele necesare traiului, nu de posesiuni. Istoriceste vorbind, tradițiile nomade sunt întretesute în relațiile leșirii, și poate tocmai aceste tradiții au determinat tendința de respingere a oricărei proprietăți nefuncționale și alegerea vieții în deșert ca un stadiu de pregătire pentru viața în libertate. Dar acești

factori istorici doar accentuează semnificația deșertului ca simbol al descătușării, al vieții lipsite de posesii. Unele dintre simbolurile importante ale sărbătorilor evreiești își au originea în legătura cu deșertul. Pâinea nedospită este pâinea celor ce sunt gata de drum; este pâinea celor rătăcitori. Suka („tabernacolul“) este casa călătorilor: echivalentul cortului, ușor de instalat și ușor de strâns. Așa cum se spune în Talmud, este „locuința vremelnică“, și nu „locuința stabilă“ pe care omul o are în posesie.

Evreii tânjesc după viața tihnită din Egipt; după casa stabilă, după hrana săracăcioasă, dar sigură; după idolii vizibili. Ei se tem de nesiguranța traiului fără posesiuni din deșert. Ei spun: „Mai bine muream bătută de Domnul în pământul Egiptului, când ședeam împrejurul căldărilor de carne și mâneam pâine de ne săturam! Dar voi ne-ați adus în pustia aceasta, ca toată obștea aceasta să moară de foame“ (Ieșirea, 16:3). Dumnezeu, ca în întreaga poveste a eliberării, răspunde la fragilitatea morală a oamenilor. El promite să îi hrănească: dimineața, cu „pâine“, seara, cu prepeliță. Dar adaugă două porunci importante: fiecare să adune după necesități. „Și așa au făcut fiii lui Israel. Au adunat unii mai mult, alții mai puțin. Dar măsurând cu omerul, nici celui ce adunase mult n-a prisosit, nici celui ce adunase puțin n-a lipsit; ci fiecare, cât era de ajuns la cei ce erau cu sine, atât a adunat“ (Ieșirea, 16:17-18).

Pentru prima dată, se formulează aici un principiu pe care Marx l-a făcut celebru: fiecăruia după necesități. Dreptul la hrană a fost stabilit fără rezerve. Dumnezeu este aici mama care-și hrănește copiii, iar aceștia nu trebuie să facă nimic pentru a-și dobândi dreptul de a fi hrăniți. A doua poruncă este aceea împotriva avariției, lăcomiei și posesivității. Poporului lui Israel i s-a poruncit să nu lase nimic până a doua zi dimineață. „Dar ei n-au ascultat pe Moise, și unii au lăsat din aceasta pe a doua zi; dar a făcut viermi și s-a stricat. Și s-a mâniat pe ei Moise. Fiecare aduna mană dimineața cât îi trebuia pentru mâncat în ziua aceea, căci, dacă se înfierbântă soarele, ceea ce rămânea se topea“ (Ieșirea, 16:20-21).

În legătură cu strângerea hranei este introdus și conceptul de respectare a Sabatului. Moise le spune evreilor ca în zilele de vineri să adune de două ori mai mult ca de obicei: „Șase zile să adunați, iar ziua a șaptea este zi de odihnă (sabbath) și nu veți afla din ea în această zi“ (Ieșirea 16:26).

Sabatul este conceptul biblic cel mai important; la fel de important va fi și mai târziu în iudaism. Este singura cerință strict religioasă dintre Cele Zece Porunci: asupra respectării ei insistă și profeții ce condamnă ritualurile; a fost porunca respectată cu cea mai mare strictețe pe durata celor 2 000 de ani de viață în Diaspora, deși uneori respectarea ei a fost extrem de dificilă. Cu greu ne putem îndoii că Sabatul a fost fântâna vieții pentru evreii care, împrăștiați, neputincioși și adesea disprețuiți și persecutați, și-au reînnoit mândria și demnitatea sărbătorind Sabatul, așa cum o fac regii. Este oare Sabatul doar o zi de odihnă în sensul pământesc de a-i elibera pe oameni, cel puțin pentru o zi, de povara muncii lor? Cu siguranță că este și asta, ceea ce îi dă dreptul de a fi considerată una din marile inovații ale evoluției umane. Totuși, dacă asta ar fi tot, Sabatul cu greu ar fi putut juca rolul important pe care tocmai l-am descris.

Pentru a înțelege acest rol trebuie să pătrundem în miezul instituției Sabatului. Aici nu este vorba de odihnă perse, în sensul de a nu face niciun efort fizic sau mental. Este vorba de odihnă în sensul restabilirii completei armonii între ființele umane, precum și între acestea și natură. Nimic nu trebuie distrus și nimic nu trebuie construit: Sabatul este un armistițiu în bătălia omului cu lumea întregă. Nici schimbările sociale nu se pot petrece. Chiar și smulgerea unui fir de iarbă este considerată o tulburare a acestei armonii, ca și aprinderea unui chibrit. Din acest motiv este interzis să cari vreun obiect pe stradă (chiar dacă nu este mai greu decât o batistă), deși în grădina ta ai voie să cari greutate mari. Ideea este aceea că nu efortul de a căra obiectul este interzis, ci transferul oricărui obiect din bucată cuiva de teren în a altuia, deoarece un astfel de transfer constituia pe vremuri un transfer de proprietate. În

timpul Sabatului, omul trăiește de parcă nu ar avea nimic, nu urmărește niciun scop decât pe acela de a fi, adică își exercită puterile fundamentale: se roagă, studiază, se hrănește, bea, cântă, face dragoste.

Sabatul este o zi a bucuriei, deoarece omul devine pe deplin el însuși. Acesta este motivul pentru care Talmudul numește Sabatul anticiparea Timpului Mesianic, iar Timpul Mesianic îl numește Sabatul fără sfârșit: ziua în care posesiunile și banii, dar și jelirea și tristețea devin tabu; o zi în care timpul este învins, iar ființa pură guvernează. Duminica modernă este o zi de distracție, consum și îndepărtare de propria ființă.

Ne putem întreba dacă nu a venit vremea să restabilim Sabatul ca zi universală a păcii și armoniei, ca zi umană ce prefigurează un viitor uman.

Viziunea Timpului Mesianic este o altă contribuție specifică pe care evreii au adus-o la cultura universală, una identică în esență cu ziua Sabatului. Această viziune, ca de altfel și Sabatul, a fost speranța ce i-a susținut pe evrei, la care ei nu au renunțat niciodată, chiar dacă au fost amarnic dezamăgiți de venirea unor falși mesia, începând cu Bar Kokhba din secolul al II-lea și terminând cu cei din zilele noastre. Ca și Sabatul, această viziune s-a născut într-o perioadă istorică în care posesiunile par a-și fi pierdut semnificația, teama și războiul vor fi fost îndepărtate, iar exprimarea potențelor fundamentale va fi devenit scopul vieții².

Istoria leșirii conduce la un sfârșit tragic. Evreii nu pot suporta să trăiască fără să aibă. Deși pot trăi fără o locuință stabilă și fără hrană, cu excepția celei pe care le-o dă zilnic Dumnezeu, ei nu pot trăi fără un „conducător“ vizibil, prezent.

Astfel, când Moise pleacă pe munte, evreii disperați îi cer lui Aaron să le confecționeze o manifestare vizibilă a ceva ce poate fi adorat: Vițelul de Aur. Aici, s-ar putea spune că plătesc pentru eroarea lui

Dumnezeu de a nu le permite să ia cu ei aur și bijuterii atunci când au plecat din Egipt. Dar cu aurul pe care l-au luat în interiorul lor nu e de mirare că râvneau la bogăție; iar în clipa disperării, structura posesivă a existenței lor s-a reafirmat. Aaron le face un vițel din aur, iar oamenii spun: „Iată, dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului“ (Ieșirea, 32:4).

O întreagă generație murise și nici măcar Moise nu primise permisiunea de a intra într-un ținut nou.

Dar reprezentanții noii generații erau tot atât de puțin capabili să se elibereze de lanțuri și să trăiască liberi, pe cât fuseseră și părinții lor. Au cucerit noi teritorii, și-au exterminat dușmanii, s-au stabilit pe pământul lor și și-au venerat idoli. Și-au transformat viața democratică tribală într-un despotism oriental — mic, într-adevăr, dar nu mai puțin dornic de a imita marile puteri ale vremii. Revoluția eșuase; singura realizare, dacă se poate vorbi de așa ceva, era aceea că acum evreii erau stăpâni, și nu sclavi. Astăzi, poate nici nu ne-am fi amintit de ei, decât în forma unei note de subsol dintr-o carte de istorie a Orientului Apropiat, dacă noul mesaj nu și-ar fi găsit expresia prin gânditorii și vizionarii revoluționari, care nu au fost viciați, așa cum a fost Moise, de povara conducerii, și mai ales de necesitatea de a utiliza metode dictatoriale (de exemplu, distrugerea deplină a rebelilor conduși de Core).

Acești gânditori revoluționari, profeții evrei, au reînnoit viziunea libertății umane — a descătușării de obiecte — și protestul legat de supunerea față de idoli — ce nu sunt decât creații ale omului. Ei au fost intransigenți și au prezis că oamenii vor fi expulzați și din acel ținut dacă vor deveni fixați în mod incestuos în acesta și dacă nu vor fi capabili să trăiască acolo în mod liber — adică dacă nu-1 vor putea iubi fără să se confunde cu el. Pentru profeți, izgonirea din acele ținuturi reprezenta o tragedie, dar ea era singura modalitate

de eliberare finală; noul deșert urma să dureze nu doar pentru o singură generație, ci pentru mai multe. Chiar și când predicau noul

deșert, profeții întăreau credința evreilor, și în cele din urmă a întregii rase umane, în viziunea mesianică ce promitea pacea și abundența fără expulzarea sau exterminarea vechilor locuitori ai ținutului.

Adevărații urmași ai profetilor evrei au fost marii învățați, rabinii, și mai cu seamă fondatorul Diasporei: Rabinul Yohanan ben Zakkai. Când conducătorii războiului împotriva romanilor (anul 70 d.Hr.) au decis că era mai bine pentru toți să moară decât să fie învinși și să-și piardă țara, Rabi Zakkai „a trădat“. El a părăsit pe furiș Ierusalimul, s-a predat generalului roman și a cerut permisiunea să fondeze o academie evreiască. Acesta a fost începutul unei bogate tradiții evreiești și, în același timp, al pierderii a tot ceea ce avuseseră anterior: statul, templul, birocrăția bisericească și militară, animalele de sacrificiu și ritualurile. Au pierdut totul și nu le-a mai rămas nimic, cu excepția idealului de a fi: a ști, a învăța și a spera în venirea lui Mesia.

NOULTESTAMENT

Noul Testament continuă protestul Vechiului Testament față de structura existenței bazate pe faptul de a avea. Protestul său este chiar mai radical decât cele anterioare. Vechiul Testament nu era produsul unei clase sărace și asuprite, ci el era opera posesorilor nomazi de oi și a țăranilor independenți. Un mileniu mai târziu, fariseii, învățații care au creat Talmudul, reprezentau clasa de mijloc a societății, alcătuită din oameni diferiți, de la cei mai săraci până la cei foarte bine înstăriți. Ambele grupuri erau îmbibate cu spiritul dreptății sociale, al protecției celor săraci și al necesității sprijinirii celor neputincioși, așa cum erau văduvele și minoritățile naționale (gerim). Dar pe ansamblu, ei nu condamnav bogăția ca fiind rea sau incompatibilă cu principiul lui „a fi“ (vezi cartea lui Louis Finkelstein The Pharisees).

Primii creștini însă erau un grup de oameni săraci și disprețuiți de societate, ce făceau parte din rândul proscrisilor și al celor asupriți,

care, ca și unii din profeții Vechiului Testament, îi criticau pe cei bogați și puternici și denunțau fără niciun compromis bogăția și puterea, fie ea religioasă sau laică, considerându-le a fi răul suprem (vezi cartea mea *The Dogma of Christ*). Într-adevăr, așa cum a spus Max Weber, Predica de pe Munte a fost discursul unei mari rebeliuni a sclavilor. Starea de spirit a primilor creștini era una de deplină solidaritate umană, exprimată câteodată de ideea împărțirii spontane a bunurilor materiale între toți membrii comunității (A.F. Utz analizează proprietatea comună a primilor creștini și dă exemple mai vechi din Grecia, despre care se pare că Luca știa).

Acest spirit revoluționar al creștinismului timpuriu apare cu o mare claritate în părțile cele mai vechi ale Evangheliilor, așa cum erau ele cunoscute comunităților ce nu se separaseră încă de iudaism. (Aceste părți mai vechi, ce pot fi reconstituite de către specialiștii în istoria Noului Testament după sursa comună a lui Matei și Luca, sunt numite „Q” [Q de la cuvântul german *Quelle*, însemnând „sursă“]. Lucrarea fundamentală în domeniu este cea a lui Siegfried Schultz, care în ceea ce privește „sursa” face diferența între o tradiție mai veche și una mai nouă ale acestor Q³.)

În toate aceste versete, postulatul central este acela că oamenii trebuie să se elibereze de lăcomie și de dorința de a poseda; trebuie să se detașeze complet de structurile bazate pe a avea și în schimb trebuie să-și însușească toate normele etice pozitive care sunt înrădăcinate în etica lui „a fi”, a împărtăși și a fi solidar. Această poziție etică fundamentală se aplică atât relațiilor cu alții, cât și relațiilor cu lucrurile. Renunțarea radicală la drepturile proprii (Matei, 5:39-42; Luca, 6:29.), ca și porunca de a-ți iubi dușmanii (Matei, 5:44-48; Luca 6:27; 32-36) accentuează, într-o manieră chiar mai radicală decât aceea de a-ți iubi aproapele din Vechiul Testament, preocuparea deplină pentru ființele umane și renunțarea completă la toate formele de egoism. Regula ca nici măcar să nu-i judeci pe alții (Matei, 7:1-5; Luca, 6:37 și urm., 41 și urm.) este o prelungire a principiului care cere să uiți de sine și să fii total dedicat înțelegerii și bunăstării celuilalt.

De asemenea, în ceea ce privește lucrurile, este nevoie de o renunțare totală la structurile bazate pe a avea. Cea mai veche comunitate a insistat pe ideea renunțării radicale la posesiuni; ea avertizează împotriva acumulării de bogății: „Nu vă adunați comori pe pământ, unde moliile și rugina le strică, și unde furii le sapă și le fură; Ci adunați-vă comori în cer, unde nici molima, nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă și nu le fură. Căci unde este comoara voastră, acolo este inima voastră“ (Matei, 6:19-21; Luca, 12:33 și urm.). În același spirit, Iisus spune: „Fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor este împărăția cerurilor!“ (Matei, 5:3).

Într-adevăr, creștinismul timpuriu era o comunitate a oamenilor săraci și suferinzi, pătrunși de convingerea apocaliptică potrivit căreia a venit timpul pentru dispariția finală a ordinii existente, în concordanță cu planul divin de salvare a omenirii.

Conceptul apocaliptic al „Judecății de Apoi“ a fost una din versiunile ideii mesianice care circula în cercurile evreiești ale acelor vremuri. Se credea că mântuirea și judecata de apoi sunt precedate de o perioadă de haos și distrugere, o perioadă atât de teribilă, încât rabinii Talmudului îl roagă pe Dumnezeu să-i cruțe de nenorocirea de a trăi în Timpul pre-Mesianic. Ceea ce era nou în creștinism era faptul că Iisus și adepții săi credeau că Timpul era acum (sau în viitorul apropiat) și că vremea judecății deja începuse odată cu apariția lui Iisus.

Într-adevăr, nu poți să nu asociezi situația primilor creștini cu ceea ce se petrece în lume în zilele noastre.

Nu puțini sunt aceia, mai ales oameni de știință decât fețe bisericești (cu excepția Martorilor lui Iehova), care cred că lumea se apropie de catastrofa finală. Aceasta este o viziune rațională, care poate fi susținută pe baze științifice. Situația primilor creștini era însă diferită.

Ei locuiau pe un teritoriu restrâns ce făcea parte din Imperiul Roman, aflat în perioada de vârf a puterii și gloriei sale. Nu existau semne

alarmante ale vreunei catastrofe. Totuși, acest grup restrâns de evrei palestinieni săraci păstra convingerea că această lume puternică nu va întârzia să se prăbușească. Se înșelau, desigur. Ca rezultat al eșecului reapariției lui Iisus, moartea și învierea sa sunt interpretate în Evanghelii ca reprezentând începutul unui nou eon, iar după împăratul Constantin s-a încercat transferul rolului mediator al lui Iisus către biserica papală. În cele din urmă, din rațiuni de ordin practic, biserica a devenit înlocuitoarea — în fapt, nu și teoretic — a noului eon.

Creștinismul timpuriu trebuie luat mai în serios decât o facem, pentru a fi atenți la radicalismul aproape de necrezut al acestui mic grup de credincioși care pronunțau verdictul împotriva lumii existente doar pe baza convingerilor lor morale. Pe de altă parte, majoritatea

evreilor care nu aparțineau exclusiv păturii sărace și asuprite a societății vedeau lucrurile altfel. Ei refuzau să creadă că începuse o nouă eră și continuau să-l aștepte pe Mesia, ce urma să vină atunci când omenirea (și nu doar evreii) va fi ajuns la un punct de la care tărâmul dreptății, păcii și iubirii putea fi instaurat în sens mai degrabă istoric decât escatologic.

Sursa mai nouă „Q” își are originea într-un stadiu ulterior de dezvoltare a creștinismului timpuriu. Și aici, găsim același principiu, iar povestea ispitirii lui Iisus de către Satana o exprimă într-o formă succintă. Această poveste condamnă pofta de a avea lucruri, setea de putere și celelalte manifestări ale modului de viață bazat pe „a avea”. La prima ispită, aceea de a preschimba pietrele în pâine, ce exprimă simbolic pofta pentru lucrurile materiale, Iisus a răspuns: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Matei, 4:4; Luca, 4:5-12). Apoi, Satana îl ispitește pe Iisus cu promisiunea că îi va da puterea deplină asupra naturii (schimbând legea gravitației), și, la final, îi oferă putere deplină asupra tuturor împărățiilor lumii, dar Iisus respinge tentațiile (Matei, 4:5-10; Luca 4:5-12). (Rainer Funk mi-a atras atenția asupra faptului că ispitirea are loc în deșert, reluându-se astfel tema leșirii.)

Iisus și Satana apar aici ca reprezentanți a două principii opuse. Satana este reprezentantul consumului material și al puterii Omului asupra naturii.

Iisus este reprezentantul ființării pure și al ideii că a nu avea este premisa pentru a fi. Lumea a urmat principiile Satanei încă de pe vremea Evangheliilor. Dar nici măcar victoria acestor principii nu a putut distruge setea de realizare a deplinătății ființei, exprimată atât de Iisus cât și de alți mari maeștri care au trăit înainte și după epoca sa.

Rigorismul etic al respingerii orientării bazate pe „a avea“ de dragul celei bazate pe „a fi“ se întâlnește și în cadrul comunităților evreiești întemeiate pe proprietatea obștească, așa cum este și cea a esenienilor, de la care provin Manuscrisele de la Marea Moartă. De-a lungul istoriei, această respingere s-a perpetuat în cadrul ordinilor religioase bazate pe jurământul sărăciei și al lipsei de posesiuni.

O altă expresie a conceptelor radicale ale creștinismului timpuriu poate fi găsită, în diferite grade, în scrierile Părinților bisericii, care în acest sens au fost influențați și de cugetările filosofilor greci pe marginea opoziției dintre proprietatea privată și proprietatea obștească. Lipsa de spațiu nu îmi permite să analizez aceste învățături în cele mai mici detalii și cu atât mai puțin să trec în revistă literatura teologică și sociologică asupra acestui subiect⁴. Deși există unele diferențe în privința gradului de radicalism, precum și o anumită tendință către o concepție mai puțin radicală care s-a manifestat pe măsură ce biserica a devenit o instituție mai puternică, este incontestabil faptul că gânditorii bisericii timpurii au condamnat luxul și avariția și au disprețuit bogăția.

La jumătatea secolului al II-lea, Sf. Justin Martirul scria: „Noi, care prețuim adunarea de bogății [bunurile mobile] și posesiuni [pământul] mai presus de orice, aducem acum la un loc ceea ce avem și dăm tuturor celor aflați în nevoie“. Într-o „Epistolă către Diognet“ (tot din secolul al II-lea, cu autor necunoscut), există un

pasaj foarte interesant, ce ne reamintește de ideile Vechiului Testament referitoare la cei lipsiți de adăpost: „Orice țară străină le e patrie [a creștinilor] și orice patrie le e țară străină”⁵. Tertulian (secolul al III-lea) considera comerțul un rezultat al cupidității, negând necesitatea sa pentru oamenii lipsiți de lăcomie. El spunea că comerțul aduce întotdeauna cu el pericolul idolatriei, iar avariția este rădăcina tuturor relelor⁶.

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, ca și pentru alți părinți ai bisericii, scopul bunurilor materiale este acela de a-i servi pe oameni; caracteristică pentru el este întrebarea: „Cel care dezbracă pe cel îmbrăcat se numește borfaș. Merită oare alt nume cel care nu îmbracă pe cel gol, odată ce poate face asta?”⁷ Sfântul Vasile cel Mare a accentuat importanța proprietății comune asupra bunurilor și de aceea unii autori l-au receptat ca fiind un reprezentant al tendințelor comuniste. Termin această scurtă incursiune cu avertismentul lui Ioan Gură de Aur (secolul al IV-lea), anume că bunurile de prisos nu trebuie produse sau consumate. El zice: „Nu spuneți eu folosesc ce-mi aparține, căci folosiți ceea ce vă este străin; folosirea egoistă și în răsfăț transformă ceea ce vă aparține în ceva străin; de aceea îl numesc bun străin, pentru că-1 folosiți cu inima împietrită și pretindeți că așa este corect, că doar voi înșivă trăiți din ceea ce este al vostru“.

Aș putea continua să citez pe multe pagini ideile Sfinților Părinți referitoare la faptul că proprietatea privată și utilizarea egoistă a oricărei posesiuni sunt imorale. Dar și cele câteva afirmații anterioare indică o continuitate a respingerii orientării bazate pe „a avea“, așa cum o cunoaștem începând din perioada Vechiului Testament, continuând cu creștinismul timpuriu și ajungând până în ultimele secole. Chiar și Toma din Aquino, ce lupta cu sectele comuniste fățișe, conchide că instituția proprietății private se justifică doar în măsura în care servește cel mai bine scopului satisfacerii bunăstării tuturor.

Budismul clasic accentuează și mai mult decât Vechiul și Noul Testament importanța centrală a renunțării la setea pentru posesiuni de orice natură, inclusiv la propriul eu; la conceptul unei ființe veșnice și chiar la urmărirea propriei perfecțiuni⁸.

MEISTER ECKHART (1260-1327)

Eckhart a analizat diferența dintre modul de existență bazat pe a avea și cel bazat pe a fi cu o profunzime și o claritate ce nu au fost depășite de niciun predicator. Figură marcantă a Ordinului Dominican din Germania, Eckhart a fost un teolog scolastic, dar și teologul cel mai reprezentativ, mai profund și mai radical al misticismului german. Influența sa cea mai puternică a radiat din predicile sale, care i-au influențat nu numai pe contemporanii și discipolii săi, ci și pe misticii germani care i-au urmat, iar în prezent pe toți aceia care caută îndrumări autentice în spiritul unei filosofii de viață nonateiste, raționale, dar totuși religioase.

Citatele din opera lui Meister Eckhart pe care le reproduc în continuare sunt preluate din antologiile lui Joseph L. Quint, Meister Eckhart, Die Deutschen Werke (numită aici „Quint D.W.”) și Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate (numită în continuare „Quint D.P.T.”), precum și din antologia tradusă în limba engleză de Raymond B. Blakney, Meister Eckhart (pe scurt, „Blakney”). Trebuie remarcat că în timp ce edițiile lui Quint conțin doar acele pasaje care în opinia lui s-au dovedit a fi originale, textul lui Blakney (tradus din limba germană după ediția Pfeiffer) include și scrieri a căror autenticitate nu a fost încă recunoscută de către Quint. Însuși Quint a subliniat, însă, că recunoașterea de către el a autenticității este provizorie, și că este foarte probabil ca multe din celelalte lucrări atribuite lui Meister Eckhart să fie autentice. Numerele scrise cu caractere cursive care însoțesc notele bibliografice se referă la predicile lui Eckhart, așa cum sunt ele identificate în cele trei surse precizate anterior⁹.

CONCEPTUL DE POSESIE

ÎN VIZIUNEA LUI ECKHART

Sursa clasică referitoare la concepția lui Eckhart în privința modului de viață bazat pe „a avea“ este predica sa asupra sărăciei, bazată pe textul Evangheliei după Matei 5:3: „Fericiți cei săraci cu duhul, căci a lor este împărăția cerurilor“. În această predică Eckhart se întreabă: Ce este sărăcia spirituală? Și începe să răspundă prin a spune că nu vorbește despre sărăcia exterioară, despre frugalitatea lucrurilor, deși aceasta este bună și recomandabilă. El vrea să vorbească despre sărăcia interioară, sărăcia la care se face referire în versetul

Evangheliei, pe care el o definește astfel: „Este sărac cel care nu voiește nimic, și care nu știe nimic, și care nu are nimic“ (Benedictus Deus, p. 333).

Cine este persoana care nu vrea nimic? Un bărbat sau o femeie care a ales să ducă o viață ascetică, am fi tentați să răspundem. Dar nu aceasta este și părerea lui Eckhart, căci el îi dojenește pe aceia care cred că a nu dori nimic reprezintă un exercițiu de căință și o practică religioasă exterioară. El îi vede pe toți cei care subscriu la acest punct de vedere ca pe niște oameni ce se cramponează de eurile lor. „Acești oameni sunt numiți sfinți pe temeiul unor gesturi părelnice, dar pe dinăuntru sunt niște măgari, pentru că nu știu să deosebească adevărul dumnezeiesc“ (Benedictus Deus, p. 333).

Eckhart este interesat de acea „dorință“ care este fundamentală și pentru filosofia budistă; adică, lăcomia, setea de lucruri și străduința pentru sine. Buddha consideră această dorință ca fiind cauza suferinței, și nu a bucuriei umane. Când Eckhart continuă să vorbească despre lipsa dorinței, nu vrea să spună că omul trebuie să fie slab. Dorința despre care el vorbește este identică cu pofta, este o dorință care-1 mână pe om, dar care nu este o dorință în adevăratul sens al cuvântului. Eckhart merge și mai departe, postulând că omul nici măcar nu trebuie să facă voia lui Dumnezeu, deoarece și aceasta este o formă de a pofți. Persoana care nu vrea

nimic este persoana care nu manifestă niciun fel de lăcomie: aceasta este esența conceptului de nonatașament promovat de Eckhart.

Cine este persoana care nu știe nimic? Se referă oare Eckhart la ființa proastă și ignorantă, la creatura needucată și lipsită de cultură? Cum ar putea să facă asta, când efortul său principal a fost acela de a-i educa pe cei needucați, și când el însuși a fost o personalitate de o mare erudiție, pe care n-a încercat niciodată s-o ascundă sau s-o minimalizeze?

Conceptul lui Eckhart în privința faptului de a nu

ști nimic se referă la diferența dintre a avea cunoștințe > » » » și actul de a cunoaște, care pătrunde adânc în miezul problemei, ajungând până la cauzele unui fenomen. Eckhart face o distincție clară între un anumit gând și procesul gândirii. Subliniind că e mai bine să-l cunoști pe Dumnezeu decât să-l iubești, el scrie: „Cunoașterea este mai bună decât iubirea, deoarece o călăuzește. Iubirea însă, are nevoie de dorință, de intenție. Cunoașterea, în schimb, nu adaugă niciun gând. Ea separă mai departe, se desprinde, aleargă înainte atingându-1 pe Dumnezeu descoperit și-l cuprinde doar pe el în ființa lui“ (Cetățuia din suflet, p. 131).

Dar la un alt nivel (și Eckhart vorbește tot timpul pe câteva nivele) Eckhart merge mult mai departe. El scrie:

Este sărac cel care nu știe nimic. Am spus uneori că omul ar trebui să trăiască ca și cum n-ar trăi nici pentru el însuși, nici pentru adevăr, nici pentru Dumnezeu. Dar acum vom vorbi altfel și vom merge mai departe, spunând că omul într-adevăr sărac ar trebui să trăiască astfel încât nici măcar să nu știe că nu trăiește pentru el însuși, nici pentru adevăr, nici pentru Dumnezeu. (...) Mai mult, trebuie să fie desprins de orice cunoaștere ce dăinuie în el, căci, pe vremea în care omul se afla în ființa veșnică a lui

Dumnezeu, nimic altceva nu se afla în el și tot ce trăia acolo era el însuși.

Vom spune, așadar, că omul trebuie să fie atât de desprins de tot ceea ce știe pe cât era atunci când nu exista; să-l lase pe Dumnezeu să facă ce știe și vrea El, iar omul să fie de tot și cu totul desprins. (Benedictus Deus, pp. 334-5).

Pentru a înțelege poziția lui Eckhart este necesar să înțelegem adevărata semnificație a acestor cuvinte. Atunci când afirmă că „un om trebuie să fie desprins de tot ceea ce știe“ nu vrea să spună că acesta trebuie să uite ce anume știe, ci că trebuie să uite că știe. Asta înseamnă că nu trebuie să privim cunoașterea noastră ca pe o posesiune care ne dă siguranță și ne oferă un sentiment de identitate; nu trebuie să fim „plini“ de cunoașterea noastră sau să ne cramponăm de ea, să o poftim. Cunoașterea nu trebuie să devină o dogmă care să ne robească. Toate acestea țin de modul de viață bazat pe a avea. În modul bazat pe a fi, cunoașterea nu este altceva decât o activitate de pătrundere cu gândul — care nu devine niciodată o invitație la a sta nemișcați pentru a găsi certitudinea. Eckhart continuă:

În al treilea rând, este sărac omul care nu posedă nimic. Luați seama la aceasta, cu sârguință și temeinic! Am

spus adeseori, și au spus-o de asemenea mari maeștri, că omul trebuie să fie eliberat de toate lucrurile și de toate lucrările, interioare și exterioare, în așa fel încât să poată fi un loc propice al lui Dumnezeu, unde Dumnezeu să poată lucra. Acum vorbim altfel. Dacă omul este eliberat de toate creaturile și de Dumnezeu și de sine însuși, dar dacă este încă astfel încât Dumnezeu găsește în el un loc unde să lucreze, vom spune: câtă vreme așa stau lucrurile cu acest om, el nu este sărac în cea mai lucie sărăcie care poate exista. Căci în lucrările sale Dumnezeu nu țintește un loc în om unde să poată lucra: sărăcia cu duhul este ca omul să fie într-atât de eliberat de Dumnezeu și de toate lucrările sale încât Dumnezeu,

dacă vrea să lucreze în suflet, trebuie să fie El însuși locul unde va lucra, iar lucrul acesta El îl face de bunăvoie (...). Spunem, așadar, că omul trebuie să fie atât de sărac încât să nu fie în el niciun locșor unde Dumnezeu să poată lucra. Câtă vreme el păstrează un asemenea loc, păstrează o deosebire. De aceea, mă rog lui Dumnezeu să mă elibereze de „Dumnezeu“ (Benedictus Deus, pp. 336-337).

Eckhart nu ar fi putut exprima într-un mod mai radical această concepție referitoare la modul de viață bazat pe a avea. În primul rând, trebuie să ne eliberăm de posesiunile și acțiunile noastre. Aceasta nu înseamnă că ar trebui să nu avem nimic sau să nu facem nimic, ci înseamnă că nu trebuie să fim atașați, legați, înlănțuiți de ceea ce avem sau de ceea ce facem, nici măcar de Dumnezeul nostru.

Atunci când discută despre relația dintre posesiuni și libertate, Eckhart abordează problema lui „a avea“ la un alt nivel. Libertatea umană este îngădită doar în măsura în care suntem atașați de posesiuni, de muncă și de propriul nostru eu. Fiind legați de eul nostru (Quint traduce termenul original din germana medievală Eigenschaft prin Ich-bindung sau Ichsucht, adică „înlănțuirea eului“ sau „egoism“), ne stăm singuri în cale și suntem împiedicați să dăm roade și să ne realizăm pe deplin (Quint D.P.T., „Introduction“, p. 29). În opinia mea, D. Mieth are perfectă dreptate atunci când susține că libertatea ca o condiție a adevăratei fertilități nu este altceva decât renunțarea la eu, așa cum dragostea paulină este lipsită de egoism. Libertatea în sensul de a fi descătușat, liber de patima atașamentului față de lucruri și de propriul eu, este condiția pentru a iubi și pentru a ființa într-un mod productiv. După Eckhart, scopul nostru este acela de a ne descotorosi de cătușele egocentrismului, adică de modul de existență bazat pe a avea, pentru a putea ființa pe deplin. Nu am găsit niciun autor, cu excepția lui Mieth (1971), ale cărui cugetări despre orientarea bazată pe a avea a lui Eckhart să fie atât de asemănătoare cu ale mele. El vorbește despre Besitzstruktur des Menschen („structura posesivă a

omului“) în același fel, după câte observ, cum o fac și eu atunci când mă refer la „modul de existență bazat pe a avea“ sau la „structura existențială posesivă“. De asemenea, atunci când se referă la străpungerea structurii interne posesive, el se referă la conceptul marxist de „expropriere“, adăugând însă că este vorba de cea mai radicală formă de deposedare.

În modul de existență bazat pe a avea, ceea ce contează nu sunt diferitele obiecte ale posesiei, ci întreaga atitudine umană. Totul și orice poate deveni obiect al poftelor noastre: lucrurile pe care le folosim în viața de zi cu zi, proprietățile, ritualurile, faptele bune, cunoașterea și gândurile. Cu toate că acestea nu sunt „rele“ în esență, ele devin rele; adică, atunci când ne atașăm de ele, când devin lanțuri ce ne afectează libertatea, ele ne blochează realizarea de sine.

CONCEPTUL DE FIINȚĂ

ÎN VIZIUNEA LUI ECKHART

Eckhart folosește conceptul de ființă în două accepțiuni apropiate ca înțeles. În sens restrâns, psihologic, ființarea se referă la motivațiile reale și adesea inconștiente care impulsionează ființele umane, aflate în opoziție cu faptele și opiniile ca atare și separate de persoana care acționează și gândește. Quint îl numește pe Eckhart, pe bună dreptate, un psihanalist extraordinar al sufletului (genialer Seelenanalytiker): „Eckhart nu obosește niciodată în a dezvălui cele mai secrete legături ale comportamentului uman, cele mai ascunse stări de neliniște ale egoismului, ale intențiilor și opiniilor, sau în a denunța năzuința pătimașă pentru recunoștință și recompense“ (Quint D.P.T., „Introduction“, p. 29). Această bună cunoaștere a motivelor ascunse îl face pe Eckhart atrăgător pentru publicul post-freudian, care a depășit naivitatea ideilor pre-freudiene și behavioriste încă la modă, ce susțin că opinia și comportamentul sunt două elemente definitive, ce nu mai pot fi fisurate, cam așa cum se credea și despre

indestructibilitatea atomului la începutul secolului XX. Eckhart a exprimat această viziune în numeroase sentințe, cea care urmează fiind extrem de reprezentativă: „Oamenii nu trebuie să se gândească atât de mult la ceea ce au de făcut, ci la ceea ce sunt... Astfel, aveți grijă să puneți accentul pe a fi buni, și nu pe numărul sau felul lucrurilor ce trebuie făcute. Accentuați mai degrabă elementele fundamentale pe care se bazează munca voastră“. Ființa noastră este ceea ce e real, este spiritul care ne pune în mișcare, este trăsătura care ne influențează comportamentul; prin contrast, faptele și opiniile ce sunt separate de nucleul nostru dinamic sunt lipsite de realitate.

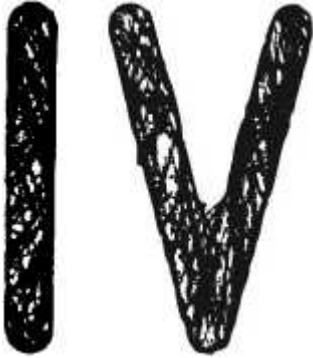
A doua semnificație este mai largă și mai fundamentală: a fi este viață, activitate, naștere, reînnoire, revărsare, curgere, productivitate. În acest sens, a fi este în opoziție cu a avea, cu înlănțuirea eului și cu egoismul.

A fi, pentru Eckhart, înseamnă a fi activ în sensul clasic al împlinirii potențialul uman, nu în sensul modern de „a fi ocupat“. Activitatea înseamnă pentru el ca oamenii „să iasă (...) din ceea ce este al lor“ (Cetățuia din suflet, p. 54), idee pe care o ilustrează în multe feluri: numește ființarea drept un proces de „fierbere“, de „naștere“, ceva ce „curge și curge în sine și dincolo de sine“ (E. Benz și colab., citat de Quint D.P.T., p. 35; traducerea mea). Uneori folosește simbolul alergării pentru a surprinde caracterul activ: „Aleargă în pace! Omul care aleargă, aleargă statornic și aleargă în pace, este un om ceresc. Cerul aleargă statornic și în alergarea lui caută pacea“ (Cetățuia din suflet, p. 63). O altă definiție a activității este următoarea: Omul activ, energic, este precum un „vas ce se mărește pe măsură ce torni în el și care nu se va umple niciodată“ (Blakney, p. 233; neautentificat de Quint).

Străpungerea modului de existență bazat pe a avea este condiția tuturor activităților autentice. În sistemul etic al lui Eckhart virtutea supremă este starea de activitate productivă internă, a cărei premisă este depășirea tuturor formelor de egoism și atașament.

PARTEA A DOUA

ANALIZA DIFERENȚELOR FUNDAMENTALE DINTRE CELE DOUĂ MODURI DE EXISTENȚĂ



1

Citatele sunt preluate după Biblia Ortodoxă, București: Editura

Institutului Biblic și de Misiune a B.O.R., 1994. (n. red.)

2

Am analizat conceptul Timpului Mesianic în lucrarea You Shall Be as Gods. Sabatul este analizat și în această carte apărută anterior, dar și în capitolul „Sabbath Ritual“ din lucrarea The Forgotten Language.

3

Îi sunt îndatorat lui Rainer Funk pentru informațiile detaliate privind acest subiect și pentru sugestiile sale pertinente.

4

A se vedea contribuțiile lui A.F. Utz, O. Schilling, H. Schumacher etc.

5

Citat din „Epistola către Diognet“, V, 5, în Scrierile Părinților apostolici, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979, p. 340 (n.t.).

6

Pasajele de mai sus sunt preluate după Otto Schilling; a se vedea și citatele sale din K. Famer și T. Sommerlad.

7

„Omilia a VI-a“, în Sf. Vasile cel Mare, Scrieri, Partea întâi, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1986, p. 407 (n.red.).

8

Pentru o înțelegere aprofundată a budismului, a se vedea scrierile lui Nyanaponika Mahatera, în special *The Heart of Buddhist Meditation* și *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel*.

9

Pentru pasajele traduse deja în română, referirea se face direct la ediția autohtonă (cf. „Bibliografie“) (w. red.).

ÎN CE CONSTĂ MODUL DE EXISTENȚĂ BAZAT PE A AVEA?

SOCIETATEA ACAPARATOARE - FUNDAMENTUL MODULUI DE EXISTENȚĂ BAZAT PE A AVEA

Judecățile noastre sunt extrem de părtinitoare deoarece trăim într-o societate ce se bazează pe proprietatea privată, pe profit și putere, care constituie pilonii existenței sale. A dobândi, a poseda și a face profit sunt drepturile sacre și inalienabile ale individului societății industriale¹. Care sunt sursele proprietății nu contează; și nici posesia nu impune obligații proprietarilor. Principiul este: „Unde și cum mi-am dobândit proprietatea sau ce fac cu ea nu este treaba nimănui, decât a mea; atâta vreme cât nu încalc legea, dreptul meu este absolut și nerestricționat“.

Acest tip de proprietate poate fi numit proprietate privată (din limba latină, privare, „a lipsi de“), deoarece persoana sau persoanele care o dețin sunt singurii ei stăpâni, cu puteri depline, care le permit să-i lipsească pe alții de folosința sau stăpânirea sa. Deși proprietatea privată se presupune a fi o categorie naturală și universală, ea este de fapt mai mult o excepție decât o regulă dacă luăm în considerare întreaga istorie a omenirii (inclusiv preistoria), și în mod special civilizațiile din afara continentului european, în care economia nu constituia principala preocupare a vieții. În afară de proprietatea privată mai există: proprietate autocreată, care este exclusiv rezultatul muncii cuiva; proprietate restrânsă, limitată de obligația de ajutorare a semenilor; proprietate funcțională sau personală, care constă fie din unelte de muncă, fie din obiecte de desfătare; și proprietate comună, pe care o împarte un grup în spiritul unor relații reciproce, așa cum este cazul kibbutzurilor din Israel.

Normele prin care funcționează societatea modelează și ele caracterul membrilor săi (caracterul social). Într-o societate industrială acestea sunt: dorința de a dobândi proprietăți, de a le menține și de a le spori, adică realizarea profitului. Aceia care dețin proprietăți sunt admirați și invidiați, fiind considerați ființe superioare. Dar majoritatea oamenilor nu au nicio proprietate în sensul real al capitalului și al bunurilor de capital, de aceea se ivește următoarea întrebare complicată: cum pot acești oameni să-și împlinească pasiunea de a obține proprietăți și de a le păstra, sau cum pot ei să se simtă proprietari de bunuri când nu au nicio proprietate despre care să vorbească?

Desigur, răspunsul evident este acela că și oamenii săraci din punctul de vedere al proprietății dețin câte ceva — și ei își apără micile posesiuni tot atât de îndârjit precum deținătorii capitalului își apără proprietățile.

Și la fel ca marii proprietari, cei săraci sunt obsedați de dorința de a păstra ceea ce au și de a-și spori posesiunile, chiar și numai cu puțin (de exemplu, economisind un bănuț azi, doi bănuți mâine).

Probabil că satisfacția cea mai mare nu este aceea de a poseda lucruri materiale, ci ființe vii. Într-o societate patriarhală, chiar și cel mai mizer dintre bărbații clasei sărace poate fi proprietar — în relația sa cu soția, cu copiii, cu animalele sale, peste care se simte stăpân absolut. Cel puțin pentru bărbatul societății patriarhale, a avea mulți copii este singura modalitate de a poseda persoane fără a fi nevoit să muncești și fără a investi capital. Întrucât într-o societate patriarhală întreaga povară a creșterii copiilor îi revine femeii, cu greu poate fi negat faptul că producția de copii constituie o exploatare brutală a femeilor. La rândul lor, însă, mamele au propria lor formă de proprietate, aceea a copiilor când sunt mici. Cercul este fără sfârșit și vicios: soțul exploatează soția, ea exploatează copiii mici, iar băieții adolescenți se vor alătura curând oamenilor mai în vârstă care le exploatează pe femei și așa mai departe.

Hegemonia bărbaților în ordinea patriarhală a durat aproximativ șase sau șapte milenii și ea persistă încă în țările cele mai sărace sau în rândul claselor sărace ale societății. Totuși, în țările și societățile mai bogate, ea înregistrează un ușor declin — atunci când nivelul de trai al unei societăți crește, pare să aibă loc o emancipare a femeilor, copiilor și adolescenților. Odată cu prăbușirea tipului patriarhal demodat de proprietate asupra persoanei, unde oare își vor mai găsi satisfacerea pasiunile cetățenilor săraci ai societăților industriale bine dezvoltate pentru acumularea, păstrarea și sporirea proprietății? Răspunsul se află în extinderea zonei de proprietate pentru a include prietenii, iubirii, sănătatea, călătoriile, obiectele de artă, pe Dumnezeu și eul personal. O imagine strălucitoare a obsesiei burgheziei pentru proprietate este oferită de Max Stirner. Persoanele sunt transformate în lucruri; relațiile lor reciproce capătă un caracter de proprietate. „Individualismul“, care în sensul său pozitiv înseamnă eliberarea de lanțurile sociale, în sens negativ se referă la „controlul total al sinelui“, la dreptul — și îndatorirea — omului de a-și investi energia în succesul personal.

Eul nostru este cel mai important obiect al sentimentului de proprietate, deoarece el cuprinde multe lucruri: corpul nostru, numele nostru, statutul nostru social, posesiunile noastre (inclusiv cunoașterea), imaginea noastră de sine și imaginea pe care am dori ca alții s-o aibă despre noi. Eul nostru este un amestec de calități reale, cum ar fi cunoașterea și priceperile noastre, și unele calități fictive pe care le clădim în jurul unui nucleu de realitate. Dar cheștiunea esențială nu se referă atât de mult la conținutul eului, ci la faptul că eul este resimțit ca un lucru pe care fiecare dintre noi îl posedă, iar acest „lucru“ este baza sentimentului nostru de identitate.

Această discuție asupra proprietății trebuie să ia în considerare faptul că forma importantă de atașament față de proprietate, care a înflorit în secolul al XIX-lea, s-a diminuat în deceniile de după al Doilea Război Mondial, iar astăzi este puțin evidentă. În trecut, tot ceea ce omul posedea era păstrat cu sfințenie, îngrijit și folosit

până la limita utilității sale. A cumpăra însemna „a păstra“, iar mottoul secolului al XIX-lea ar fi putut fi: „Ce e vechi este frumos!“ Astăzi, ceea ce contează este consumul, nu păstrarea, iar cumpărarea a devenit o modalitate de „risipire“. Dacă obiectul cumpărat este

o mașină, o rochie sau un dispozitiv, după utilizarea sa pentru o anumită perioadă, omul se plictisește și este nerăbdător să scape de „vechitură“ și să cumpere ultimul model. Achiziționarea -> posesia și utilizarea temporară -> aruncarea la gunoi (sau dacă este posibil, schimbarea profitabilă cu un model mai bun) -> noua achiziție, constituie cercul vicios al consumatorului-cumpărător, iar mottoul actual ar putea fi într-adevăr: „Ce e nou este mai frumos!“

Probabil că cel mai evident exemplu al fenomenului actual de consum-cumpărare este automobilul personal. Din această cauză, epoca noastră merită a fi poreclită „epoca automobilului“, deoarece întreaga noastră economie s-a construit în jurul producției de automobile, iar viața noastră este determinată în mare măsură de creșterea și scăderea pieței de consum pentru mașini.

Pentru cei care au un autoturism, acesta pare a fi o necesitate vitală; pentru cei care nu au încă unul, cum era cazul oamenilor din așa-numitele țări socialiste, mașina este simbolul bucuriei. Se pare însă că afecțiunea pentru autoturism nu este adâncă și de durată, ci ea reprezintă o scurtă poveste de dragoste, întrucât proprietarii își schimbă mașinile în mod frecvent; după doi ani, uneori chiar după un an, proprietarul de autoturism se satură de „vechea mașină“ și începe să caute „un chilipir“ sau un vehicul nou pe care să îl cumpere. Căutând să cumpere ceva, întreaga tranzacție pare a fi un joc în care chiar și șmecheria devine uneori un element principal; iar „chilipirul“ este savurat la fel de mult, dacă nu și mai mult, decât premiul final: acel model nou-nouț din fața casei.

Pentru a rezolva enigma aparentei contradicții dintre posesia automobilului și interesul de scurtă durată pe care proprietarul îl

manifestă față de acestea, trebuie luați în considerare câțiva factori. În primul rând, este vorba despre elementul de depersonalizare în relația proprietarului cu mașina sa; mașina nu este un obiect concret de care proprietarul este atașat, ci un simbol al statutului social, o prelungire a puterii — un întăritor al eului; cumpărându-și o mașină, proprietarul și-a achiziționat de fapt încă un motiv de mândrie, în al doilea rând, cumpărarea unui autoturism nou la fiecare doi ani în loc de, să zicem, la fiecare șase ani sporește încântarea cumpărătorului; actul de a-și însuși o mașină nouă este ca un fel de deflorare — sporește senzația de control și, cu cât se petrece mai des, cu atât provoacă o încântare mai mare. Al treilea factor se referă la faptul că achiziționarea frecventă a unei mașini înseamnă oportunități numeroase de „a face o afacere“ — a face profit printr-un schimb — ceea ce constituie o satisfacție adânc înrădăcinată pentru oamenii din ziua de azi. Al patrulea factor este unul de mare importanță: nevoia de a experimenta stimuli noi, întrucât cei vechi s-au epuizat și au devenit plictisitori după un timp foarte scurt. Într-o discuție anterioară asupra stimulilor (Anatomia distructivității umane), am diferențiat stimulii „activanți“ de stimulii „pasivizanți“ și am sugerat următoarea formulare: „Cu cât un stimul este mai «pasivizant», cu atât mai mult el trebuie înlocuit sau modificat ca intensitate; și cu cât este mai «activant», cu atât mai mult își va conserva calitatea sa stimulatorie și va fi cu atât mai puțin necesar să îi modificăm conținutul și intensitatea“. Cel de-al cincilea și cel mai important factor rezidă în schimbarea caracterului social petrecută în ultimul secol și jumătate; este vorba de trecerea de la caracterul bazat pe „acumulare“ la cel influențat de „piață“. Cu toate că schimbarea nu șterge complet orientarea bazată pe a avea, ea o modifică totuși într-o măsură considerabilă. (Această evoluție a „caracterului de marketing“ va fi discutată în capitolul VII.)

Sentimentul de proprietate își face simțită prezența și în alte relații, de exemplu în raport cu medicii, dentiștii, avocații, șefii și muncitorii. Oamenii îl exprimă spunând „doctorul meu“, „dentistul meu“, „muncitorii mei“ și așa mai departe. Dar pe lângă atitudinea lor de

proprietari vizavi de alte ființe umane, oamenii simt că posedă și un număr nesfârșit de obiecte, și chiar sentimente.

De exemplu, sănătatea și boala. Oamenii care discută despre starea lor de sănătate o fac cu un sentiment al proprietății, referindu-se la bolile lor, operațiile lor, tratamentele lor — dietele și medicamentele lor. În mod evident, ei consideră sănătatea și boala ca fiind proprietăți; raportarea în termeni de proprietate la starea de sănătate precară este analogă, să spunem, cu aceea a unui acționar ale cărui acțiuni se devalorizează pe o piață aflată într-un puternic declin.

Ideile și convingerile pot deveni și ele proprietăți, la fel și obiceiurile. De exemplu, cei care iau micul dejun în fiecare dimineață la aceeași oră, mâncând același lucru, pot fi deranjați până și de o mică schimbare survenită în această rutină, întrucât acest obicei a devenit o proprietate a cărei pierdere le amenință siguranța.

Imaginea universalității modului de existență bazat pe a avea le-ar putea părea multor cititori prea negativă și unilaterală; și într-adevăr așa și este. Am dorit să înfățișez mai întâi atitudinea socială prevalentă pentru a avea o imagine cât mai clară. Dar există și un element care poate da acestei imagini o notă de echilibru; este vorba de noua atitudine ce se manifestă tot mai frecvent în rândul tinerei generații, atitudine foarte diferită de aceea a majorității. În rândul acestor tineri întâlnim modele de consum ce nu sunt forme ascunse de achiziționare și posesare, ci expresii ale unei bucurii autentice de a face ceea ce le place fără a aștepta în schimb ceva care să „dureze”. Acești tineri călătoresc pe distanțe mari, adesea întâmpinând dificultăți, pentru a asculta muzica pe care o îndrăgesc, pentru a vedea locurile pe care doresc să le vadă, pentru a se întâlni cu oamenii pe care vor să-i întâlnească. Aici nu se pune problema dacă scopurile lor sunt atât de valoroase pe cât cred ei; chiar dacă nu demonstrează suficientă seriozitate, pregătire sau concentrare, acești tineri îndrăznesc să fie, și nu sunt interesați de ce pot obține în schimb sau de ce pot păstra. Adesea ei par mult mai sinceri decât generațiile mai vârstnice, deși sunt adesea mai naivi din punct

de vedere filosofic și politic. Ei nu își șlefuiesc eurile zi de zi pentru a fi un „obiect“ dezirabil pe piață. Ei nu își protejează imaginea mințind în mod constant, cu bună știință sau fără să-și dea seama; nu își cheltuiesc energia refulând adevărul, așa cum fac cei mai mulți. Și adesea, ei reușesc să-i impresioneze pe cei mai în vârstă cu onestitatea lor — căci cei mai în vârstă îi admiră în secret pe cei ce pot vedea sau spune adevărul. Printre aceștia există membri ai unor grupări politice și religioase de toate culorile, dar și mulți fără vreo ideologie sau vreo doctrină anume, care doar „caută“. Poate că mulți dintre ei nu au reușit să se regăsească, poate că încă mai caută un scop care să îi orienteze în viață, dar totuși vor să fie ei înșiși în loc să aibă și să consume.

Acest element pozitiv al tabloului social trebuie totuși clarificat. Mulți dintre acești tineri (și numărul lor a scăzut simțitor din anii 1960 încoace) nu au progresat de la a se elibera de ceva la a fi liberi să', ei pur și simplu s-au revoltat fără a încerca să-și găsească un țel spre care să se îndrepte, cu excepția celui de a se elibera de toate constrângerile și dependențele. Mottoul lor, ca și acela al părinților lor burghezi, a fost: „Ce e nou este mai frumos!“ și astfel au devenit dezinteresați într-o măsură aproape fobică de toate tradițiile, inclusiv de ideile produse de cele mai luminate minți ale omenirii, într-un fel de narcisism naiv, au crezut că pot descoperi prin forțe proprii tot ceea ce merita a fi descoperit. În esență, idealul lor a fost acela de a redeveni copii, iar autori precum Marcuse au elaborat acea ideologie atât de convenabilă, care afirmă că reîntoarcerea la copilărie — și nu dezvoltarea către maturitate — constituie țelul ultim al socialismului și revoluției. Tinerii erau fericiți atâta timp cât erau suficient de tineri pentru ca această euforie să dureze; dar mulți dintre ei au trecut de această perioadă profund dezamăgiți, fără a fi dobândit convingeri bine înrădăcinate, fără a se fi centrat în propria ființă. Adesea au sfârșit ca persoane dezamăgite și apatice — sau ca fanatici nefericiți ai distrugerii.

Totuși, nu toți cei porniți cu speranțe mari au fost dezamăgiți, dar, din păcate, este imposibil să cunoaștem numărul lor. Din câte știu, nu

există date statistice valabile sau estimări credibile și, chiar dacă ar exista, este aproape imposibil să fii sigur de modul în care trebuie să-i califici pe indivizi. Astăzi, milioane de oameni din America și Europa încearcă să intre în contact cu tradiția și cu învățătorii spirituali care le pot arăta calea. Dar în mare parte, învățătorii sunt falși, iar doctrinele sunt fie viciate de spiritul relațiilor publice și al reclamelor zgomotoase, fie amestecate cu interesele financiare și nevoile de prestigiu ale acestor guru. Unii oameni pot beneficia cu adevărat de aceste metode chiar dacă ele sunt false; alții le vor aplica fără vreo intenție serioasă de schimbare interioară. Însă doar o analiză cantitativă și calitativă detaliată a noilor credincioși ne-ar putea arăta cât de mulți fac parte din fiecare grup. Estimările mele personale sugerează că tinerii (și chiar și unii mai în vârstă) care se preocupă cu seriozitate de trecerea de la modul de existență bazat pe a avea la cel bazat pe a fi sunt într-un număr destul de ridicat. Cred că foarte multe grupuri și persoane se îndreaptă către modul lui „a fi”, că acestea reprezintă noua tendință ce transcende orientarea bazată pe „a avea” a majorității și că ele au o semnificație istorică. Nu va fi pentru prima dată în istorie că o minoritate va indica direcția pe care trebuie să o urmeze dezvoltarea societății. Existența acestei minorități este dăătoare de speranță pentru o schimbare generală de atitudine de la a avea la a fi. Această speranță este cu atât mai reală, cu cât unii dintre factorii care au făcut posibilă apariția acestor noi atitudini reprezintă schimbări de ordin istoric, care cu greu ar putea fi anulate: prăbușirea supremației patriarhale asupra femeilor și a dominației părinților asupra celor tineri. Cu toate că revoluția politică a secolului XX, anume Revoluția rusă, a eșuat (și este prea devreme să ne pronunțăm asupra rezultatului final al revoluției chineze), revoluțiile victorioase ale secolului XX, deși aflate încă la început de drum, sunt revoluțiile femeilor, copiilor și minorităților sexuale. Principiile lor au fost deja acceptate de conștiința multor oameni și cu fiecare zi care trece ideologiile vechi devin tot mai ridicole.

NATURA LUI A AVEA“

Natura modului de existență bazat pe a avea derivă din natura proprietății private. În acest mod de existență, tot ceea ce contează reprezintă achiziționarea de proprietăți și dreptul nelimitat de a le păstra. Modul de existență bazat pe a avea îi exclude pe ceilalți; el nu necesită eforturi suplimentare de a păstra proprietatea sau de a o folosi într-un mod productiv. Buddha a descris acest mod de comportament numindu-l „dorință egoistă”, iar evreii și creștinii l-au numit „poftă”; el transformă toate ființele și lucrurile în ceva mort, în subiect al puterii altcuiva.

Propoziția „Eu am ceva” exprimă relația dintre subiect, eu (sau tu, el, noi, voi, ei), și obiect. Ea sugerează că subiectul este permanent, iar obiectul este și el permanent. Dar oare există o permanență a subiectului? Sau a obiectului? Eu voi muri; îmi pot pierde poziția socială care îmi garantează că pot avea ceva. Nici obiectul nu este permanent: el poate fi distrus, poate fi pierdut sau își poate pierde valoarea. A spune că ai ceva în mod permanent ține de iluzia existenței unei substanțe perene și indestructibile. Dacă mi se pare că am totul, în realitate nu am nimic, întrucât faptul că am, că posed, că dețin controlul asupra unui obiect, este ceva temporar în raport cu procesul vieții.

În ultimă instanță, afirmația „Eu [subiect] am ceva [obiect]” definește subiectul prin posesia obiectului. Subiectul nu sunt eu însumi, ci faptul că eu sunt ceea ce am. Proprietatea mă definește pe mine însumi, îmi definește identitatea. Gândul ascuns din afirmația „Eu sunt eu” este „Eu sunt deoarece am un lucru X” — unde X poate reprezenta toate obiectele naturale și persoanele cu care relaționez prin puterea mea de a le controla, de a le face să fie permanent ale mele.

În modul bazat pe a avea nu există nicio relație vie între mine și ceea ce am. Eu și acesta am devenit lucruri, și eu îl am pe acesta, deoarece am puterea de a-l face al meu. Dar există și o relație

inversă: acesta mă are pe mine, deoarece sentimentul meu de identitate, adică de echilibru, se bazează pe posesia acestuia (și a cât mai multor lucruri). Modul de existență bazat pe a avea nu este stabilit printr-un proces viu și productiv desfășurat între subiect și obiect; el transformă în lucruri atât

obiectul, cât și subiectul. Relația este una asemănătoare morții, nu vieții.

POSESIE - FORȚĂ - REVOLTĂ

Tendința de a crește în concordanță cu propria natură este un element comun tuturor ființelor vii. De aceea ne opunem oricărei încercări menite să împiedice această creștere determinată de structura noastră. Pentru a învinge această opoziție, conștientă sau nu, este necesară o forță fizică sau mentală. Obiectele neînsuflețite se opun schimbării alcătuirii lor fizice prin energia inerentă structurilor lor moleculare și atomice. Dar ele nu luptă împotriva faptului că sunt folosite. Utilizarea unei forțe heteronome asupra ființelor vii (adică a unei forțe care tinde să ne strâmbă într-o direcție contrară structurii noastre interne și care este dăunătoare dezvoltării noastre) suscită rezistență. Aceasta poate lua fel de fel de forme, de la o rezistență deschisă, eficace, directă și activă, la una indirectă, zadarnică și adesea inconștientă.

Ceea ce este îngădit este exprimarea liberă și spontană a copiilor și adolescenților, și în cele din urmă voința oamenilor, setea lor de cunoaștere și adevăr, dorința lor de afecțiune. Persoana aflată în creștere este forțată să renunțe la majoritatea intereselor și dorințelor sale autonome și autentice, precum și la voința sa, și să se supună unei voințe și unor dorințe și trăiri ce nu sunt autonome, ci i-au fost impuse de modelele sociale de gândire și simțire. Societatea, dar și familia, ca agent psihosocial al societății, trebuie să rezolve o problemă dificilă: Cum să frângă voința unei persoane fără ca acesta să-și dea seama de acest lucru? Prin complicatul proces de îndoctrinare, prin recompense și pedepse, dar și prin ideologii

convenabile, ele reușesc în linii mari să facă acest lucru atât de bine, încât cei mai mulți oameni cred că își urmează propria voință și nu își dau seama că până și voința le este condiționată și manipulată.

Dificultatea cea mai mare referitoare la această suprimare a voinței privește sexualitatea, deoarece în acest caz ne lovim de o tendință puternică a ordinii naturale, care se dovedește a fi mai puțin ușor de manipulat decât alte dorințe. Din acest motiv, oamenii luptă mai abitir cu dorințele lor sexuale decât cu orice alte dorințe. Nici nu mai e nevoie să menționăm diferitele forme de defăimare a sexului, de la defăimarea pe criterii morale (deoarece este ceva rău în sine) la cea pe criterii de sănătate (masturbarea provoacă tulburări de ordin fizic). Biserica a trebuit să interzică controlul nașterilor și relațiile sexuale extraconjugale, însă ea continuă să promoveze aceste principii chiar și în zilele noastre, când din prudență ar fi necesar să abordeze o poziție mai tolerantă.

Efortul depus pentru suprimarea sexului ar fi mai presus de înțelegerea noastră dacă l-am realiza doar de dragul său. Totuși, nu sexul în sine, ci suprimarea voinței umane este motivul pentru care sexul a fost defăimat. Un mare număr de societăți așa-zis primitive nu au niciun fel de tabu în privința actului sexual. Ele nu au de ce să suprimă voința individului, deoarece funcționează fără niciun fel de exploatare și dominare. Astfel, își pot permite să nu stigmatizeze sexul și să se bucure de plăcerea relațiilor sexuale fără a avea sentimente de vinovăție. Ceea ce este cel mai remarcabil la aceste societăți este faptul că această libertate sexuală nu duce la lăcomie sexuală; că după o perioadă de relații sexuale relativ trecătoare se formează cupluri ce nu doresc să-și schimbe partenerii, dar care sunt libere să se separe atunci când dragostea a dispărut. Pentru aceste grupuri care nu sunt orientate spre proprietate plăcerea sexuală este o expresie a ființării, și nu un rezultat al posesiunii sexuale. Spunând asta, nu vreau să sugerez că ar trebui să ne întoarcem la traiul acestor societăți primitive — nici nu am putea, chiar dacă am dori acest lucru, pentru simplul motiv că procesul de individuație, de diferențiere individuală și de distanță pe

care civilizația l-a atras după sine dă iubirii o calitate diferită în comparație cu ceea ce se întâmplă în societățile primitive. Nu putem regresa; putem doar să mergem înainte. Ceea ce contează este faptul că noile forme bazate pe absența proprietății vor înlătura lăcomia sexuală atât de caracteristică societăților bazate pe a avea.

Dorința sexuală este o expresie a independenței ce apare foarte devreme în viața omului (masturbarea). Denunțarea sa servește suprimării voinței copilului și îl face să se simtă vinovat, fiind astfel mai supus. În mare măsură, impulsul de a spulbera tabuurile sexuale este în mod esențial o tentativă de revoltă în vederea restabilirii libertății. Dar încălcarea tabuurilor sexuale ca atare nu conduce la o mai mare libertate; revolta este înecată, ca să spunem așa, în satisfacția sexuală... și în sentimentul ulterior de vinovăție pe care îl trăiește persoana. Doar obținerea independenței interioare conduce la libertate și pune capăt nevoii de revoltă sterilă. Acest fapt este valabil și pentru toate celelalte comportamente ce urmăresc să facă ceva interzis ca încercare de redobândire a libertății. Într-adevăr, tabuurile creează obsesii și perversiuni sexuale, dar acestea nu conduc la libertate.

Revolta copilului se manifestă în multe alte feluri: copilul nu acceptă regulile de curățenie, nu vrea să mănânce sau mănâncă în exces; este agresiv și sadic și are tot felul de comportamente autodistructive. Adesea, revolta sa se manifestă printr-un fel de „grevă” — retragerea interesului de la problemele lumii înconjurătoare, lene, pasivitate, dar și forme patologice de autodistrugere lentă. Efectul acestei lupte pentru putere dintre părinți și copii constituie subiectul lucrării lui David E. Schechter, intitulată „Dezvoltarea copilului”. Toate datele indică faptul că interferența heteronomă cu procesul de creștere a copilului și a adolescentului de mai târziu constituie cauza cea mai adâncă a patologiei mentale, și în special a celei distructive.

Trebuie clar înțeles însă că libertatea nu înseamnă laissez-faire și arbitrar. Ființele umane — ca orice altă specie — au o structură

specifică și ele pot crește doar în conformitate cu aceasta. Libertatea nu înseamnă o renunțare la toate principiile călăuzitoare. Ea înseamnă libertatea de a crește potrivit legilor care guvernează structura existenței umane (constrângeri autonome). Înseamnă supunere față de legile care guvernează dezvoltarea umană optimă. Orice autoritate care promovează acest scop este o „autoritate rațională“, atâta vreme cât sprijinul ei înseamnă mobilizarea activității copilului, a gândirii critice și a încrederii în viață. Ea este însă o „autoritate irațională“ dacă impune asupra copilului norme heteronome care servesc scopurilor autorității, dar care nu sunt în concordanță cu structura specifică a copilului.

Modul de existență bazat pe a avea și atitudinea centrată pe proprietate și profit duc în mod necesar la apriția dorinței — ba chiar a nevoii — pentru putere. Pentru a controla alte ființe umane e nevoie să folosim puterea pentru a le înfrânge rezistența. Pentru a menține controlul asupra proprietății private e nevoie să utilizăm puterea pentru a o proteja de cei care ne-ar lua-o, deoarece și ei, ca și noi, nu pot avea niciodată suficient de mult; dorința de a fi proprietari determină dorința de a folosi violența pentru a-i jefui pe ceilalți în mod deschis sau mai pe ascuns. În modul bazat pe a avea, fericirea constă în superioritatea față de ceilalți, în puterea individului, și în ultimă instanță, în puterea de a cuceri, a jefui și a ucide. În modul bazat pe a fi, ea se găsește în iubire, în împărtășire și în dăruire.

ALȚI FACTORI CARE SPRIJINĂ

MODUL DE EXISTENȚĂ BAZAT PE A AVEA

Limbajul este un factor important care fortifică orientarea bazată pe a avea. Numele unei persoane — și toți avem nume (și poate și numere dacă actuala tendință spre depersonalizare va continua) — creează iluzia că omul este o ființă supremă și nemuritoare. Persoana și numele devin echivalente; numele demonstrează

că persoana este o substanță durabilă, indestructibilă — și nu un proces. Substantivele comune au aceeași funcție: dragoste, mândrie, ură, bucurie dau impresia unor substanțe fixe, dar asemenea substantive nu au realitate și doar întunecă privirea atunci când avem de-a face cu procesele care se petrec în interiorul omului. Dar și substantivele care denotă lucruri, cum ar fi „masă“ sau „lampă“, sunt înșelătoare. Cuvintele indică faptul că vorbim despre substanțe fixe, deși lucrurile nu sunt altceva decât procese de energie care produc anumite senzații în sistemul nostru corporal. Dar aceste senzații nu sunt percepții ale unor lucruri specifice cum sunt tabla și lampa; aceste percepții sunt rezultatul unui proces cultural de învățare, un proces care face ca anumite senzații să capete forma unor obiecte specifice percepute. Credem cu naivitate că lucrurile ca masa și lampa există ca atare și nu vedem că societatea ne învață să transformăm senzațiile în percepții care ne permit să manipulăm lumea din jurul nostru pentru a putea să supraviețuim într-o anumită cultură. Odată ce am numit aceste obiecte percepute, numele pare să garanteze realitatea finală și neschimbătoare a obiectului perceput.

Nevoia de a avea mai are încă un fundament, dorința biologică inerentă de a trăi. Indiferent dacă suntem fericiți sau nefericiți, corpul nostru ne îndeamnă să ne străduim să devenim nemuritori. Dar, deși știm din propria experiență că vom muri, vom continua să căutăm soluții care să ne facă să credem că, în pofida dovezilor empirice, suntem nemuritori. Această dorință a îmbrăcat multe forme: credința faraonilor că trupurile lor păstrate cu sfințenie în piramide vor fi nemuritoare; multe fantezii religioase referitoare la viața de după moarte, petrecută în fericire în ținuturile de vânătoare ale vechilor triburi de vânători; raiul creștin și paradisul islamic. În societatea contemporană, începând cu secolul al XVIII-lea, „istoria“ și „viitorul“ au devenit înlocuitoarele raiului creștin: faima, celebritatea și chiar notorietatea — tot ceea ce pare să garanteze o notă de subsol într-un document istoric — constituie o fărâmă de nemurire. Dorința vie de a fi faimos nu este doar o vanitate lumească — ea are o calitate religioasă pentru aceia care nu mai cred în

tradiționala lume de apoi. (Acest lucru poate fi observat îndeosebi în rândul liderilor politici.) Publicitatea netezește calea spre nemurire, iar agenții de relații publice devin noii preoți.

Dar poate mai mult decât orice, deținerea de proprietăți constituie împlinirea dorinței de a fi nemuritori, iar acesta este motivul pentru care orientarea bazată pe a avea are o asemenea putere. Dacă șinele meu este constituit din ceea ce am și dacă lucrurile pe care le am sunt indestructibile, eu sunt nemuritor. Din Egiptul antic până în zilele noastre — de la nemurirea fizică, prin intermediul mumificării corpului, până la nemurirea sufletească, prin testament — oamenii au rămas vii dincolo de durata lor de viață fizică sau sufletească. Prin puterea legală a testamentului, proprietatea noastră se transferă generațiilor următoare; prin legile moștenirii, eu — care sunt proprietarul capitalului — devin nemuritor.

MODUL DE EXISTENȚĂ BAZAT PE A AVEA ȘI CARACTERUL ANAL

O abordare utilă pentru înțelegerea modului de existență bazat pe a avea este aceea de a ne reaminti una dintre descoperirile cele mai importante ale lui Freud. În opinia lui, după ce trec de stadiul copilăriei caracterizat printr-o simplă receptivitate urmată de o fază pasiv-agre-sivă, toți copiii, înainte să ajungă la maturitate, trec printr-o fază pe care Freud a numit-o anal-erotică. Freud a descoperit că această fază rămâne adesea dominantă pe parcursul dezvoltării individului, iar atunci când acest lucru se întâmplă, el conduce la dezvoltarea caracterului anal, care se referă la caracterul unei persoane a cărei energie principală în viață este dirijată spre a avea, a economisi, a ține banii la ciorap, a conserva obiectele materiale, precum și sentimentele, gesturile, cuvintele și energia. Acesta este caracterul individului avar, care este de obicei conectat și cu alte trăsături cum sunt ordinea, punctualitatea și încăpățânarea, fiecare întâlnindu-se într-o măsură mai mare decât în mod obișnuit. Un aspect important al conceptului lui Freud este legătura simbolică dintre bani și fecale — aur și murdărie — pentru

care citează o serie de exemple. Conceptul său de caracter anal, cu referire la persoanele care nu s-au maturizat complet, este de fapt o critică ascuțită a societății burgheze din secolul al XIX-lea, în cadrul căreia calitățile caracterului anal constituiau regula

comportamentului moral și erau privite ca expresii ale „naturii umane“. Ecuația lui Freud: bani = fecale, este o critică implicită, deși neintenționată, a modului de funcționare a societății burgheze și a caracterului ei posesiv, putând fi comparată cu analiza pe care Marx o face banilor în Manuscrisele economico-filosofice.

Are mai puțină importanță în acest context faptul că Freud considera o anumită fază a dezvoltării libidoului ca fiind primară, iar formarea caracterului ca fiind secundară (deși în opinia mea acesta este produsul constelației interpersonale din viața timpurie a individului și, mai presus de toate, al condițiilor sociale care au condus la formarea sa). Ceea ce contează, însă, este viziunea lui Freud potrivit căreia orientarea predominantă în privința posesiei apare în perioada premergătoare deplinei maturități și ea devine patologică doar dacă se permanentizează. Cu alte cuvinte, Freud consideră că persoana preocupată exclusiv de posesiuni este bolnavă mental, este nevrotică; de aici s-ar putea desprinde faptul că societatea alcătuită predominant din indivizi cu caracter anal este o societate bolnavă.

ASCETISM ȘI EGALITATE

Multe discuții morale și politice s-au centrat pe întrebarea: a avea sau a nu avea? La nivel moral-religios aceasta s-a tradus prin alegerea între un mod de viață ascetic și unul neascetic, cel din urmă incluzând atât desfătarea productivă, cât și plăcerea nelimitată. Comportamentul ascetic, cu preocuparea sa constantă pentru absența plăcerii, poate fi privit ca o negare a dorințelor puternice de a avea și a consuma. În cazul ascetului, acestea pot fi negate, dar în încercarea de a

le suprima respectiva persoană devine preocupată în egală măsură de acestea. După cum demonstrează datele psihanalitice, această negare prin supracompensare este foarte frecventă. Ea apare la vegetarienii fanatici, care-și reprimă impulsurile distructive, la fanaticii care se opun avorturilor, care-și refulează impulsul de a ucide, sau la fanaticii „virtuții“, care-și reprimă propriile impulsuri „păcătoase“. Ce contează aici nu este o anumită convingere în sine, ci fanatismul care o susține. Acesta, ca de altfel toate tipurile de fanatism, sugerează suspiciunea că servește la acoperirea altor impulsuri, de obicei opuse.

În domeniul economic și politic apare o diferențiere similară, la fel de eronată, între inegalitatea nelimitată și egalitatea absolută a venitului. Dacă posesiunile tuturor sunt funcționale și personale, atunci faptul că cineva are ceva mai mult decât altcineva nu constituie o problemă socială, deoarece dacă posesia nu este esențială, invidia nu poate să apară. Pe de altă parte, cei interesați de egalitate, în sensul că partea ce revine cuiva trebuie să fie la fel de mare ca partea ce revine altuia, arată că orientarea lor bazată pe a avea este la fel de puternică cum a fost întotdeauna, dar ea este ținută sub control de preocuparea lor pentru egalitate. În spatele acestei preocupări se poate observa însă motivația reală: invidia. Cei care cer ca nimeni să nu aibă mai mult decât ei înșiși se protejează astfel de invidia pe care ar simți-o dacă cineva ar avea ceva chiar și cu un gram mai mult decât ei. Ceea ce contează este ca atât luxul, cât și sărăcia să fie eradicate; egalitate nu trebuie să însemne posesia acelorași cantități de bunuri, ci ca venitul să nu fie diferențiat până într-atât încât să le permită unor grupuri să aibă experiențe diferite de viață. În Manuscrisele economico-filosofice din 1844, Marx sublinia acest aspect, referindu-se la ceea ce el numea „comunismul rudimentar“ care „neagă în toate domeniile personalitatea omului“; acest tip de comunism „nu este decât desăvârșirea acestei invidii și a acestei nivelări, pornind de la reprezentarea unui minim“ (Manuscrise..., p. 88).

POSESIA EXISTENȚIALĂ

Pentru a aprecia pe deplin modul de viață bazat pe a avea despre care discutăm aici, pare a fi nevoie să abordăm și o altă însușire, și anume funcția pe care o are posesia existențială; căci existența umană reclamă să posedăm, să păstrăm, să utilizăm și să avem grijă de anumite lucruri pentru a putea supraviețui. Acest fapt este adevărat atunci când este vorba de trupurile noastre, de mâncare, de adăpost, de haine, dar și de uneltele trebuincioase pentru a produce cele necesare traiului. Această formă de a avea poate fi numită „posesiune existențială“ deoarece ea este înrădăcinată în existența umană. Este un impuls dirijat rațional spre a ne menține în viață — în opoziție cu posesia caracterologică de care ne-am ocupat până acum, care reprezintă impulsul pătimaș de a păstra ceea ce nu este înnăscut, ci a apărut ca rezultat al impactului condițiilor sociale asupra speciei umane condiționate biologic.

Posesia existențială nu este în conflict cu ființa, dar posesia caracterologică este în opoziție în mod necesar. Chiar și cei „drepti“ și „sfinti“, întrucât și ei sunt oameni, trebuie să vrea să posede lucruri în acest sens existențial — spre deosebire de persoana obișnuită care vrea să aibă atât în sens existențial, cât și în sens caracterologic. (A se vedea discuția anterioară a dihoto-miilor existențiale și caracterologice din lucrarea Omul pentru el însuși.)



1

Cartea lui R.H. Tawney, *The Acquisitive Society*, apărută în 1920, nu a fost încă depășită în privința felului în care înțelege

capitalismul modern și opțiunile pentru o schimbare socială și umană. Contribuțiile aduse de Max Weber, Brentano, Schapiro, Pascal, Sombart și Kraus conțin idei fundamentale cu privire la înțelegerea influenței societății industriale asupra ființelor umane.

ÎN CE CONSTĂ MODUL DE EXISTENȚĂ BAZAT PE A FI?

Cei mai mulți dintre noi cunoaștem mult mai bine modul de existență bazat pe a avea decât cel bazat pe a fi, deoarece în cultura noastră posesia este de departe experiența cea mai frecventă. Dar ceva și mai important face atât de dificilă definirea modului de existență bazat pe a fi în comparație cu cel bazat pe a avea, și anume chiar natura diferenței dintre cele două moduri de existență.

Posesia se referă la lucruri, iar lucrurile sunt fixe și descriabile. Ființarea se referă la experiență, iar experiența umană este în principiu indescriptibilă.

Ceea ce poate fi descrisă este persona — masca pe care o purtăm, eul pe care îl prezentăm — pentru că această persona este în esență un lucru. În schimb, ființa umană nu este o imagine moartă și de aceea ea nu poate fi descrisă precum un lucru. De fapt, ființa umană nu poate fi descrisă absolut deloc. Într-adevăr, multe se pot spune despre mine, despre caracterul meu, despre orientarea mea generală față de viață. Această cunoștere perceptivă poate merge foarte departe în înțelegerea și descrierea structurii mele psihice sau a altei persoane. Dar ceea ce sunt eu în totalitate, individualitatea mea completă, natura mea intrinsecă ce este la fel de unică precum amprentele digitale, nu poate fi niciodată înțeles pe deplin, nici măcar prin empatie, căci nu există două ființe absolut la fel¹. Bariera care mă separă de ceilalți poate fi depășită doar printr-o legătură reciprocă reală, vie, întrucât participăm împreună la dansul vieții. Totuși, identificarea deplină nu va fi niciodată posibilă.

Nici măcar un singur gest nu poate fi descris pe deplin. Se pot scrie pagini întregi despre zâmbetul Mona Lisei, și cu toate acestea zâmbetul nu va putea fi surprins în cuvinte — dar asta nu pentru că zâmbetul ei este atât de „misterios“. De fapt, zâmbetul oricărui om

este misterios (dacă nu e vorba despre acel zâmbet învățat, artificial, pe care-1 întâlnim la cumpărături). Nimeni nu poate descrie complet expresia de interes, entuziasm, biofilie, ură sau narcisism pe care o poți vedea în ochii altor persoane, sau varietatea expresiilor faciale, umbletul sau intonațiile oamenilor.

A FI ACTIV

Premisele modului de existență bazat pe a fi sunt independența, libertatea și prezența rațiunii critice. Caracteristica sa fundamentală este aceea de a fi activ, nu în sensul unei activități orientate spre exterior, care te ține ocupat, ci în sensul unei activități interioare, care folosește în mod productiv resursele umane. A fi activ înseamnă să dai expresie aptitudinilor, talentelor, bogăției și darurilor naturale cu care a fost înzestrată ființa umană — în măsură mai mare sau mai mică. A fi activ înseamnă să te reînnoiești permanent, să crești, să curgi, să iubești, să transcenzi închisoarea eului, să fii interesat, să te străduiești, să dăruiești. Dar niciuna dintre aceste experiențe nu poate fi exprimată plener în cuvinte. Cuvintele sunt vase umplute cu o experiență care debordează. Cuvintele indică spre o experiență; ele nu sunt experiența însăși. Din momentul în care începem să exprimăm experiența în gânduri și cuvinte, experiența s-a dus: s-a uscat, e moartă, a devenit un biet gând. Din această cauză ființarea nu poate fi descrisă în cuvinte, ea poate fi comunicată doar prin împărtășirea experienței. În structura bazată pe a avea, cuvântul mort este cel care guvernează; în structura bazată pe a fi guvernează experiența vie și inexprimabilă. (Bineînțeles, în modul bazat pe a fi există și gândire, dar și ea este vie și productivă.)

Probabil că modul de existență bazat pe a fi poate fi cel mai bine descris printr-un simbol sugerat de Max Hunziger: un geam are culoare albastră deoarece, atunci când este luminat de razele soarelui, el absoarbe toate celelalte culori. Aceasta înseamnă că geamul este „albastru“ tocmai pentru că lasă să treacă razele

albastre. Astfel, el este numit nu după ceea ce are, ci după ceea ce lasă să transpară din sine.

Modul de existență bazat pe a fi poate să se manifeste doar în măsura în care renunțăm la modul de viață bazat pe a avea, adică la nonexistență — când nu mai căutăm siguranța și identitatea cramponându-ne de ceea ce avem, nu mai „stăm“ pe posesiunile noastre și nu ne mai agățăm de eul și averile noastre. A fi presupune a renunța la egocentrism și egoism, sau, așa cum spun adesea misticii, a deveni „gol“ și „sărac“.

Dar cei mai mulți oameni consideră că este prea dificil să renunțe la orientarea lor bazată pe a avea; orice încercare de a face asta le provoacă o anxietate intensă, le dă senzația că renunță la toată siguranța lor și că se aruncă într-un ocean, deși nu știu să înoate. Ei nu realizează faptul că, odată ce au renunțat la cârja proprietății, pot începe să-și folosească propriile puteri și să meargă singuri. Ceea ce îi reține este iluzia că nu vor putea merge pe propriile picioare, că vor cădea dacă nu se vor sprijini de lucrurile pe care le au. Ei sunt precum copilul care, după ce a căzut prima dată, se teme că nu va putea umbla singur. Dar natura și ajutorul uman îi împiedică pe oameni să devină infirmi. Aceia care cred că vor cădea dacă nu se sprijină în cârjele posesiunilor lor au și ei nevoie de un dram de ajutor din partea semenilor.

ACTIVITATE ȘI PASIVITATE

Faptul de a ființa, așa cum a fost descris până acum, implică facultatea de a fi activ; pasivitatea exclude ființarea. Totuși, „activ“ și „pasiv“ se află printre acele cuvinte pe care oamenii le înțeleg greșit, deoarece în zilele noastre semnificația lor este complet diferită de aceea pe care o aveau în timpul Antichității clasice, Evului Mediu și Renașterii timpurii. Pentru a înțelege conceptul ființării, trebuie să lămurim ce înțelegem prin activitate și pasivitate. În accepțiunea modernă, activitatea este definită în mod obișnuit ca o calitate a comportamentului care determină un efect vizibil al cheltuielii de

energie. De exemplu, fermierii care-și cultivă pământurile sunt considerați activi; la fel și muncitorii de la liniile de producție, vânzătorii care-și conving clienții să cumpere, investitorii care investesc banii proprii sau ai altora, medicii care-și tratează pacienții, funcționarii care vând timbre poștale și birocrații care arhivează documente. Cu toate că unele din aceste activități reclamă mai mult interes și concentrare decât altele, aceasta nu contează din punctul de vedere al „activității”. În linii mari, activitatea este acel comportament social recunoscut, îndreptat spre un anumit scop, care duce la schimbări sociale utile.

„Activitatea” în sens modern se referă doar la comportament, nu și la persoana din spatele comportamentului. Nu are nicio importanță dacă oamenii sunt activi pentru că sunt impulsionați de o forță exterioară, precum sclavii, sau de o pornire interioară, precum persoana mânată de anxietate. Nu contează dacă sunt interesați de munca lor, ca un tâmplar sau ca un scriitor creativ, ca un om de știință sau ca un grădinar; sau dacă nu au o satisfacție interioară pentru ceea ce fac, precum muncitorul de la linia de asamblare sau funcționarul poștal.

Sensul modern al activității nu face nicio distincție între activitate și faptul de a fi doar ocupat. Dar între cele două există o diferență fundamentală, care corespunde termenilor „alienat” și „nealienat” în raport cu activitățile desfășurate. În activitatea alienată eu nu mă experimentez pe mine însumi ca subiect care face acțiunea; mai degrabă experimentez rezultatul activității mele — și pe acela ca pe ceva aflat „acolo”, separat de mine și situat deasupra mea și împotriva mea. În activitatea alienată eu nu sunt „activ” în adevăratul sens al cuvântului; de fapt, forțele externe și interne acționează asupra mea. Eu m-am separat de rezultatul activității mele. Cel mai bun caz observabil de activitate alienată în domeniul psihopatologiei este acela al persoanelor compulsiv-obsesionale. Forțate de o nevoie internă să facă ceva împotriva voinței lor — de exemplu, să numere pașii, să repete anumite fraze, să desfășoare anumite ritualuri secrete — acestea pot fi extrem de

active în urmărirea acestui țel; dar, după cum a demonstrat pe larg investigația psihanalitică, ele sunt conduse de o forță interioară de care nu sunt conștiente. Un exemplu la fel de clar de activitate alienată este comportamentul posthipnotic. Persoanele aflate sub sugestie hipnotică, cărora li s-a cerut să facă un anumit lucru atunci când se trezesc din transă, vor face acest lucru fără a fi conștiente de faptul că nu fac ceea ce vor ele, ci doar urmează ordinele primite anterior de la hipnotizator.

În activitatea nealienată, eu mă experimentez pe mine însumi ca subiect al activității mele. Activitatea nealienată este un proces care dă naștere la ceva, care produce ceva și rămâne în legătură cu ceea ce produce. Aceasta implică, de asemenea, că activitatea mea este o manifestare a puterilor mele, că eu, activitatea mea și rezultatul activității mele suntem una. Eu numesc această activitate nealienată activitate productivă².

„Productiv“, în sensul folosit aici, nu se referă la capacitatea de a crea ceva nou și original, așa cum ar face un artist sau un om de știință. Nu se referă nici la produsul activității mele, ci la calitatea acesteia.

Un tablou sau un tratat științific poate fi complet neproductiv, adică steril; pe de altă parte, procesele care se desfășoară în interiorul persoanelor conștiente de ele însele în profunzime, sau care „văd“ cu adevărat un copac și nu doar privesc la el, sau care citesc o poezie și trăiesc pe deplin sentimentele pe care poetul le-a exprimat în cuvinte — aceste procese pot fi foarte productive, deși nimic nu este „produs“. Activitatea productivă denotă starea de activare internă; ea nu are neapărat legătură cu crearea unei opere de artă, a unei teorii științifice sau a unui lucru „util“. Productivitatea este o orientare de caracter de care toate ființele umane sunt capabile, în măsura în care nu suferă de afecțiuni emoționale. Persoanele productive animă tot ceea ce ating. Ele dau naștere propriilor aptitudini și aduc la viață alte persoane și lucruri.

Atât „activitatea“, cât și „pasivitatea“ pot avea două înțelesuri total diferite. Activitatea alienată, care doar ne menține ocupați, este de fapt „pasivitate“ din punctul de vedere al productivității, în timp ce pasivitatea, care nu are rolul de a ne ține ocupați, poate fi o activitate nealienată. Acest lucru este dificil de înțeles în prezent, deoarece mai toate activitățile sunt „pasivități“ alienate, în timp ce pasivitatea productivă este rareori experimentată.

ACTIVITATE - PASIVITATE,

ÎN VIZIUNEA FILOSOFILOR

În tradiția filosofică a societății preindustriale, conceptele de „activitate“ și „pasivitate“ nu au fost folosite în sensul lor actual. Nici nu ar fi fost posibil, deoarece alienarea muncii nu ajunsese la un nivel comparabil cu cel din zilele noastre. Din acest motiv, filosofi precum Aristotel nici măcar nu fac o distincție clară între „activitate“ și „faptul de a rămâne ocupat“. În Atena, munca alienată cădea doar în sarcina sclavilor; munca ce implica efort fizic pare să fi fost exclusă din conceptul de praxis („practică“), termen care se referă doar la tipul de activitate pe care un om libero poate desfășura și pe care

Aristotel l-a folosit pentru a desemna activitatea realizată în mod liber de către individ. (A se vedea Nicholas Lobkowitz, *Theory and Practice*.) Având în vedere acest cadru de referință, problema muncii alienate, de rutină și lipsită de semnificație pentru individ, cu greu ar fi putut deveni o realitate pentru cetățenii liberi ai Atenei. Libertatea lor implica exact aceste lucruri, pentru că, nefiind sclavi, activitatea pe care o desfășurau era productivă și plină de sens.

Faptul că Aristotel nu împărtășea conceptele noastre actuale de „activitate“ și „pasivitate“ devine absolut clar dacă vom avea în vedere faptul că, pentru el, forma cea mai înaltă de praxis, adică de activitate — aflată chiar mai presus de activitatea politică —, este reprezentată de viața contemplativă, dedicată căutării adevărului.

Ideea potrivit căreia contemplarea ar fi un fel de inactivitate era pentru el de neconceput. Aristotel considera viața contemplativă ca fiind punerea în act a părții celei mai bune din noi, a nous-ului (a intelectului). Sclavul se poate bucura de plăcerea sexuală, la fel ca oamenii liberi. Dar eudaimonia (fericirea, starea de bine) constă nu în plăceri, ci într-o activitate conformă cu virtutea (Etica nicomahică, 1177a).

Ca și în cazul lui Aristotel, poziția lui Toma din Aquino este în opoziție cu conceptul modern de „activitate“. Și pentru Toma, viața dedicată păcii lăuntrice și cunoașterii spirituale, vita contemplativa, este cea mai înaltă formă de activitate umană. El admite însă că și viața cotidiană, vita activa, a omului simplu, este valoroasă și poate conduce la fericire (beatitudo), doar dacă — și această calitate este fundamentală — scopul spre care sunt dirijate toate activitățile omului este fericirea, iar omul este capabil să-și controleze pasiunile și trupul (Toma din Aquino, Summa, 2-2:182,183; 1-2:4,6).

Dar discuția despre vita contemplativa și vita activa merge mult mai departe. Pentru că în timp ce atitudinea lui Toma este una de compromis, autorul *Norului Necunoașterii*, contemporan cu Meister Eckhart, argumentează energic împotriva valorii vieții active, deși Eckhart a pledat foarte mult în favoarea ei. Contradicția nu este însă atât de puternică pe cât ar părea, deoarece toți sunt de acord că activitatea este „sănătoasă“ doar atunci când exprimă și este înrădăcinată în trebuințele etice și spirituale. Din acest motiv, toți acești învățători consideră că starea de a fi ocupat, adică activitatea separată de fundamentul spiritual al oamenilor, trebuie respinsă³.

Ca om și gânditor, Spinoza a întruchipat, cu aproape patru secole mai târziu, spiritul și valorile caracteristice epocii în care a trăit Eckhart; dar și el a observat cu atenție schimbările ce au avut loc în societate și transformările suferite de omul obișnuit. Spinoza a fost fondatorul psihologiei științifice și unul dintre descoperitorii dimensiunii inconștientului; cu această

cunoaștere îmbogățită, el a analizat diferența dintre activitate și pasivitate într-un mod mai sistematic și mai precis decât o făcuseră predecesorii săi.

În lucrarea Etica, Spinoza face distincția dintre activitate și pasivitate (a acționa și a suferi), considerându-le două aspecte fundamentale ale funcționării minții. Primul criteriu pentru acțiune este acela că acțiunea derivă din natura umană: „Spun că noi suntem activi când se întâmplă ceva în noi sau în afară de noi și a cărui cauză adevărată suntem noi, adică atunci când în noi sau în afară de noi urmează din propria noastră natură ceva care poate fi cunoscut clar și distinct numai prin aceasta. Dimpotrivă, spunem că suntem pasivi, când noi suntem numai în parte cauza a ceea ce se întâmplă în noi sau a ceea ce urmează din natura noastră“ (Etica, Partea a treia, def. 2).

Aceste afirmații sunt dificile pentru cititorul modern, care este obișnuit să creadă că termenul de „natură umană“ nu poate fi pus în corespondență cu niciun fel de date de ordin empiric. Dar pentru Spinoza, ca și pentru Aristotel, această problemă nu s-a pus niciodată; și nu se pune nici pentru unii neurofiziologi, biologi și psihologi contemporani. Spinoza consideră că natura umană este tot atât de caracteristică pentru ființa umană pe cât este natura cabalină pentru un cal; în plus, bunătatea sau răutatea, succesul sau eșecul, bunăstarea sau suferința, activitatea sau pasivitatea depind de măsura în care persoanele reușesc să atingă dezvoltarea optimă a naturii proprii. Realizarea optimă a naturii unei specii (în cazul oamenilor, a naturii umane) reprezintă scopul vieții; cu cât ajungem mai aproape de modelul naturii umane, cu atât mai mari sunt libertatea și starea noastră de bine.

În modelul ființei umane propus de Spinoza, activitatea este inseparabilă de un alt atribut: rațiunea. Dacă vom acționa în concordanță cu condițiile existenței noastre și vom fi conștienți că aceste condiții sunt cele reale și necesare, atunci vom putea cunoaște adevărul despre noi înșine. „Sufletul nostru este activ în

unele privințe, iar în altele este pasiv; anume, întrucât are idei adecvate, sufletul este cu necesitate activ în unele privințe, iar întrucât are idei neadecvate, el este cu necesitate pasiv în alte privințe“ (Etica, Partea a treia, prop. 1).

Dorințele sunt clasificate în active și pasive (actiones și passiones). Primele sunt înrădăcinate în stările existenței noastre (în modificările naturale, nu patologice ale stării patologice); cele din urmă nu sunt înrădăcinate în acest fel, ci sunt cauzate de condițiile perturbatoare interne și externe). Primele există în măsura în care suntem liberi; cele din urmă sunt cauzate de forțele interne și externe. Toate „afectele active“ sunt în mod necesar bune: „pasiunile“ pot fi bune sau rele. Potrivit lui Spinoza, activitatea, rațiunea, libertatea, bunăstarea, bucuria și autoperfecționarea sunt legate într-un mod inseparabil — așa cum sunt și pasivitatea, iraționalitatea, sclavia, tristețea, lipsa de putere și toate tendințele contrare nevoilor naturii umane (Etica, Partea a patra, Adaos la cap. II, III, V; prop. XL, XLII).

Ideile lui Spinoza despre pasiuni și pasivitate pot fi înțelese pe deplin dacă trecem mai departe la ultimul — și cel mai modern — pas al gândirii sale: acela că a fi mânat de pasiuni iraționale înseamnă a fi bolnav mental, în măsura în care ajungem la o dezvoltare optimă, nu suntem doar (relativ) liberi, puternici, raționali și bucuroși, ci suntem și sănătoși mental; în măsura în care nu reușim să atingem acest țel, suntem lipsiți de libertate, slabi, fără rațiune și deprimați. În opinia mea, Spinoza a fost primul gânditor modern care a postulat faptul că sănătatea și boala mentale sunt rezultatul unui mod de viață corect, respectiv greșit.

Pentru Spinoza, sănătatea mentală este în ultimă instanță o manifestare a unui mod de viață corect; boala mentală, un simptom al eșecului de a trăi potrivit cerințelor naturii umane. „Dar, când avarul nu se gândește la nimic decât la câștig și la bani, iar ambițiosul la mărire etc., aceștia nu sunt socotiți că aiurează pentru că sunt de obicei nesuferiți și sunt considerați odioși. Însă,

În realitate, avariția, ambiția, senzualitatea etc. sunt specii de halucinație, deși nu sunt socotite printre boli“ (Etica, Partea a patra, prop. XLIV). În această afirmație, atât de străină pentru modul de gândire al timpurilor noastre, Spinoza consideră că pasiunile care nu corespund nevoilor naturii umane sunt patologice; de fapt, el merge până într-acolo încât le consideră o formă de nebunie, de „halucinație“.

Conceptele de activitate și pasivitate ale lui Spinoza pot fi indicate într-o critică radicală adusă societății industriale. În contrast cu convingerea actuală că persoanele mânate de lăcomia pentru bani, posesiuni sau faimă sunt normale și bine adaptate, acestea erau considerate de Spinoza ca total pasive și fundamental bolnave. Persoanele „active“ în accepțiunea lui Spinoza, pe care el le-a personificat prin modul său de viață, au devenit astăzi excepții și sunt suspectate într-o oarecare măsură ca fiind „nevrotice“, deoarece sunt extrem de puțin adaptate la așa-numita activitate normală.

Marx scria (în Manuscrisele economico-filosofice) că „activitatea liberă“ (adică cea umană) „constituie caracterul generic al omului“ (p. 68). Pentru el, munca reprezintă activitatea umană, iar activitatea umană este viață. Capitalul, pe de altă parte, reprezintă pentru Marx acumularea, trecutul și, în ultimă instanță, ceea ce e mort (Contribuții...). Nu putem înțelege pe deplin încercările afective pe care lupta dintre capital și muncă a creat-o în sufletul lui Marx dacă nu avem în vedere faptul că el o percepea ca pe o luptă între ceea ce e viu și ceea ce e mort, între prezent și trecut, între oameni și lucruri, între a fi și a avea. Pentru Marx întrebarea era: cine pe cine ar trebui să conducă — viața să conducă ceea ce e mort sau ceea ce e mort să conducă viața? În viziunea lui, socialismul reprezenta o societate în care viața a triumfat asupra morții.

Toată critica lui Marx la adresa capitalismului, precum și viziunea sa asupra socialismului sunt înrădăcinate în conceptul potrivit căruia

activitatea personală a omului este paralizată de sistemul capitalist, iar țelul este acela de a repune în drepturi umanitatea prin reconsiderarea activității în toate sferele vieții.

În pofida formulărilor influențate de economiștii clasici, clișeul că Marx a fost un determinist, care a făcut din ființele umane obiecte pasive ale istoriei și le-a deposedat de propria lor activitate, este exact opusul gândirii sale, așa cum orice om se poate convinge cu ușurință dacă-1 citește pe Marx în întregime și nu se mulțumește doar să scoată din context câteva propoziții izolate. Ideile lui Marx nu ar putea fi exprimate mai clar decât o face el însuși: „Istoria nu face nimic; ea nu posedă bogății colosale, ea «nu duce nicio luptă».

Mai degrabă omul — omul real, viu — este cel care acționează, posedă și luptă cu tot ceea ce-1 înconjoară. «Istoria» nu este o persoană anume care-1 folosește pe om pentru a-și atinge scopurile; mai curând, Istoria este activitatea omului în urmărirea scopurilor sale“ (Marx și Engels, Sfânta familie).

Dintre contemporanii apropiați, niciunul nu a perceput caracterul pasiv al activităților moderne cu o mai mare înțelegere decât Albert Schweitzer, care, în studiul său referitor la degradarea și restaurarea civilizației, a considerat că omul este lipsit de libertate, incomplet, necentrat, dependent în mod patologic și „absolut pasiv“.

FIINȚAREA CA REALITATE

Până acum am descris semnificația ființării prin opoziție cu modul de viață bazat pe a avea. Dar mai există o semnificație, la fel de importantă, care rezultă din analiza ființării în raport cu aparența. Dacă eu par a fi binevoitor, dar bunăvoința mea este doar o mască cu care îmi acopăr caracterul abuziv — dacă par a fi curajos, deși sunt doar extrem de înfumurat sau poate suicidar — dacă par a-mi iubi țara, dar îmi urmăresc interesele egoiste, atunci aparența, cu alte cuvinte comportamentul meu fățiș, este într-o puternică contradicție cu realitatea forțelor care mă motivează.

Comportamentul meu este diferit de caracterul meu. Structura mea de caracter, adevărata motivație a comportamentului meu, constituie ființa mea adevărată. Comportamentul meu îmi poate reflecta parțial ființa, dar de obicei el este o mască pe care o am și pe care o port pentru a-mi atinge scopurile personale. Behaviorismul analizează această mască de parcă ar fi o informație științifică de nădejde; adevărata cunoaștere se focalizează pe realitatea interioară, care de obicei nu este nici conștientă, nici direct observabilă. Acest concept al ființei ca ceea ce trebuie „demascată”, după cum a fost exprimat de Eckhart, este central pentru gândirea lui Spinoza și Marx și reprezintă descoperirea fundamentală a lui Freud.

Înțelegerea discrepanței dintre comportament și caracter, dintre masca pe care o am și realitatea pe care o ascunde, este principala realizare a psihanalizei freudiene. Freud a conceput o metodă (asociația liberă de idei, analiza viselor, transferul și rezistența) menită să descopere dorințele pulsionale (în esență, de ordin sexual) refulate în copilăria timpurie. Chiar și atunci când descoperirile mai recente din domeniul teoriei și terapiei psihanalitice au continuat să scoată în evidență cu precădere evenimentele traumatice din domeniul relațiilor interpersonale timpurii în detrimentul celor aparținând vieții pulsionale, principiul a rămas același. Ceea ce este refulat sunt dorințele și fricile traumatice timpurii și — după cum cred — dorințele și fricile apărute mai târziu; modalitatea de însănătoșire, deci de eliberare de anumite simptome sau de o indispoziție mai generală, rezidă în aducerea la lumină a materialului refulat. Cu alte cuvinte, refulările sunt alcătuite din elementele iraționale, infantile și individuale ale experienței.

Pe de altă parte, ideile obișnuite cu privire la ceea ce înseamnă un cetățean „normal”, adică adaptat din punct de vedere social, ar fi trebuit să fie raționale și să nu să aibă nevoie de o analiză abisală. Dar nu acesta este adevărul. Motivațiile conștiente, ideile și convingerile noastre sunt un amestec de informații false,

judecăți tendențioase, pasiuni iraționale, raționalizări și prejudecăți, în care plutesc bucățele de adevăr care ne asigură, deși nu este adevărat, că întregul amestec este real. Procesul de gândire încearcă să organizeze această hazna de iluzii potrivit legilor logicii și plauzibilității. Acest nivel de conștiință ar trebui să reflecte realitatea; el este harta pe care o folosim pentru a ne organiza viața. Această hartă falsă nu este refulată. Ceea ce refulăm este cunoașterea realității, cunoașterea a ceea ce este adevărat. Așa că, dacă ne întrebăm Ce este inconștientul? răspunsul trebuie să fie: în afară de pasiunile iraționale, aproape întreaga cunoaștere a realității. Inconștientul este în esență determinat de societate, care produce pasiuni iraționale și furnizează membrilor săi diferite tipuri de ficțiuni, forțând astfel adevărul să devină prizonierul pretensei raționalități.

Când afirmăm că adevărul este refulat, ne bazăm bineînțeles pe premisa că noi cunoaștem adevărul, dar refulăm această cunoaștere; cu alte cuvinte, că există o „cunoaștere inconștientă“. Experiența mea în psihanaliză — după ce i-am analizat pe alții, dar și pe mine însumi — îmi confirmă faptul că acest lucru este adevărat. Noi percepem realitatea, și nici nu s-ar putea altfel. Așa cum simțurile noastre sunt organizate pentru a vedea, a auzi, a mirosi și a atinge atunci când suntem în contact cu realitatea, rațiunea noastră este structurată în așa fel încât să recunoască realitatea, adică să vadă lucrurile așa cum sunt, să perceapă adevărul. Desigur, nu mă refer la acea parte a realității care necesită

utilizarea unor instrumente sau metode științifice pentru a putea fi percepută. Mă refer la ceea ce poate fi recunoscut printr-o „privire“ focalizată, și în special la realitatea din noi și din alții. Știm când întâlnim o persoană periculoasă sau pe cineva în care putem avea deplină încredere; știm când suntem mințiți, exploatați sau păcăliți, sau când ne-am amăgit pe noi înșine. Știm aproape tot ceea ce este important să știm despre comportamentul uman, așa cum și strămoșii noștri posedau o cunoaștere remarcabilă despre mersul stelelor. Dar în

timp ce ei erau conștienți de cunoașterea lor și o foloseau, noi ne reprimăm imediat această cunoaștere, deoarece, dacă am fi conștienți, viața ar deveni prea dificilă și, așa cum ne convingem pe noi înșine, prea „periculoasă“.

Dovada acestei afirmații este ușor de aflat. Ea există în multe din visele prin care pătrundem în profunzime în esența noastră și a altor oameni, esență care pe timpul zilei ne scapă complet. (Am inclus exemple ale „viselor introspective“ în lucrarea *The Forgotten Language*.) Ea poate fi demonstrată prin acele reacții frecvente în care dintr-odată vedem pe cineva într-o lumină nouă și apoi avem sentimentul că am posedat această cunoaștere dintotdeauna. Poate fi găsită în fenomenul rezistenței, atunci când un adevăr dureros amenință să iasă la suprafață: în lapsusuri, în exprimările nepotrivite, în stările de transă sau în împrejurările în care o persoană spune ceva ca pentru sine, ceva ce contravine convingerilor pe care pretinde că le-a avut dintotdeauna, dar un moment mai târziu pare că a uitat de afirmația sa. Într-adevăr, noi folosim o mare cantitate de energie pentru a ascunde de noi înșine ceea ce știm, iar gradul de refulare a acestei cunoașteri cu greu poate fi subestimat. O legendă talmudică a exprimat acest concept al refulării adevărului într-o formă poetică: când se naște un copil, un înger îi atinge capul pentru a-l face să uite adevărul pe care îl cunoaște în momentul nașterii. În cazul în care copilul nu a uitat, viața sa va deveni insuportabilă.

Întorcându-ne la teza noastră principală: ființarea se referă la imaginea reală, nu la cea falsificată și iluzorie. De aceea, orice încercare de a contribui la creșterea capacității noastre de a ființa înseamnă o cunoaștere sporită a sinelui, a altora, a lumii din jurul nostru. Principalele țeluri etice ale iudaismului și creștinismului — învingerea urii și lăcomiei — nu pot fi realizate fără un alt factor care are un rol central în budism, dar și o anumită influență în iudaism și creștinism: calea către „a fi“ presupune pătrunderea în profunzime și cunoașterea realității interioare.

VOINȚA DE A OFERI, DE A ÎMPĂRTĂȘI

ȘI DE A SACRIFICA

În societatea contemporană, modul de existență bazat pe a avea se presupune a fi înrădăcinat în natura umană și, de aceea, el nu pare să nu poată fi schimbat. Aceeași idee este exprimată și de dogma potrivit căreia oamenii sunt în esență leneși și pasivi, nu vor să muncească sau să facă altceva, decât dacă sunt mânați de imboldul unui câștig material... sau de foame... sau de teama de a nu fi pedepsiți. Această dogmă, deși pusă de mulți la îndoială, determină metodele noastre de educație și muncă. Dar ea nu este nimic altceva decât o expresie a dorinței de a demonstra valoarea organizării noastre sociale și de a arăta că ea derivă din necesitățile naturii umane. Pentru membrii numeroaselor societăți din trecut și prezent, conceptul de lene originară și de egoism uman înnăscut ar fi tot atât de fantastic pe cât este pentru noi opusul său.

Adevărul este acela că atât modul de existență bazat pe a fi, cât și cel bazat pe a avea sunt potențialități ale naturii umane, că nevoia noastră biologică de supraviețuire tinde să promoveze modul bazat pe a avea, dar egoismul și lenea nu sunt singurele tendințe inerente ființei umane.

Noi, oamenii, avem o dorință inerentă și adânc înrădăcinată de a fi: de a ne exprima facultățile noastre, de a fi activi, de a fi în legătură cu ceilalți, de a scăpa de închisoarea egoismului. Adevărul acestei afirmații se sprijină pe atât de multe dovezi, încât s-ar putea umple cu ușurință o carte. D.O. Hebb a formulat esența problemei în forma sa cea mai generală afirmând că singura problemă comportamentală este aceea de a justifica inactivitatea, nu activitatea. Următoarele date sprijină această teză generală⁴:

1. Datele asupra comportamentului animal.

Experimentele și observațiile directe arată că multe specii abordează sarcinile dificile cu plăcere, chiar și atunci când nu se oferă recompense materiale.

2. Experimentele neurofiziologice demonstrează că activitatea este inerentă celulelor nervoase.

3. Comportamentul infantil. Studii recente pun în evidență capacitatea și nevoia copiilor mici de a răspunde activ la stimuli complicați — descoperiri contrare presupunerii lui Freud potrivit căreia copilul mic experimentează stimulul extern ca pe o amenințare în fața căreia își mobilizează agresivitatea pentru a o îndepărta.

4. Comportamentul de învățare. Multe studii arată că adolescenții și copiii sunt leneși, deoarece materialul de învățare le este prezentat într-o manieră seacă și lipsită de viață, care nu este capabilă să le trezească un interes autentic; dacă presiunea și plictiseala sunt îndepărtate, iar materialul este prezentat într-o manieră vie, atunci aceștia vor depune o activitate remarcabilă și vor demonstra inițiativă.

5. Comportamentul în muncă. Experimentul clasic al lui E. Mayo a demonstrat că și munca plictisitoare devine interesantă dacă muncitorii știu că iau parte la un experiment condus de o persoană energică și înzestrată, care are capacitatea de a le stârni curiozitatea și participarea. Același lucru a fost pus în evidență într-o serie de fabrici din Europa și Statele Unite. Stereotipul managerilor în privința lucrătorilor este acesta: muncitorii nu sunt cu adevărat interesați să participe în mod activ; tot ceea ce vor ei sunt salarii mai mari, de aceea acordarea unor procente din profit poate fi un stimulent pentru productivitate, dar nu pentru participare. Cu toate că managerii au dreptate în ceea ce privește metodele de lucru pe care le oferă, experiența a demonstrat — și a convins nu puțini manageri — că, dacă muncitorii pot fi cu adevărat activi, responsabili și informați cu privire la rolul lor în procesul productiv, cei neinteresați anterior se vor schimba considerabil

și vor demonstra un grad remarcabil de inventivitate, activitate, imaginație și satisfacție⁵.

6. Bogăția de date care se găsește în viața socială și politică. Credința că oamenii nu vor să facă sacrificii este total greșită. Când Churchill a anunțat la începutul celui de-al Doilea Război Mondial că cere de la cetățenii britanici sânge, sudoare și lacrimi, el nu i-a descurajat, ci, dimpotrivă, a făcut apel la dorința

lor umană adânc înrădăcinată de a face sacrificii, de a renunța la ei înșiși. Reacția britanicilor — ca și a germanilor și rușilor — față de bombardamentele haotice ale centrelor populate de către beligeranți demonstrează că suferința nu le-a slăbit spiritul; ea le-a întărit rezistența, iar cei care au crezut că printr-un bombardament înfricoșător ar putea slăbi moralul dușmanului și vor putea sfârși mai repede războiul s-au înșelat.

Totuși, este ceva trist pentru civilizația noastră să observăm faptul că războiul și suferința, și nu traiul pe timp de pace, pot mobiliza disponibilitatea omului de a face sacrificii, în timp ce vremurile de pace par să încurajeze mai ales egoismul. Din fericire, există și pe timp de pace situații în care tendințele umane de împărtășire și solidaritate se manifestă în comportamentul individual. Grevele muncitorilor, în special până la Primul Război Mondial, sunt exemple de un astfel de comportament în esență nonviolent. Muncitorii doreau salarii mai mari, dar în același timp își asumau un risc și acceptau greutățile cumplite pentru a putea lupta pentru demnitatea lor și pentru a experimenta satisfacția solidarității umane. Greva nu era doar un fenomen economic, ci și „religios“. Cu toate că și astăzi au loc astfel de greve, majoritatea au la bază rațiuni de ordin economic, deși recent a început să crească și numărul grevelor pentru condiții de muncă mai bune.

Nevoia de a oferi și de a împărți cu alții, precum și disponibilitatea de a face sacrificii pentru alții se mai întâlnesc încă printre membrii anumitor profesii, cum sunt asistentele medicale, medicii, călugării și călugărițele. Țelurile de a ajuta și a face sacrificii sunt pentru mulți dintre aceștia, deși nu pentru majoritatea, doar vorbe goale; totuși, caracterul unui număr însemnat

dintre aceste persoane corespunde valorilor pe care le declară. Aceleași valori le găsim exprimate în cadrul multor comunități care s-au perindat de-a lungul secolelor, fie ele religioase, socialiste sau umaniste. Găsim dorința de a oferi la oamenii care donează sânge voluntar (fără plată), precum și în multe situații când oamenii își riscă propria viață pentru a o salva pe a altcuiva. Găsim manifestarea dorinței de a oferi la oamenii care iubesc cu adevărat. „Iubirea falsă“, adică egoismul reciproc împărtășit, îi face pe oameni și mai egoiști (și aceasta se întâmplă destul de des). Dragostea sinceră sporește capacitatea de a iubi și de a dărui. Adevăratul îndrăgostit iubește întreaga lume, atunci când oferă iubirea sa unei anumite persoane⁶.

Invers, descoperim că destul de mulți oameni, mai ales tineri, nu pot suporta luxul și egoismul care-i înconjoară în familiile lor bogate. Împotriva așteptărilor părinților, care consideră că copiii lor „au tot ce-și doresc“, aceștia se revoltă împotriva existenței lor moarte și însingurate. Căci, de fapt, ei nu au tot ceea ce-și doresc și-și doresc ceea ce nu au.

Remarcabile exemple de astfel de oameni din trecut sunt fiii și fiicele familiilor bogate din Imperiul Roman, care au îmbrățișat religia sărăciei și a iubirii; un alt exemplu este Buddha, care a fost prinț și a beneficiat de toate plăcerile și luxul pe care și le-ar fi putut dori, dar care a descoperit că a avea și a consuma duc la nefericire

și suferință. Un exemplu mai recent (din a doua jumătate a secolului al XIX-lea) este acela al fiilor și fiicelor clasei de sus a societății rusești (narodnicii) care simpatizau cu cei năpăstuiți. Nemaiputând să suporte viața de trândăvie și nedreptate în care s-au născut, acești tineri și-au părăsit familiile și s-au alăturat țăranilor săraci, au trăit alături de ei și au contribuit la punerea bazelor luptei revoluționare în Rusia.

Putem fi martorii unui fenomen similar în rândurile fiilor și fiicelor oamenilor înstăriți din Statele Unite și Germania, care consideră viața pe care o duc în sânul familiei lor, unde nimic nu le lipsește, ca fiind plictisitoare și lipsită de semnificație. Dar, mai mult decât atât, aceștia consideră asprimea lumii față de cei săraci și alunecarea spre războiul nuclear de dragul egoismului ca fiind de nesuportat. Astfel, ei pleacă din mediul lor familial în căutarea unui nou stil de viață, dar rămân nesatisfăcuți, deoarece niciun efort constructiv nu pare să dea roade. Mulți dintre ei au fost inițial indivizii cei mai idealști și mai sensibili din tânăra lor generație; dar în acest moment, lipsiți de tradiție, maturitate, experiență și înțelepciune politică, devin disperați, își supraestimează în mod narcisic propriile capacități și posibilități și încearcă să atingă imposibilul prin utilizarea forței. Ei formează așa-numitele grupuri revoluționare și se așteaptă să salveze lumea prin acte de terorism și distrugere, fără să vadă că nu fac altceva decât să contribuie la tendința generală de violență și cruzime. Și-au pierdut capacitatea de a iubi și au înlocuit-o cu dorința de a-și sacrifica viața. (Sacrificiul de sine este adesea o soluție pentru indivizii care-și doresc cu ardoare să iubească, dar care și-au pierdut această capacitate și văd în sacrificiul vieții lor o experiență de iubire de înaltă trăire.) Dar acești tineri dispuși să se sacrifice sunt foarte diferiți de martirii plini de iubire,

135

care vor să trăiască deoarece iubesc viața și care acceptă moartea doar atunci când sunt forțați să se trădeze pe ei înșiși. Tinerii de azi dispuși să se sacrifice sunt acuzații, dar și acuzatorii, care arată că în cadrul sistemului nostru social unii dintre tinerii cei mai buni devin atât de izolați și lipsiți de speranță încât nu le mai rămâne altceva de făcut decât să se îndrepte spre distrugere și fanatism pentru a putea scăpa de nefericirea lor.

Dorința omenească de a experimenta uniunea cu ceilalți este înrădăcinată în condițiile specifice de existență care caracterizează specia umană și ea este una dintre motivațiile cele mai puternice ale

comportamentului uman. Prin minimalizarea ședințelor instinctuale și dezvoltarea maximă a capacității de a raționa, noi, ființele umane, ne-am pierdut legătura originară cu natura. Pentru a nu ne simți total izolați — fapt care ne-ar condamna la nebunie — avem nevoie să găsim o nouă unitate: cu celelalte ființe umane și cu natura.

Această nevoie umană de reuniune cu ceilalți este experimentată în multe feluri: în legătura simbiotică cu mama, cu un idol, cu tribul, cu națiunea, cu clasa, cu religia, cu frăția, cu organizația profesională. Desigur, aceste legături adesea se suprapun și capătă o formă extatică, așa cum se întâmplă în cadrul anumitor secte religioase, al unor grupuri de linșaj sau în răbufnirile isteriei naționale pe timp de război. De exemplu, izbucnirea Primului Război Mondial a prilejuit una din cele mai drastice forme de astfel de „uniune“. Brusuc, de la o zi la alta, oamenii au renunțat la convingerile lor de o viață privind pacifismul, antimilitarismul și socialismul; oamenii de știință au lepădat toată pregătirea lor în direcția obiectivității, a gândirii critice și a imparțialității pentru a se alătura marelui Noi.

Dorința de a experimenta uniunea cu ceilalți se manifestă nu numai în cele mai josnice tipuri de

comportament, adică în actele de sadism și distrugere, dar și în cele mai nobile: solidaritatea pe baza unui ideal sau a unei convingeri. Ea este, de asemenea, principala cauză a nevoii de adaptare; ființele umane sunt mai înspăimântate de faptul de a fi alungate din societate decât de cel de a muri. Pentru orice societate, tipul de uniune și solidaritate pe care-1 promovează este fundamental și acesta poate fi dus mai departe pe baza condițiilor oferite de structura socio-economică dată.

Aceste considerații par să indice faptul că ambele tendințe sunt prezente în ființele umane: tendința de a avea — de a poseda — care în ultimă instanță își datorează forța factorului biologic al dorinței de supraviețuire; și dorința de a fi — de a împărtăși, de a dărui, de a sacrifica — care-și trage forța din condițiile specifice ale existenței umane și din nevoia inerentă de a depăși izolarea prin

unirea cu ceilalți. Din aceste strădanii contradictorii, care se manifestă în fiecare ființă umană, rezultă că structura socială, valorile și normele sale decid care din cele două devine dominantă. Culturile care promovează lăcomia după averi, și prin urmare modul de existență bazat pe a avea, sunt înrădăcinate într-una din tendințele potențialului uman; culturile care promovează ființarea și împărtășirea sunt ancorate în cealaltă tendință. Noi suntem aceia care trebuie să decidem pe care din aceste două potențialități dorim să o cultivăm, fiind conștienți totuși de faptul că decizia noastră este determinată în mare măsură de structura socio-economică a societății noastre, care ne împinge spre una sau alta dintre soluții.

Din observațiile mele în domeniul comportamentului de grup, părerea mea este că cele două grupuri extreme, care manifestă tipuri de comportament adânc înrădăcinate în orientările bazate pe a avea și a fi, formează o mică minoritate; în rândul mării majorități a oamenilor

ambele posibilități sunt reale, iar care din cele două va ajunge să predomine și care va fi reprimată depinde de factorii de mediu.

Această presupunere contrazice o dogmă psihanalitică larg răspândită care afirmă că mediul produce schimbări esențiale în dezvoltarea personalității în perioada copilăriei timpurii, dar că după această perioadă caracterul este fixat și cu greu mai poate fi schimbat de evenimentele externe. Această dogmă psihanalitică a devenit acceptată, deoarece condițiile de bază ale copilăriei se prelungesc pentru cei mai mulți dintre oameni chiar și în viața de mai târziu, întrucât, la modul general, condițiile sociale rămân aceleași.

Dar, există numeroase împrejurări în care o schimbare drastică a mediului conduce la o modificare fundamentală a comportamentului uman, și anume atunci când încetăm să mai dăm energie forțelor negative, hrănind și încurajând în schimb forțele pozitive.

Rezumând, putem spune că frecvența și intensitatea dorinței de a împărtăși, de a oferi și de a sacrifica nu sunt surprinzătoare dacă avem în vedere condițiile de existență a speciei umane. Ceea ce este surprinzător este faptul că aceste nevoi pot fi atât de refulate încât fac ca actele de egoism din societățile industriale (și din alte societăți) să constituie regula, în timp ce actele de solidaritate să fie excepția. Dar, paradoxal, tocmai acest fenomen este cauzat de nevoia de unire. O societate ale cărei principii sunt achiziția, profitul și proprietatea generează un caracter social orientat spre posesie și, odată ce modelul dominant a fost stabilit, nimeni nu mai dorește să rămână pe dinafară, să fie un marginalizat; pentru a evita acest risc, toți se adaptează la modelul majorității, ai cărei membri au în comun doar antagonismul reciproc.

Ca rezultat al atitudinii dominate de egoism, liderii societății noastre cred că oamenii pot fi motivați doar dacă li se oferă avantaje materiale, adică recompense, și că nu vor reacționa la apelurile la solidaritate și sacrificiu. De aceea, cu excepția situațiilor create de războaie, astfel de apeluri se fac foarte rar, așa încât șansele de a observa rezultatele posibile ale unor astfel de apeluri se pierd.

Doar o structură social-economică radical diferită și o imagine radical diferită a naturii umane pot demonstra că mituirea nu este singura (și nici cea mai bună) modalitate de a-i influența pe oameni.



Această limitare afectează și cea mai bună psihologie; chestiune pe care am analizat-o în detaliu, comparând „psihologia negativă” cu „teologia negativă”, într-un eseu intitulat „On the Limitations and Dangers of Psychology” (1959).

2

În lucrarea Frica de libertate am folosit termenul „activitate spontană”, iar în scrierile ulterioare, „activitate productivă”.

3

Scrierile lui W. Lange, N. Lobkowitz și D. Mieth (1971) pot furniza și alte informații legate de problema vieții contemplative și active.

4

Am analizat aceste dovezi în lucrarea Anatomia distmctivității umane.

5

În cartea sa The Gamesman: The New Corporate Leaders, Michael Maccoby menționează unele proiecte cu participare democratică, și mai ales studiul său în cadrul Proiectului Bolivar, dedicat îmbunătățirii muncitorilor din fabricile de automobile.

6

Una dintre sursele cele mai importante de a înțelege impulsul natural al omului de a da și a împărtși cu alții este lucrarea clasică a lui P.A. Kropotkin, Mutual Aid: A factor of Evolution (1902). Alte două lucrări importante sunt The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy de Richard Titmuss (în care analizează manifestările dorinței oamenilor de a dăru și accentuează faptul că sistemul nostru economic îi împiedică pe oameni să-și exercite în mod liber dreptul

lor de a dăru) și Altruism, Morality and Economic Theory, coord, de
Edmund S. Phelps.

ALTE ASPECTE ALE MODURILOR DE EXISTENȚĂ BAZATE PE A AVEA ȘI A FI

SECURITATE - INSECURITATE

A nu merge înainte, a rămâne unde suntem, a regresa, cu alte cuvinte a ne baza pe ceea ce avem, este foarte tentant, căci noi nu cunoaștem decât ceea ce avem; posesiunile noastre ne oferă un sentiment de securitate. Ne temem și, în consecință, evităm să pășim în necunoscut, în nesiguranță; căci, într-adevăr, cu toate că pasul nu ne pare atât de riscant după ce l-am făcut, înainte să-l facem toate aspectele noi de dincolo de el par a fi foarte riscante și, prin urmare, înspăimântătoare. Doar ceea ce e vechi și încercat este sigur; sau cel puțin așa pare. Orice pas nou conține pericolul eșecului și acesta este motivul pentru care oamenii se tem atât de mult de libertate¹.

Bineînțeles că pentru fiecare etapă a vieții ceea ce este vechi și obișnuit este diferit. Când suntem bebeluși, nu

avem altceva decât propriul corp și sânii mamei (entități inițial nediferențiate). Apoi începem să ne orientăm în lume și să ne facem un loc în cadrul acesteia. Începem să dorim să avem lucruri: o avem pe mama noastră, pe tatăl nostru, frații și surorile, jucăriile; mai târziu dobândim cunoaștere, un loc de muncă, o poziție socială, o soție, copii, și deja avem și un fel de viață de apoi atunci când ne cumpărăm un loc de veci, ne facem o poliță de asigurare de viață și ne scriem testamentul.

Totuși, în pofida siguranței pe care le-o dau posesiunile, oamenii îi admiră pe cei care au o viziune a noului, pe cei care deschid un nou drum, care au curajul să meargă înainte. În mitologie, acest mod de existență este reprezentat simbolic de erou. Eroii sunt aceia care au curajul să părăsească ceea ce au — țara, familia, proprietatea —

și să pornească la drum, nu fără teamă, dar fără a ceda în fața temerilor lor. În tradiția budistă, Buddha este eroul care lasă în urmă toate averile și toată siguranța conținută de religia hindusă — rangul, familia — și pornește pe drumul unei vieți lipsite de atașament. Avraam și Moise sunt eroi ai tradiției evreiești. Eroul creștin este Iisus, care nu a avut nimic și care — în ochii lumii — nu este nimic, dar care acționează din plinătatea iubirii sale pentru toate ființele umane. Grecii au eroi lumești, al căror scop sunt victoria, satisfacerea mândriei personale, cucerirea. Totuși, precum eroii spirituali, Hercule și Ulise merg înainte, fără să fie descurajați de riscurile și pericolele care îi așteaptă. Eroii basmelor îndeplinesc aceleași criterii: pleacă, merg înainte și acceptă nesiguranța.

Îi admirăm pe acești eroi deoarece simțim în adâncul nostru că așa am vrea să fim și noi — dacă am putea. Dar fiindu-ne teamă, credem că noi nu putem fi astfel, că doar eroii pot. Eroii devin idoli; le transferăm propria noastră capacitate de a înainta, și

apoi rămânem acolo unde suntem — „deoarece noi nu suntem eroi“.

Această discuție ar părea să sugereze că, deși a fi erou este un lucru dezirabil, în realitate este ceva stupid și împotriva interesului personal. Persoanelor prudente și centrate pe a avea le place siguranța, dar cu toate acestea ele trăiesc în mod necesar în nesiguranță. Ele depind de ceea ce au: bani, prestigiu, mândria lor — adică de lucruri ce se află în afară. Dar ce se va alege de ele dacă pierd ceea ce au? Căci, într-adevăr, totul poate fi pierdut. În modul cel mai evident, cineva își poate pierde posesiunile — și odată cu ele poziția socială, prietenii — și în orice moment (sau mai târziu) acel cineva își poate pierde și viața.

Dacă eu sunt ceea ce posed și voi pierde ceea ce am, atunci cine voi mai fi eu? Nimeni altcineva decât un învins, o mărturie dezumflată și jalnică a unui mod eronat de a trăi. Întrucât este posibil să pierd ceea ce am, sunt veșnic și în mod necesar îngrijorat că

acest lucru se va întâmpla. Mi-e frică de hoți, de schimbările economice, de revoluții, de boală, de moarte, dar și de dragoste, de libertate, de creștere, de schimbare, de necunoscut. Astfel, sunt mereu înspăimântat și sufăr de ipohondrie, nu numai în ceea ce privește pierderea sănătății, ci și a oricărui alt obiect pe care îl posed; devin defensiv, dur, suspicios, singur, mânat de nevoia de a avea mai mult pentru a fi mai bine protejat. Ibsen a descris frumos această persoană egocentrică în piesa Peer Gynt. Eroul este plin de sine; în egoismul său extrem el crede că este el însuși deoarece este un „snop de dorințe“. La sfârșitul vieții recunoaște că, din cauza existenței sale bazate pe proprietate, a eșuat în a fi el însuși, fiind doar o ceapă fără miez, un om neterminat, care niciodată nu a fost el însuși.

În modul de existență bazat pe a fi lipsesc anxietatea și insecuritatea născute din pericolul de a pierde ceea ce ai. Dacă eu sunt cine sunt, și nu ceea ce am, nimeni nu mă poate lipsi de sentimentul meu de identitate. Centrul meu este în mine însumi; capacitatea mea de a ființa și de a-mi exprima puterile fundamentale este parte a structurii mele de caracter și depinde de mine. Acest fapt este adevărat și pentru procesul normal al vieții mele, exceptând desigur acele împrejurări ca boala, tortura sau constrângerile exterioare puternice.

În vreme ce modul de viață centrat pe a avea se bazează pe ceva ce se diminuează prin utilizare, ființa crește prin exercițiu. („Rugul aprins“ care nu se mistuie este simbolul biblic pentru acest paradox.) Puterea rațiunii, a dragostei, a creației intelectuale și artistice, toate capacitățile fundamentale cresc atunci când sunt exprimate. Ceea ce se cheltuiește nu se pierde, ci, dimpotrivă, se păstrează. Singura amenințare la adresa securității ființei mele zace în mine însumi: în lipsa de încredere în viață și în puterile mele productive; în tendințele regresive; în lenea interioară și în disponibilitatea de a-i lăsa pe alții să-mi controleze viața. Dar aceste pericole nu sunt inerente modului „a fi“, așa cum se întâmplă cu pericolul de a pierde, care este inherent modului „a avea“.

SOLIDARITATE - CONFLICT

Experiența de a iubi, de a-ți plăcea, de a te bucura de ceva fără să vrei să posezi acel lucru este cea la care s-a referit Suzuki atunci când a comparat poeziile japoneze și englezești (a se vedea capitolul I). Într-adevăr, nu este deloc ușor pentru Omul modern occidental să se bucure fără să posede. Totuși, nici nouă nu ne este complet străină această trăire. Exemplul lui Suzuki referitor la atitudinea față de o floare nu ar mai fi valabil dacă în loc să privescă la o floare călătorul s-ar uita la un munte, la o pajiște sau la orice altceva ce nu poate fi luat de acolo în mod fizic. Fără îndoială, mulți oameni, sau majoritatea, nici nu ar vedea cu adevărat muntele, ci doar un clișeu din mintea lor; în loc să îl vadă, ei ar dori să știe cum se numește, ce altitudine are — sau ar dori să se cațere pe el, ceea ce ar putea reprezenta o altă formă de a-1 lua în posesie. Dar unii s-ar putea să vadă muntele în mod real și să se bucure de el. Același lucru poate fi spus și atunci când este vorba de o operă muzicală: a cumpăra o înregistrare a muzicii care îți place poate fi un act de posesie a acelei opere, și poate că toți aceia care iubesc arta într-un fel chiar o „consumă”; dar este posibil ca o minoritate să reacționeze la muzică și artă cu bucurie sinceră și fără impulsul de a „poseda“.

Uneori, reacțiile oamenilor pot fi citite după expresiile lor faciale. Am văzut recent un film de televiziune despre extraordinarii acrobați și jongleri ai circului chinezesc, în timpul căruia camera a urmărit în mod repetat publicul, pentru a înregistra reacțiile indivizilor din mulțime. Majoritatea fețelor erau aprinse, trezite la viață și înfrumusețate ca reacție la spectacolul grațios și plin de energie. Doar o minoritate părea rece și lipsită de orice emoție.

Un alt exemplu de bucurie fără dorința de a poseda poate fi ușor observat în reacția noastră față de copiii mici. Și aici, suspectez că apare un comportament de autoamăgire, căci ne place să ne vedem în rolul de persoane afectuoase cu cei mici. Dar deși există motive de suspiciune, consider că reacția veritabilă, plină de viață,

față de copii, nu este deloc un lucru rar. Parțial, această constatare este adevărată, deoarece, în pofida sentimentelor referitoare la adolescenți și adulți, cei mai mulți oameni nu se tem de copii și ca atare se simt liberi

să reacționeze cu iubire la vederea acestora, ceea ce nu ar fi posibil dacă ar fi dominați de frică.

Exemplul cel mai relevant de bucurie fără pofta de a poseda poate fi găsit în relațiile interpersonale. Un bărbat și o femeie se pot bucura unul de altul din motive diverse; fiecăruia poate să-i placă atitudinile, ideile, temperamentul și întreaga personalitate a celuilalt. Totuși, dorința de a poseda din punct de vedere sexual apare doar în cazul celor care trebuie să posede ceea ce le face plăcere. Pentru aceia care se află preponderent în modul de existență bazat pe a fi, cealaltă persoană este agreabilă, și chiar atractivă din punct de vedere sexual, dar ea nu trebuie „smulsă“ pentru a te bucura de ea, ca să vorbim în termenii poeziei lui Tennyson.

Persoanele centrate pe a avea vor să posede persoana care le place sau pe care o admiră. Acest fapt poate fi observat în relațiile dintre părinți și copii, dintre profesori și elevi, dintre prieteni. Niciun partener nu este satisfăcut doar să se bucure de cealaltă persoană; fiecare vrea să-l aibă pe celălalt doar pentru sine. Prin urmare, fiecare este gelos pe aceia care vor la rândul lor să-l „aibă“ pe celălalt. Fiecare partener își caută perechea, așa cum un marinar naufragiat caută o scândură pentru a supraviețui. Relațiile bazate pe „posesie“ sunt grele, împovărate, pline de conflicte și gelozie.

În general, elementele fundamentale ale relației dintre indivizii aflați în modul de existență bazat pe „a avea“ sunt competiția, conflictul și teama. Elementul conflictual al relației bazate pe posesie derivă din natura acesteia. Dacă posesia este fundamentul sentimentului meu de indentitate, deoarece „Eu sunt ceea ce am“, dorința de a poseda trebuie să conducă la dorința de a avea mult și tot mai mult. Cu alte cuvinte, lăcomia este rezultatul natural al orientării bazate pe a avea.

Ea poate fi lăcomia celui nenorocit, a vânătorului de profit, a celui afemeiat sau a celei ce aleargă după bărbați. Indiferent de obiectul lăcomiei lor, oamenii hrăpăreți nu se satură niciodată, ei nu pot fi niciodată „satisfăcuți”. Spre deosebire de nevoile fiziologice, cum este foamea, care au puncte de saturație precise în funcție de fiziologia organismului, lăcomia psihică — și toată lăcomia este psihică chiar și atunci când este satisfăcută prin intermediul corpului — nu are un punct de saturație, deoarece împlinirea sa nu umple golul interior, plictiseala, singurătatea și depresia pe care ar trebui să le biruiască. În plus, atâta vreme cât ceea ce posezi îți poate fi luat într-o formă sau alta, omul trebuie să aibă mai mult pentru a-și proteja existența împotriva unui astfel de pericol. Dacă toți vor să aibă mai mult, fiecare trebuie să se teamă de intenția agresivă a vecinului de a-i lua ceea ce are. Pentru a preveni un asemenea atac, omul trebuie să devină mai puternic și să se manifeste la rândul său în mod agresiv în scop preventiv. Mai mult decât atât, deoarece producția, oricât de mare ar fi ea, nu va putea niciodată să țină pasul cu dorințele nelimitate, este necesar să existe competiție și conflict între indivizi în bătălia pentru a obține cât mai mult. Și disputa va continua chiar dacă s-ar ajunge la un stadiu de abundență absolută; cei care au mai puțin în privința sănătății fizice și atractivității, care se bucură de mai puține daruri și talente, îi vor invidia aprig pe cei care au „mai mult”.

Faptul că modul de viață bazat pe a avea și lăcomia pe care o provoacă conduc în mod necesar la un conflict interpersonal este adevărat atât pentru națiuni, cât și pentru indivizi. Căci atâta vreme cât națiunile sunt alcătuite din oameni a căror motivație principală sunt posesia și lăcomia, ele nu se pot abține să nu declanșeze războaie. Fiecare națiune râvnește la ceea ce au celelalte și încearcă să obțină ceea ce-și dorește prin război, presiuni economice sau amenințări. Aceste procedee vor fi utilizate în primul rând împotriva națiunilor mai slabe, iar împotriva celor mai puternice se vor forma alianțe. Chiar dacă șansele de a câștiga sunt destul de mici, o națiune va porni război împotriva alteia nu pentru că suferă din punct de vedere economic, ci pentru

că dorința de a avea mai mult și de a cuceri sunt adânc înrădăcinate în caracterul social.

Bineînțeles, sunt și vremuri de pace. Dar trebuie să facem distincția între pacea durabilă și pacea ca fenomen tranzitoriu, ca perioadă de adunare a forțelor, de reconstruire a industriei și armatei — cu alte cuvinte, între pacea ca stare permanentă de armonie și pacea care este în esență doar un armistițiu. Cu toate că secolul al XIX-lea și secolul XX au cunoscut perioade de armistițiu, ele au fost caracterizate printr-o stare de război cronic între principalii actori de pe scena istoriei. Pacea, ca stare de relații armonioase de durată între națiuni, va fi posibilă doar atunci când structura bazată pe a avea va fi înlocuită cu cea bazată pe a fi. Ideea că cineva poate promova pacea încurajând în același timp pofta de posesiuni și profit este o iluzie, și încă una periculoasă, deoarece îi văduvește pe oameni de capacitatea de a recunoaște că sunt confrunțați cu o alternativă clară: fie schimbarea radicală a caracterului lor, fie perpetuarea războiului. Aceasta este desigur o alternativă veche; liderii au ales războiul, iar oamenii i-au urmat. Astăzi și mâine, odată cu creșterea incredibilă a puterii distructive a noilor arme, alternativa nu mai este războiul — ci sinuciderea colectivă.

Ceea ce e valabil pentru războaiele internaționale este la fel de valabil și pentru lupta de clasă. Războiul dintre clasele sociale, în esență dintre exploatare și exploatați, a existat întotdeauna în societățile bazate pe principiul lăcomiei. Acolo unde nu s-au făcut simțite nici nevoia de exploatare, nici lăcomia socială, nu a existat nici luptă de clasă. Dar în orice societate, chiar și în cele bogate, este obligatoriu să existe clase, deoarece modul de existență bazat pe a avea este dominant. După cum am văzut anterior, date fiind dorințele nelimitate, nici producția cea mai mare nu poate ține pasul cu fantasma fiecăruia de a avea mai mult decât vecinii săi. În mod necesar, cei care sunt mai puternici, mai deștepți sau mai favorizați de circumstanțe vor încerca să-și stabilească o poziție favorabilă pentru ei înșiși și vor încerca să profite de aceia care sunt mai slabi, fie prin forță și violență, fie prin diferite propuneri.

Clasele oprimate își vor răsturna conducătorii și așa mai departe; lupta de clasă ar putea probabil să devină mai puțin violentă, dar ea nu poate să dispară atâta vreme cât inima omului este dominată de lăcomie. Ideea unei societăți lipsite de clase într-o așa-numită societate socialistă este tot atât de iluzorie — și periculoasă — ca și ideea păcii permanente între națiunile hrăpărețe.

În modul bazat pe „a fi“, proprietatea privată are o mică importanță afectivă, deoarece nu am nevoie să posed ceva anume pentru a mă putea bucura de acel lucru sau chiar pentru a-l utiliza. În modul de viață bazat pe „a fi“, mai multe persoane — de fapt milioane de oameni — pot împărtăși bucuria pentru același lucru, deoarece nimeni nu are nevoie — sau nu vrea — să îl posed ca drept condiție pentru a se bucura de el.

Acest fapt nu numai că evită conflictul; el creează una dintre cele mai adânci forme de fericire umană: bucuria împărtășită. Nimic nu-i unește mai mult pe oameni (fără a le restrânge individualitatea) decât împărtășirea admirației și dragostei pentru o persoană, împărtășirea unei idei, a unei piese muzicale, a unui tablou, a unui simbol, împărtășirea unui ritual — și împărtășirea durerii. Experiența împărtășirii construiește și menține vie

relația dintre doi indivizi; ea este baza tuturor marilor mișcări religioase, politice și filosofice. Desigur, acest lucru este adevărat doar atunci când indivizii iubesc și admiră în mod veritabil. Când mișcările religioase și politice devin anchilozate, când birocrăția îi conduce pe oameni prin intermediul sugestiilor și amenințărilor, împărtășirea încetează.

Cu toate că natura a conceput, ca să spunem așa, prototipul — sau poate simbolul — bucuriei împărtășite în experiența sexuală, în mod empiric actul sexual nu este neapărat o bucurie împărtășită; partenerii sunt adesea atât de narcisici, de posesivi și de absorbiți de propriul lor interes, încât se poate vorbi doar despre o plăcere simultană, dar nu împărtășită.

În altă privință însă, natura oferă un simbol mai puțin ambiguu pentru distincția dintre a avea și a fi. Ereția penisului este în întregime funcțională. Bărbatul nu are o ereție în sensul că o experimentează ca pe o proprietate sau ca pe o calitate permanentă (deși mulți bărbați ar vrea să aibă așa ceva). Penisul este în ereție atâta timp cât bărbatul se află într-o stare de excitare și atâta timp cât dorește să aibă o relație cu persoana care i-a provocat această stare. Dacă dintr-un motiv sau altul ceva interferează cu excitația lui, omul nu mai are nimic. Și spre deosebire de toate celelalte tipuri de comportament, ereția nu poate fi falsificată. George Groddek, unul dintre psihanaliztii cei mai remarcabili, deși puțin cunoscut, obișnuia să spună că, în definitiv, bărbatul este bărbat doar pentru câteva minute; în majoritatea timpului el este un băiețel. Desigur că Groddek nu a vrut să spună că bărbatul devine băiețel în întregime, ci doar în acea privință care-i face pe mulți oameni să se considere niște vajnici bărbați (a se vedea studiul meu anterior, din 1943, „Sex and Character“).

U9

BUCURIE - PLĂCERE

Meister Eckhart ne-a învățat că existența activă duce la bucurie. Cititorul modern, însă, nu dă o atenție deosebită cuvântului „bucurie“, ci îl citește de parcă Eckhart ar fi scris „plăcere“. Totuși, distincția dintre bucurie și plăcere este fundamentală, mai ales din perspectiva distincției dintre modurile de existență bazate pe a fi și a avea. Nu este ușor să apreciem această diferență, deoarece trăim într-o lume a „plăcerilor lipsite de bucurie“.

Dar ce este plăcerea? Deși cuvântul este folosit în diferite feluri, dacă luăm în considerare utilizarea sa în gândirea comună se pare că el poate fi definit cel mai bine ca satisfacere a unei dorințe care nu presupune desfășurarea unei activități (în sensul de a fi existențial) în direcția satisfacerii ei. O asemenea plăcere poate fi foarte intensă: plăcerea de a avea succes social, de a câștiga mai

mulți bani, de a câștiga la loterie; plăcerea sexuală convențională; plăcerea de a mânca „după pofta inimii“; câștigarea unei curse; starea de euforie produsă de băutură, hipnoză, droguri; plăcerea satisfacerii impulsurilor sadice sau pasiunea de a ucide, sau de a dezmembra ceea ce e viu.

Bineînțeles, pentru a ajunge celebri sau bogați indivizii trebuie să fie foarte activi în privința afacerilor, nu a „renașterii interioare“. Atunci când și-au atins scopul, ei pot experimenta o stare de „încântare“, o intensă satisfacție, senzația că au cucerit un „vârf“. Dar ce vârf? Poate al excitării, al satisfacției, al unei stări de transă sau al unui orgasm. Dar este posibil să fi ajuns la această stare mânați de pasiunile care, deși omenești, sunt totuși patologice, întrucât nu duc la o soluție intrinsecă adecvată pentru condiția umană. Asemenea pasiuni nu duc la o creștere sporită a omului sau puterilor sale, ci, dimpotrivă, la mutilarea ființei umane. Plăcerile hedoniștilor radicali, satisfacerea poftelor mereu noi și plăcerile societății contemporane provoacă desfătări de intensități diferite. Dar ele nu duc la bucurie. De fapt, absența bucuriei face necesară căutarea noului și a plăcerilor care să determine o și mai mare euforie.

În acest sens, societatea modernă este în aceeași situație în care erau evreii acum trei mii de ani. Vorbind poporului lui Israel despre unul din păcatele sale cele mai rele, Moise a spus: „Tu n-ai slujit Domnului Dumnezeuului tău cu veselia și cu bucuria inimii, când erai îmbelșugat de toate“ (Deuteronomul, 28:47). Bucuria însoțește activitatea productivă. Ea nu este o „experiență de vârf“, ce culminează și se încheie brusc, ci mai degrabă o „experiență de platou“, un sentiment ce însoțește imaginarea productivă a facultăților umane fundamentale. Bucuria nu este focul extatic al momentului. Bucuria este strălucirea care însoțește faptul de a ființa.

De îndată ce așa-numitul „vârf“ a fost atins, plăcerea și emoția conduc la tristețe; pentru că emoția a fost trăită, dar recipientul nu a crescut. Puterile interioare ale omului nu au sporit. Cineva a încercat să străpungă plictiseala activității neproductive și pentru moment și-a

unificat toate energiile — cu excepția rațiunii și a iubirii. Cineva a încercat să devină un supraom fără a fi uman. În momentul triumfului s-ar părea că a reușit, dar triumful este urmat de o tristețe adâncă: căci nimic nu s-a schimbat în interiorul său. Proverbul „După contactul sexual animalul este trist” („Post coitum animal triste est”) exprimă același fenomen referitor la sexul fără iubire, care constituie o „experiență de vârf”, de excitație intensă, prin urmare extrem de plăcută, dar care, odată ce se încheie, este urmată în mod necesar de dezamăgire. Bucuria în actul sexual este experimentată doar atunci când intimitatea fizică este în același timp și o intimitate întru iubire.

După cum e de așteptat, bucuria trebuie să joace un rol esențial în cadrul acelor sisteme religioase și filosofice care proclamă că scopul vieții îl reprezintă ființarea. Budismul, care respinge plăcerea, percepe Nirvana ca pe o stare de bucurie, așa după cum rezultă din relatările și imaginile referitoare la moartea lui Buddha (îi sunt recunoscător regretatului D.T. Suzuki pentru că mi-a arătat acest lucru într-o faimoasă pictură înfățișând moartea lui Buddha). Vechiul Testament și tradițiile evreiești mai târzii, care ne avertizează împotriva plăcerilor ce derivă din satisfacerea lăcomiei, văd în bucurie starea de spirit care însoțește faptul de a ființa. Cartea Psalmilor se termină cu un grup de 15 psalmi ce reprezintă un mare imn al bucuriei, iar psalmii de încurajare încep în teamă și tristețe, pentru a se sfârși în bucurie și fericire². Sabatul este ziua bucuriei, iar în Timpul Mesianic bucuria va predomina. Literatura profetică abundă de exprimări ale bucuriei în pasaje cum ar fi: „Atunci fecioara se va veseli la horă, tineri și bătrâni vor fi fericiți. Voi schimba întristarea lor în veselie. Și-i voi mângâia după întristarea lor și-i voi bucura” (Ieremia, 31:13) și „Veți scoate apă cu veselie din izvoarele mântuirii” (Isaia 12:3). Dumnezeu numește Ierusalimul „cetatea bucuriei mele” (Ieremia, 49:25).

Găsim aceleași accente și în Talmud: „Bucuria mitzvah-ului [împlinirea unui rit religios] este singura cale de a primi duhul sfânt” (Berakoth 31, a). Bucuria este considerată atât de importantă, încât,

după legea talmudică, jelirea unei rude apropiate, a cărei moarte a survenit doar de câteva zile, trebuie întreruptă de bucuria sabbatului. Mișcarea hasidică, al cărei motto „Slujește lui Dumnezeu cu bucurie“, era un verset din Psalmi, a creat o formă de viață în care bucuria era unul din elementele de seamă. Tristețea și nefericirea erau considerate semne ale rătăcirii spirituale, dacă nu chiar adevărate păcate.

În evoluția creștinismului, chiar și numele Evangheliei — „vestea cea bună“ — indică locul central pe care-l ocupă fericirea și bucuria. În Noul Testament, bucuria este fructul renunțării la posesiuni, în timp ce tristețea este starea de spirit a celui care se cramponează de averile sale. (A se vedea, de exemplu, Matei, 13:44 și 19:22.) În multe din învățăturile lui Iisus bucuria este percepută ca o stare ce însoțește modul de existență bazat pe a fi. În ultima cuvântare adresată apostolilor, Iisus vorbește despre bucurie în forma ei finală: „Acestea vi le-am spus ca bucuria Mea să fie în voi, și ca bucuria voastră să fie deplină“ (Ioan 15:11).

După cum am văzut anterior, în gândirea lui Meister Eckhart bucuria joacă rolul suprem. De la el vine una din expresiile cele mai frumoase și mai poetice ale ideii puterii creative a râsului și bucuriei: „Când Dumnezeu râde către suflet, iar sufletul râde către Dumnezeu, atunci iau naștere Persoanele care aparțin Trinității. Ca să vorbim în hiperbole, când Tatăl râde la Fiul, iar Fiul râde la Tatăl, acel râs este dătător de plăcere, plăcerea aduce bucurie, bucuria aduce dragoste, iar dragostea dă naștere Persoanelor [Trinității], care sunt una în Duhul Sfânt“ (Blakney, p. 245).

Spinoza atribuie bucuriei un loc suprem în cadrul sistemului său antropologic și etic. „Bucuria“, spune el, este „o pasiune prin care sufletul trece la o perfecțiune mai mare“. Tristețea este „o pasiune prin care sufletul trece la o perfecțiune mai mică“ (Etica, Partea a treia, prop. XI).

Afirmațiile lui Spinoza vor putea fi înțelese pe deplin doar dacă le plasăm în contextul întregului său sistem de gândire. Pentru a nu cădea în ruină, omul trebuie să se străduiască să atingă „modelul naturii omenești“, adică să fie cât mai liber, rațional și activ. Trebuie să devenim ceea ce putem fi. Cu alte cuvinte, trebuie să atingem ceea ce avem bun în natura noastră.

Spinoza înțelege prin „bun“ „ceea ce știm în mod cert că este un mijloc de a ne apropia tot mai mult de modelul naturii omenești; el înțelege însă „răul“ ca „ceea ce știm în mod cert că ne împiedică de a corespunde aceluiași model“ (Etica, Partea a patra, „Prefață“). Bucuria este bună; supărarea (tristitia, tradusă mai degrabă ca „tristețe“ sau „întristare“) este rea. Bucuria este o virtute; tristețea este un păcat. Bucuria este, așadar, starea pe care o experimentăm în procesul apropierii de țelul nostru, acela de a deveni noi înșine.

PĂCATUL ȘI IERTAREA

În concepția clasică a gândirii teologice evreiești și creștine, păcatul este identic în esență cu neascultarea voinței lui Dumnezeu. Acest lucru este foarte evident în ceea ce se consideră în mod obișnuit a fi primul păcat, nesupunerea lui Adam. În tradiția evreilor însă, acest act nu a fost înțeles ca un păcat „originar“, moștenit de toți descendenții acestuia, ci doar ca primul păcat — care nu apare în mod necesar și la descendenții lui Adam.

Totuși, elementul comun este părerea că nesocotirea poruncilor lui Dumnezeu constituie un păcat, indiferent care ar fi aceste porunci. Acest lucru nu este deloc surprinzător dacă luăm în considerare faptul că imaginea lui Dumnezeu în acea parte a povestirii biblice este aceea a unei autorități stricte, pe modelul celei exercitate de un împărat de tip oriental. De asemenea, nu este surprinzător nici faptul că biserica, aproape de la începuturile sale, s-a adaptat, în feudalism, ca și acum în capitalism, la o ordine socială care necesita

o supunere strictă a indivizilor în fața tuturor legilor, indiferent dacă acestea le serveau sau nu interesele personale.

Cât de tiranice sau liberale erau legile și prin ce mijloace erau aplicate are prea puțină importanță din perspectiva problemei centrale: oamenii trebuie să învețe să se teamă de autoritate, și nu doar de funcționarii „care aplică legile“ atunci când aceștia sunt înarmați. Această teamă nu este suficientă pentru a proteja funcționarea corespunzătoare a statului; cetățenii trebuie să internalizeze această frică și să transforme supunerea într-o categorie morală și religioasă: păcatul.

Oamenii respectă legile deoarece se tem, dar și pentru că se simt vinovați pentru nesupunerea lor. Acest sentiment de vinovăție poate fi depășit prin iertarea pe care doar autoritatea însăși le-o poate acorda. Condițiile pentru o astfel de iertare sunt: vinovatul se căiește, este pedepsit și, acceptând pedeapsa, se supune din nou. Succesiunea: păcat (nesupunere) -> sentiment de vină -> o nouă supunere (pedeapsă) -> iertare, este un cerc vicios, întrucât fiecare act de nesupunere duce la o supunere și mai mare. Doar puțini sunt aceia care nu se lasă intimidați în acest fel. Eroul lor este Prometeu. În pofida celei mai crunte pedepse pe care i-a aplicat-o Zeus, Prometeu nu se supune, dar nici nu se simte vinovat. El știe că a făcut un gest de compasiune luând focul de la zei și dându-1 ființelor umane; a fost neascultător, dar nu a păcătuit. Și el, ca și mulți alți eroi iubitori ai rasei umane, a distrus relația dintre nesupunere și păcat.

Totuși, societatea nu este alcătuită din eroi. Atâta vreme cât doar o minoritate era privilegiată, iar majoritatea trebuia să servească scopurilor minorității și să se mulțumească cu firimiturile, era necesar să se cultive sentimentul că nesupunerea este un păcat. Acest rol a fost jucat atât de stat, cât și de biserică, care au lucrat împreună pentru a-și proteja ierarhiile proprii. Statul avea nevoie de religie pentru a avea o ideologie care să condamne nesupunerea și păcatul; biserica avea nevoie de credincioșii pe care statul îi formase

în spiritul obedienței. Și statul, și biserica au folosit instituția familiei, a cărei funcție era aceea de a-1 educa pe copil în spiritul obedienței încă din momentul în care începea să-și afirme prima dorință (de obicei începând cu mersul la toaletă). Voința proprie a copilului trebuia suprimată pentru ca mai târziu să poată funcționa în mod corespunzător ca cetățean.

Păcatul, în accepțiunea sa convențională teologică și seculară, este un concept din cadrul structurii autoritare, iar această structură aparține modului de existență bazat pe a avea. Centrul nostru uman nu este în noi înșine, ci în autoritatea căreia ne supunem. Nu ajungem la bunăstare prin propria noastră activitate productivă, ci prin supunere pasivă și prin obținerea aprobării din partea autorității. Avem un conducător (secular sau spiritual, rege-regină sau Dumnezeu) în care avem încredere; avem siguranță... atâta vreme cât suntem „un oarecine“. Că supunerea nu este în mod necesar ceva conștient, că ea poate fi mai blândă sau mai severă, că structura psihică și cea socială nu trebuie să fie în întregime autoritare, ci doar într-o oarecare măsură, toate acestea nu trebuie să ne facă orbi la faptul că atâta vreme cât internalizăm structura de autoritate a societății noastre adoptăm de fapt un mod de existență bazat pe a avea.

După cum a subliniat succint Alfons Auer, conceptul de autoritate, nesupunere și păcat al lui Toma din Aquino este unul umanist: adică, păcatul nu reprezintă o nesupunere în fața unei autorități iraționale, ci o violare a fericirii (stării de bine) umane.³ Astfel, Toma poate afirma: „Dumnezeu nu poate fi niciodată insultat de către noi decât atunci când acționăm împotriva fericirii noastre“ (Summa contra Gentiles 3,122). Pentru a aprecia această poziție trebuie să avem în vedere faptul că pentru Toma din Aquino binele uman (bonum humanurri) nu este determinat în mod arbitrar nici de dorințele pur subiective, nici de cele care provin din instinct (din „natură“, în accepțiune stoică) și nici de voința arbitrară a lui Dumnezeu. El este determinat de înțelegerea rațională a naturii umane și de normele care, bazându-se pe această natură, pot

conduce la un optim de creștere și la o stare de bine. (Trebuie remarcat că în calitatea sa de fiu ascultător al bisericii și de apărător al ordinii sociale existente, amenințată de sectele revoluționare, Toma din Aquino nu a putut fi un reprezentant pur al nonautoritarismului etic; termenul „neascultare“, pe care el l-a folosit pentru ambele tipuri de nesupunere, l-a ajutat să mascheze contradicția generată de poziția sa.)

Cu toate că păcatul nesupunerii face parte din structura autoritaristă bazată pe a avea, el are o semnificație total diferită în cadrul structurii nonautoritariste, înrădăcinată în modul de existență bazat pe a fi. Această semnificație este și ea sugerată în relatarea biblică a căderii Omului, și ea poate fi înțeleasă printr-o interpretare diferită a acesteia. Dumnezeu l-a pus pe bărbat în grădina Edenului și l-a avertizat să nu mănânce nici din pomul vieții, nici din pomul cunoștinței binelui și răului. Gândind că „nu e bine să fie omul singur“,

Dumnezeu a creat femeia. Bărbatul și femeia trebuiau să fie împreună un trup. Amândoi erau goi și „nu se rușinau“ (Facerea 2). Această afirmație este interpretată de obicei în termenii moravurilor sexuale convenționale, care presupun că, în mod firesc, bărbatul și femeia ar trebui să se rușineze dacă organele lor genitale sunt expuse vederii altora. Dar se pare că textul ne mai spune și altceva. La un nivel mai profund, această afirmație ar putea să însemne că, deși bărbatul și femeia se priveau unul pe altul în totalitate, lor nu le era, și nici nu le putea fi, rușine, deoarece ei nu se considerau reciproc ca doi străini, ca indivizi separați, ci ca o singură entitate.

Această situație preumană se schimbă radical după căderea Omului, când bărbatul și femeia devin pe deplin umani, adică înzestrați cu rațiune, cu conștiința binelui și răului, cu conștiința faptului că sunt ființe diferite, cu conștiința că unitatea lor originară este sfărâmată, iar ei s-au înstrăinat unul de celălalt. Deși sunt aproape unul de altul, se simt separați și îndepărtați. Simt cea mai

profundă rușine posibilă: rușinea de a privi un tovarăș „gol-goluț“ și de a experimenta concomitent o înstrăinare reciprocă, un abis de nedescris care-i separă unul de altul. „Și-au făcut acoperăminte“, încercând să evite astfel întâlnirea umană totală, goliciunea în care se văd. Dar rușinea, ca și vina, nu pot fi îndepărtate prin tănuire. Cei doi nu au încercat să comunice unul cu altul învăluți în dragoste; poate că s-au dorit reciproc din punct de vedere fizic, dar uniunea fizică nu vindecă înstrăinarea umană. Faptul că nu se iubesc este indicat de atitudinea pe care o au unul față de altul: Eva nu încearcă să-l protejeze pe Adam, iar Adam, în loc s-o apere pe Eva, evită pedeapsa denunțând-o ca fiind vinovată.

Care este păcatul pe care l-au comis? Că s-au privit unul pe altul ca fiind separați, izolați, ca fiind ființe umane egoiste, care nu pot depăși această separare printr-un act de iubire. Acest păcat este înrădăcinat în chiar existența noastră umană. Lipsiți de armonia originală cu natura, caracteristică animalului a cărui viață este determinată de instinctele înnăscute, înzestrați cu rațiune și conștiință de sine, nu putem să nu experimentăm separarea noastră totală de toate ființele umane. În teologia catolică, această stare de existență, de completă separare și înstrăinare de ființele umane, în care nu există punți de iubire, constituie „iadul“. Pentru noi este de nesuportat. Într-un fel sau altul, trebuie să depășim tortura separării absolute: prin supunere, prin dominație sau încercând să reducem la tăcere rațiunea și conștiința. Totuși, toate aceste căi au succes doar pentru moment, dar blochează calea spre o soluție reală. Nu există decât un singur mod de a ne salva din acest infern: să părăsim închisoarea egocentrismului nostru, să ne apropiem de ceilalți și să devenim una cu întreaga lume. Dacă separarea egocentrică constituie păcatul principal, atunci păcatul se ispășește prin actul de iubire. În limba engleză acest gând este exprimat chiar de cuvântul atonement („ispășire“), deoarece el derivă dintr-o expresie caracteristică limbii engleze medievale care înseamnă „uniune“, „reconciliere“ („at one + -ment“ este un calc după latinescul „adunamentum“). Deoarece păcatul separării nu constituie un act de

nesupunere, el nu are nevoie să fie iertat. Dar are nevoie să fie vindecat; iar factorul curativ este iubirea, nu acceptarea pedepsei.

Rainer Funk mi-a făcut cunoscut faptul că ideea de păcat în sens de separare a fost exprimată de mulți dintre Părinții Bisericii care au urmat conceptul non-utoritarist despre păcat al lui Iisus. El sugerează următoarele exemple (preluate după Henri de Lubac): Origen spune: „Unde există păcate, există diversitate. Dar acolo unde conduce virtutea avem unicitate, totalitate“. Maxim Mărturisitorul spune că, prin păcatul lui Adam, rasa umană, „care ar trebui să fie un întreg armonios, fără conflictul dintre al meu și al tău, a fost transformată într-un nor de praf alcătuit din indivizi“. Părerii similare referitoare la distrugerea unității originare a lui Adam mai pot fi găsite la Sfântul Augustin și, după cum subliniază profesorul Auer, în învățăturile lui Toma din Aquino. De Lubac spune, rezumând: „Ca muncă de recuperare (Wiederherstellung), mântuirea apare inevitabil ca o recâștigare a unității pierdute, ca o recuperare a uniunii supranaturale cu Dumnezeu și, în același timp, a uniunii oamenilor“ (traducerea mea; pentru a analiza întreaga problematică a păcatului a se vedea și capitolul „Conceptia de păcat și pocăință“ din cartea mea *You Shall Be as Gods*).

Pentru a rezuma, în modul de existență bazat pe a avea, deci în structura autoritară, păcatul înseamnă nesupunere și el este depășit prin pocăință -> pedeapsă -> supunere reînnoită. În modul bazat pe a fi, adică în structura nonautoritaristă, păcatul este reprezentat de înstrăinarea nerezolvată, și este depășit prin dezvoltarea și reconcilierea deplină a rațiunii și iubirii.

Povestea căderii Omului poate fi interpretată într-adevăr în ambele feluri, deoarece ea reprezintă un amestec de elemente autoritariste și eliberatoare. Dar în ele însele, conceptele de păcat și, respectiv, de nesupunere și alienare, sunt diametral opuse.

Povestirea din Vechiul Testament despre Tumul lui Babei pare să conțină aceeași idee. Rasa umană a atins o stare de uniune,

simbolizată de faptul că toți oamenii vorbesc aceeași limbă. Dar prin ambiția lor pentru putere, prin lăcomia de a avea un turn foarte mare, oamenii își subminează unitatea și devin dezbinați, într-un anumit sens, povestea Turnului reprezintă a doua „cădere a Omului”, păcatul umanității istorice. Relatarea biblică este complicată de frica lui Dumnezeu

În fața unității oamenilor și a puterii care derivă din aceasta. „Iată, toți sunt de un neam și o limbă, și iată ce s-au apucat să facă și nu se vor opri de la ceea ce și-au pus în gând să facă. Haidem, dar, să Ne pogorâm și să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul“ (Facerea, 11:6-7). Desigur, aceeași dificultate există deja și în povestea căderii Omului; acolo, Dumnezeu se teme de puterea pe care bărbatul și femeia ar exercita-o dacă ar mânca din fructele ambilor copaci.

TEAMA DE MOARTE - AFIRMAREA VIEȚII

După cum am arătat anterior, teama omului că și-ar putea pierde posesiunile constituie o consecință inevitabilă a sentimentului său de siguranță care derivă din ceea ce are. Vreau acum să dezvolt ceva mai mult această idee.

Este posibil ca noi să nu ne atașăm de proprietate și, prin urmare, să nu ne temem că o vom pierde. Dar ce putem spune în privința fricii că ne vom pierde viața — că vom muri? Este aceasta doar o temere a celor bătrâni sau a oamenilor bolnavi? Sau cu toții ne temem că vom muri? Oare faptul că trebuie să murim își pune amprenta asupra întregii noastre vieți? Oare frica de moarte devine mai intensă și este conștientizată mai mult pe măsură ce vârsta sau boala ne împinge spre sfârșitul vieții?

Avem nevoie de studii sistematice ample, de psihanaliști care să investigheze acest fenomen din copilărie până la bătrânețe pe baza observării manifestărilor conștiente și inconștiente ale fricii de

moarte. Aceste studii nu trebuie restrânse doar la cazuri individuale; cu ajutorul metodelor sociopsihanalizei ele pot avea în vedere și grupuri mai mari. Deoarece astfel de studii nu există în momentul de față, va trebui să încercăm să tragem unele concluzii pe baza a numeroase date disparate.

Probabil că elementul cel mai semnificativ este dorința noastră adâncă pentru nemurire, care transpare în multe ritualuri și convingeri referitoare la conservarea corpului uman. Pe de altă parte, negarea modernă, specific americană, a morții prin „cosmetizarea“ corpului vorbește în egală măsură despre refularea fricii de moarte prin ascunderea realității acesteia.

Există doar o singură cale de a depăși cu adevărat frica de moarte — este calea propovăduită de Buddha, de Iisus, de stoici și de Meister Eckhart. Ea ne îndeamnă să nu ne agățăm de viață și să nu trăim viața ca pe o posesiune. Frica de moarte nu este pe de-a întregul ceea ce pare a fi: teama de a înceta să trăim. Epicur spunea că Moartea nu ne preocupă „dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm“ (Diogenes Laertios, Despre viețile..., p. 339). Cu siguranță că există teamă de suferințele și durerea care pot să preceadă moartea, dar această teamă este diferită de frica de moarte. Cu toate că frica de moarte poate să pară astfel irațională, lucrurile stau cu totul diferit dacă viața este experimentată ca o posesie. În acest caz, mă tem nu de faptul că voi muri, ci că voi pierde ceea ce am: corpul meu, eul meu, posesiunile mele, identitatea mea; mă tem că voi avea de înfruntat abisul nonidentității și că „mă voi pierde“.

În măsura în care trăim în modul bazat pe a avea, e normal să ne temem de moarte. Nicio explicație rațională nu va alunga această temere. Dar ea poate fi diminuată, chiar și în ceasul morții, prin reafirmarea legăturii noastre cu viața, prin răspunsul nostru la iubirea celorlalți, care ne poate aprinde propria iubire.

Descotorosirea de teama de a muri nu trebuie privită ca o pregătire pentru moarte, ci ca un efort continuu de a ieși treptat din modul de existență bazat pe a avea și de a intra în cel bazat pe a fi. După cum spune Spinoza, cei înțelepți se gândesc la viață, nu la moarte.

Învățătura referitoare la modul în care trebuie să murim este aceeași cu învățătura care ne arată cum să trăim. Cu cât vom renunța mai mult la posesiune, sub toate formele sale, și mai ales la legătura cu eul nostru, cu atât va fi mai mică teama de moarte, deoarece nu avem nimic de pierdut.⁴

AICI, ACUM - TRECUT, VIITOR

Modul de existență bazat pe „a fi” funcționează doar aici și acum (hic et nunc). Modul de viață bazat pe „a avea” funcționează doar în timp: trecut, prezent și viitor.

În modul bazat pe a avea suntem legați de ceea ce am acumulat în trecut: bani, terenuri, faimă, poziție socială, cunoaștere, copii, amintiri. Ne gândim la trecut și îl simțim prin rememorarea sentimentelor (sau a ceea ce par a fi sentimente) din trecut. (Aceasta este esența „sentimentalismului“.) Noi suntem trecutul și prin urmare putem spune: „Eu sunt ceea ce am fost”.

Viitorul este o anticipare a ceea ce va deveni trecutul, în modul bazat pe a avea el este experimentat ca și acesta din urmă, mai ales atunci când spunem: „Această persoană are un viitor”, indicând astfel că individul va avea multe lucruri, chiar dacă nu le are în prezent. Sloganul publicitar al companiei Ford, „în viitorul vostru se află un Ford”, a accentuat această dorință de a poseda în viitor, așa cum se întâmplă în cazul unor tranzacții în care se realizează contracte „futures” pe mărfuri. Experiența fundamentală a modului de viață bazat pe a avea este aceeași, indiferent dacă ne referim la trecut sau la viitor.

„A fi“-ul este punctul în care trecutul și viitorul se întâlnesc, este frontiera temporală, care însă nu se deosebește calitativ de cele două domenii pe care le leagă.

Ființarea nu se află în mod necesar în afara timpului, dar timpul nu constituie o dimensiune care guvernează ființa. Pictorul trebuie să se lupte cu culoarea, cu pânza și cu pensulele, sculptorul, cu piatra și dalta. Totuși, actul creativ, „viziunea“ lor despre ceea ce urmează să creeze, transcende timpul. Ea apare într-o străfulgerare, sau în mai multe, dar în astfel de viziuni timpul nu este experimentat. Același lucru este valabil și pentru gânditori. Punerea pe hârtie a ideilor lor se face în timp, dar conceperea lor este un eveniment creativ din afara timpului. La fel se întâmplă cu fiecare manifestare a ființei. Experiențele iubirii, bucuriei, aflării adevărului nu se petrec în timp, ci în aici și acum. Aici și acum reprezintă eternitatea, adică veșnicia. Așadar, eternitatea nu este, așa cum greșit se crede, un timp prelungit la infinit.

Trebuie făcută însă o subliniere importantă în legătură cu relația cu trecutul. Ne-am referit aici la rememorarea trecutului, la faptul că ne gândim la el și îl rumegăm; în acest mod de „posesie“ a trecutului, trecutul este mort. Dar el poate fi readus la viață.

Unii oameni pot experimenta situații din trecut cu atâta prospețime, încât evenimentele par că se petrec aici și acum; adică trecutul poate fi recreat, poate fi readus la viață (simbolic vorbind, putem reînvia morții). În măsura

în care cineva face acest lucru, trecutul încetează să mai fie trecut; el este aici și acum.

De asemenea, și viitorul poate fi experimentat de parcă s-ar petrece aici și acum. Acest lucru se întâmplă atunci când o situație din viitor este anticipată atât de plinar de către cineva, încât devine un viitor „obiectiv“, adică se petrece în exterior, nu în experiența subiectivă. Aceasta este natura gândirii utopice autentice (în contrast cu utopia visătoare); este baza credinței veritabile, care nu are

nevoie de realizare externă „în viitor“ pentru ca experiența să fie reală.

Întregul concept de trecut, prezent și viitor, adică de timp, își face loc în viața noastră ca urmare a existenței noastre trupești: durata limitată a vieții, nevoia constantă a corpului de a fi îngrijit, natura lumii fizice pe care trebuie s-o folosim pentru a ne susține. Într-adevăr, nu putem trăi în eternitate; fiind ființe muritoare, nu putem ignora trecerea timpului și nici nu ne putem sustrage acesteia. Ritmul zilelor și nopților, al somnului și stării de veghe, al creșterii și îmbătrânirii, precum și necesitatea de a ne susține prin muncă și de a ne apăra sunt factori care ne obligă să respectăm timpul dacă vrem să trăim; și corpul nostru ne face să vrem să trăim. Să respectăm timpul este un lucru, dar să ne supunem lui este cu totul altceva. În modul de existență bazat pe a fi, noi respectăm timpul, dar nu vrem să ne închinăm lui. Dar atunci când predomină modul de viață bazat pe a avea, acest respect pentru timp devine supunere. În acest mod de existență, nu numai lucrurile sunt lucruri, ci tot ceea ce e viu devine lucru. În modul bazat pe a avea, timpul devine conducătorul nostru. În modul bazat pe a fi, timpul este detronat; el nu mai este idolul care ne guvernează viața.

În societatea industrială timpul este suveran. Modul actual de producție necesită ca fiecare acțiune să se facă exact la „timp“, deoarece nu numai nesfârșita bandă de montaj, ci (într-un sens mai puțin brutal) și majoritatea activităților noastre sunt guvernate de factorul temporal, în plus, timpul nu este doar timp, „timpul înseamnă bani“. Mașina trebuie folosită la maximum; prin urmare, mașina își impune ritmul asupra lucrătorului.

Prin intermediul mașinii, timpul a devenit stăpânul nostru. Astfel, doar în orele noastre libere mai putem avea o oarecare libertate de alegere. Totuși, în mod obișnuit, noi oamenii ne organizăm timpul liber așa cum ne organizăm și munca. Sau ne revoltăm împotriva tiraniei timpului fiind absolut leneși. Nefăcând nimic altceva în afară de a refuza să dăm ascultare solicitărilor timpului, avem

iluzia că suntem liberi, când de fapt suntem doar învoiți din închisoarea acestuia.

PARTEA A TREIA

OMUL NOU ȘI NOUA SOCIETATE



1

Aceasta este principala chestiune abordată în lucrarea mea Frica de libertate.

2

Am analizat acești psalmi în cartea mea You Shell Be as Gods.

3

Articolul nepublicat al profesorului Auer (căruia îi sunt îndatorat pentru faptul că mi-a permis să-l citesc în manuscris) asupra autonomiei eticii în viziunea lui Toma din Aquino este foarte util pentru înțelegerea conceptului de etică al acestuia. La fel este și articolul care pune problema: „Este păcatul o insultă la adresa lui Dumnezeu?“ (a se vedea Bibliografia).

4

Restrâng această discuție la frica de moarte ca atare și nu voi aborda problema insolubilă a suferinței pe care moartea noastră o provoacă persoanelor care ne iubesc.

RELIGIE, CARACTER ȘI SOCIETATE

Acest capitol analizează teza potrivit căreia transformările sociale interacționează cu modificarea caracterului social, iar impulsurile „religioase“ furnizează energia necesară pentru ca bărbații și femeile să acționeze în direcția realizării unei schimbări sociale drastice. Această teorie pornește de la premisa că o nouă societate poate fi creată doar atunci când în inimile oamenilor se produce o schimbare profundă — ca atunci când un obiect nou de devoțiune îl înlocuiește pe cel actual.¹

FUNDAMENTELE CARACTERULUI SOCIAL

Punctul de plecare pentru aceste reflecții este afirmația potrivit căreia structura de caracter a individului obișnuit și structura socio-economică a societății din care face parte sunt interdependente. Eu mă refer la acest amestec dintre sfera psihică individuală și structura socio-economică folosind termenul de „caracter social“. (Acum mai mult timp, în 1932, foloseam pentru exprimarea acestui fenomen termenul de „structură libidinală a societății“.) Structura socio-economică a unei societăți modelează caracterul social al membrilor săi, astfel încât aceștia doresc să facă ceea ce trebuie să facă. Simultan, caracterul social influențează structura socio-economică a societății, acționând fie ca liant, care dă în continuare stabilitate structurii sociale, fie, în anumite împrejurări, ca o dinamică care tinde să distrugă această structură.

CARACTER SOCIAL ȘI STRUCTURĂ SOCIALĂ

Relația dintre caracterul social și structura socială nu este una statică, întrucât ambele elemente ale acestei relații reprezintă procese perene. O schimbare a oricărui dintre factori înseamnă o schimbare a amândurora. Mulți revoluționari politici consideră că mai întâi trebuie schimbată în mod radical structura politică și economică, ceea ce va atrage după sine, ca un pas secundar și

aproape necesar, modificarea minții omenești. De asemenea, ei cred că noua societate, odată stabilită, va produce aproape automat o nouă ființă umană. Ei nu sesizează faptul că noua elită, rămânând motivată de același caracter ca și cel vechi, va tinde să recreeze condițiile vechii societăți în cadrul noilor instituții social-politice create de revoluție; că victoria revoluției va fi în același timp și înfrângerea sa — deși nu în sensul de fază istorică ce a netezit drumul către o dezvoltare social-economică, care a fost stopată în momentul dezvoltării sale de apogeu. Revoluția franceză și Revoluția rusă sunt exemple de manual. Este demn de remarcat faptul că Lenin, care nu credea că funcția revoluționară a unei persoane depinde de calitatea caracterului său, și-a schimbat opinia în mod radical în ultimul an de viață, atunci când a observat slăbiciunile de caracter ale lui Stalin. Din cauza acestora, el a cerut în testamentul său ca Stalin să nu devină succesorul său la conducere.

De cealaltă parte sunt aceia care consideră că mai întâi este necesar să se schimbe natura umană — conștiința, valorile și caracterul oamenilor — și abia apoi va fi posibil să se construiască o societate umană dreaptă. Istoria rasei umane demonstrează că aceștia greșesc. Simpla schimbare psihică a rămas întotdeauna în sfera privată fie că a fost restrânsă la mici oaze, fie că a fost complet ineficientă atunci când propovăduirea valorilor spirituale s-a combinat cu practica valorilor opuse.

CARACTERUL SOCIAL ȘI NEVOILE „RELIGIOASE“

Caracterul social mai are și o altă funcție semnificativă în afară de aceea de a servi nevoilor societății pentru făurirea unui anumit tip de caracter și pentru satisfacerea nevoilor comportamentale condiționate de caracterul indivizilor. Caracterul social trebuie să împlinească toate nevoile religioase inerente ființei umane. Pentru a fi foarte clar, cuvântul „religie“ așa cum îl folosesc eu aici nu se referă la un sistem care este centrat în mod necesar în jurul ideii de Dumnezeu sau în jurul idolilor. Nu este vorba nici măcar de un

sistem perceput ca o religie, ci este vorba de orice grup — de orice sistem comun de gândire și acțiune care oferă un cadru individual de orientare și un obiect de devoțiune. Într-adevăr, în acest sens larg al cuvântului nicio cultură din trecut sau din prezent, și se pare că nici din viitor, nu poate fi considerată ca lipsită de religie.

Această definiție a „religiei“ nu ne spune nimic despre conținutul său specific. Oamenii pot venera animale, copaci, idoli de aur sau piatră, un zeu invizibil, o persoană sfântă sau un lider diabolic; pot adora strămoșii, națiunea, clasa sau partidul, banii sau succesul. Religia lor poate conduce la porniri distructive sau la dragoste, la dominație sau la solidaritate; le poate întări puterea rațiunii sau le-o poate paraliza. Oamenii pot considera că sistemul lor este unul religios, diferit de acelea aparținând domeniului secular, sau pot crede că nu au nicio religie, interpretându-și devoțiunea fie ca pe o urmărire a unor scopuri așa-zis laice, cum sunt puterea, banii sau succesul, fie ca pe nimic altceva decât o preocupare personală pentru ceea ce este practic și folositor. Întrebarea nu este dacă omul este sau nu religios, ci ce tip de religie are — este vorba de una care promovează dezvoltarea umană și manifestarea puterilor specifice omului, sau de una care paralizează creșterea ființei umane?

O anumită religie, cu condiția să fie eficace în motivarea comportamentului, nu reprezintă suma totală a unor doctrine și convingeri; ea este înrădăcinată într-o structură specifică de caracter, nu numai individual, dar și social, deoarece este o religie a unui grup. Astfel, atitudinea noastră „religioasă“ poate fi considerată un aspect al structurii noastre de caracter, căci noi suntem ceea ce adorăm, iar ceea ce adorăm este ceea ce ne motivează comportamentul. Adesea, însă, indivizii nici măcar nu sunt conștienți de obiectele reale ale devoțiunii lor personale și confundă convingerile lor „oficiale“ cu religia lor reală, dar secretă. Dacă, de exemplu, un om venerază puterea, deși practică o religie a iubirii, religia puterii este religia lui secretă, în timp ce așa-numita religie oficială, creștinismul să zicem, este doar o ideologie.

Nevoia religioasă este înrădăcinată în condițiile de bază ale existenței speciei umane. Specia noastră este o specie în sine, la fel cum sunt și cimpanzeii, caii și rândunelele. Fiecare specie poate fi și este definită prin caracteristicile sale fiziologice și anatomice.

Din perspectivă biologică, există un acord general în legătură cu specia umană. Eu am propus ca specia umană, adică natura umană, să poată fi definită și din punct de vedere psihic. În evoluția biologică a regnului animal specia umană a apărut atunci când s-au întâlnit două tendințe de evoluție. Prima, a cărei importanță se reduce treptat, este aceea a determinării comportamentului de către instincte (termenul „instincte“ este utilizat aici nu în sensul vechi, de instinct care exclude învățarea, ci în sensul de pulsivitate organică). Chiar dacă am lua în considerare numeroasele idei controversate despre natura instinctelor, părerea general acceptată este aceea că cu cât animalul s-a ridicat mai sus pe scara evoluției sale, cu atât mai puțin este determinat comportamentul său de instinctele programate filogenetic.

Procesul continuu de scădere a determinării comportamentului de către instincte poate fi reprezentat grafic sub forma unei axe, unde în dreptul valorii zero vom găsi primele forme de evoluție animală, cu cel mai mare grad de determinare instinctuală; această determinare scade pe măsura evoluției animale atingând un anumit nivel odată cu apariția mamiferelor; de aici scade în continuare de-a lungul evoluției ce duce până la primate, și chiar în rândul acestora putem găsi o prăpastie între maimuțele antropoide și celelalte maimuțe (așa cum au arătat R.M. Yerkes și A.V. Yerkes în studiul lor clasic din 1929). Odată cu specia Homo, determinarea instinctuală a atins nivelul minim.

Cealaltă tendință prezentă în evoluția lumii animale este creșterea volumului creierului, mai ales al neo-cortexului. Și aici, putem reprezenta grafic evoluția sub forma unei axe: la un capăt, animalele cele mai puțin evoluat, cu o structură nervoasă extrem de primitivă și cu relativ puțini neuroni; la celălalt capăt, Homo sapiens,

cu o structură cerebrală mult mai mare și mai complexă, cu un neocortex de trei ori mai mare decât cel al primatelor, și cu un număr fantastic de conexiuni interneuronale.

Pe baza acestor date, specia umană poate fi definită ca o specie de primate care a apărut într-un punct al evoluției când determinarea instinctuală a ajuns la minim, iar dezvoltarea creierului la maxim. Această combinație de determinare instinctuală minimă și de dezvoltare maximă a creierului nu s-a produs niciodată anterior acestui moment al evoluției lumii animale. Astfel, biologic vorbind, ea constituie un fenomen complet nou. Lipsindu-i capacitatea de a acționa la comanda instinctelor, dar fiind înzestrată cu conștiință de sine, rațiune și imaginație — calități noi, ce trec dincolo de capacitatea gândirii instrumentale chiar și a celui mai inteligent exemplar al primatelor — specia umană a avut nevoie pentru a putea supraviețui de un cadru de referință și de un obiect al devoțiunii.

Fără o hartă a lumii noastre naturale și sociale — o imagine structurată și coerentă a lumii și a locului pe care omul îl ocupă în cadrul ei — ființele umane ar fi derutate și incapabile să acționeze cu consecvență pentru atingerea unui scop, căci nu ar avea cum să

se orienteze, cum să găsească un punct fix care să le permită să organizeze toate impresiile care îl afectează pe individ. Pentru noi, lumea are sens, și ne simțim siguri de ideile noastre datorită consensului dintre noi și cei din jurul nostru. Chiar dacă harta este greșită, ea tot își împlinește funcția sa psihologică. Însă harta nu a fost niciodată total greșită — dar nici total corectă. Ea a fost întotdeauna o aproximare suficientă a explicației fenomenelor și a servit scopului vieții. Harta corespunde realității doar în măsura în care praxisul vieții este eliberat de contradicții și iraționalitate.

Faptul impresionant este acela că nu a existat nicio cultură în care un astfel de cadru de orientare să lipsească. La fel și în cazul indivizilor. Adesea, indivizii pot tăgădui că au vreo astfel de imagine

generală, întrucât ei cred că reacționează la diferitele fenomene și incidente ale vieții de la caz la caz, după cum îi duce capul. Dar se poate demonstra cu ușurință că ei iau de bună pur și simplu propria lor filosofie, deoarece pentru ei este vorba doar de niște idei „de bun simț”; și nu își dau seama că toate conceptele lor se sprijină pe un cadru de referință acceptat de comun acord. Când astfel de persoane sunt confruntate cu o viziune total diferită asupra vieții, ei o cataloghează ca „nebunie”, „ceva irațional” sau „copilărie”, în timp ce se consideră pe ei înșiși ca fiind pur și simplu „logici”. Nevoia adâncă pentru un cadru de referință este evidentă mai ales la copii. La o anumită vârstă, copiii își vor forma propriul cadru de referință într-un mod ingenios, pe baza puținelor date care le stau la dispoziție.

Dar o hartă nu este suficientă pentru a ghida acțiunea; avem nevoie și de un țel care să ne arate încotro să mergem. Animalele nu au astfel de probleme. Instinctele lor le furnizează atât harta, cât și scopurile. Dar întrucât nouă ne lipsește determinarea instinctuală

și, pe deasupra, avem un creier care ne permite să ne gândim la mai multe direcții în care am putea merge avem nevoie de un obiect de devoțiune totală, un punct focal pentru toate strădaniile noastre și o bază pentru valorile efective și proclamate. Avem nevoie de un asemenea obiect de devoțiune pentru a ne putea concentra energiile într-o singură direcție, pentru a transcende existența noastră izolată, cu toate dubiile și insecuritățile ei, și pentru a putea răspunde nevoii noastre de a da un sens vieții.

Structura social-economică, structura de caracter și structura religioasă sunt inseparabile. Dacă sistemul religios nu corespunde caracterului social prevalent, dacă intră în conflict cu practica vieții sociale, atunci el este doar o ideologie. Trebuie să ne uităm în spatele lui pentru a găsi adevărata structură religioasă, chiar dacă este posibil să nu fim conștienți de ea ca atare — în afară de cazul când energiile umane inerente structurii religioase de caracter acționează ca o dinamită și tind să submineze condițiile social-economice date. Totuși, așa cum există întotdeauna excepții

individuale în raport cu caracterul social dominant, tot așa există și excepții individuale față de caracterul religios dominant. În acest din urmă caz, este vorba de liderii revoluțiilor religioase și de fondatorii unor religii noi.

Orientarea „religioasă”, ca nucleu experiențial al tuturor religiilor „înalte”, a fost pervertită mai ales în evoluția acestor religii. Felul în care indivizii percep în mod conștient orientarea lor personală nu contează; ei pot fi „religioși” fără a se considera astfel — sau pot fi nereligioși, cu toate că se consideră creștini.

Nu avem niciun cuvânt care să desemneze conținutul experiențial al religiei, separat de aspectul său conceptual și instituțional. Prin urmare, eu folosesc ghilimele când spun „religios” în sensul orientării subiective,

experiențiale, indiferent de structura conceptuală în care se exprimă „religiozitatea” unei persoane.²

ESTE LUMEA OCCIDENTALĂ O LUME CREȘTINĂ?

Potrivit cărților de istorie și opiniei majorității oamenilor, convertirea Europei la creștinism a avut loc pentru prima dată în cadrul Imperiului Roman, sub împăratul Constantin, fiind urmată de convertirea păgânilor din nordul Europei realizată de Bonifacius, „Apostolul germanilor”, și de către alții, în secolul al VIII-lea. Dară fost oare Europa creștinată cu adevărat?

În pofida răspunsului în general afirmativ la această întrebare, o analiză mai amănunțită scoate în evidență faptul că, în mare măsură, convertirea Europei la creștinism era o prefăcătorie; că în cel mai fericit caz se putea vorbi despre o convertire limitată, care a avut loc între secolele al XII-lea și al XVI-lea, iar mai înainte și după aceea, convertirea a fost mai mult o acceptare a unei ideologii și o supunere față de biserică. Aceasta nu a însemnat o schimbare de

atitudine, adică o modificare a structurii de caracter, decât în cazul grupărilor creștine veritabile.

În acești patru sute de ani, Europa a început a fi creștinată. Biserica a încercat să impună aplicarea principiilor creștine asupra proprietății, asupra prețurilor și asupra ajutorării celor săraci. Au apărut numeroși lideri ai unor secte parțial eretice, care, influențați mai ales de misticism, cereau reîntoarcerea la principiile lui Cristos, inclusiv la condamnarea proprietății. Misticismul, care a culminat cu Meister Eckhart, a jucat un rol decisiv în această mișcare umanistă antiautoritaristă și, nu din întâmplare, femeile au început să joace un rol important, atât ca predicatori ale misticismului, cât și ca discipole. Mulți gânditori creștini au dat glas unor idei referitoare la o religie mondială sau la o creștinătate nedogmatică; chiar și ideea de Dumnezeu din Biblie a început să fie pusă sub semnul întrebării. Umaniștii teologi și nonteologi ai Renașterii, în filosofia și Utopiile lor, au continuat pe linia secolului al XIII-lea și, într-adevăr, între perioada de sfârșit a Evului Mediu („Renașterea Medievală”) și Renașterea propriu-zisă nu au mai existat diferențe semnificative între aceștia. Pentru a ilustra spiritul din perioada Renașterii de vârf și a Renașterii târzii redau în continuare cuvintele lui Frederick B. Artz:

Marii gânditori medievali au susținut că la nivel social, toți oamenii sunt egali în ochii lui Dumnezeu și chiar și cei mai umili dintre aceștia au o valoare enormă. În științele economice, ei ne-au arătat că munca este o sursă de demnitate, nu de degradare, că niciun om nu trebuie folosit pentru un scop independent de prosperitatea sa, și că salariile și prețurile trebuie stabilite pe baze echitabile, în politică, ne-au învățat că funcția statului este una morală, că legea și administrația trebuie să fie pătrunse de ideea creștină a dreptății, și că relațiile dintre conducători și conduși trebuie să se bazeze întotdeauna pe obligații reciproce. Statul, proprietatea și familia sunt date de Dumnezeu și trebuie folosite în așa fel încât scopurile divine să prospere. În sfârșit, idealul medieval includea convingerea puternică referitoare la faptul că toate națiunile și toți oamenii sunt

parte a unei mari comunități. După cum a spus Goethe, „Deasupra națiunilor se află umanitatea“, sau cum a scris Edith Cavell în anul 1915, pe marginea ediției sale a Imitațiunii lui Cristos, cu o noapte înainte să fie executată, „Patriotismul nu este suficient“.

Într-adevăr, dacă istoria Europei ar fi continuat în spiritul secolului al XIII-lea, dacă și-ar fi dezvoltat spiritul cunoașterii științifice și individualismul într-o manieră mai lentă și mai potrivită pentru evoluția noastră, am fi putut fi astăzi într-o situație fericită. Dar rațiunea a început să se degradeze în inteligență mani-pulativă, iar individualismul în egoism. Scurta perioadă de creștinism a luat sfârșit, iar Europa s-a reîntors la păgânismul ei de odinioară.

Cu toate că concepțiile pot să difere, există totuși o convingere comună pentru toate ramurile creștinismului: credința în Iisus Cristos, Mântuitorul, care și-a dat viața din dragoste pentru semenii săi.

El a fost eroul iubirii, un erou fără putere, care nu a folosit forța, nu a dorit să conducă și nu a vrut să aibă nimic. A fost un erou al ființării, al bucuriei de a oferi, al împărtășirii. Aceste calități i-au mișcat profund pe cetățenii romani săraci, dar și pe o parte din cei bogați, care simțeau că se sufocă din cauza egoismului lor. Iisus a făcut apel la inima oamenilor, deși din punct de vedere intelectual era considerat, în cel mai fericit caz, doar un naiv. Această credință în eroul iubirii a cucerit sute de mii de adepți, dintre care mulți și-au schimbat modul de viață și au devenit ei înșiși martiri.

Eroul creștin a fost întrupat de figura martirului, deoarece, în tradiția evreiască, cea mai înaltă realizare era aceea de a-ți da viața pentru Dumnezeu sau pentru semenii tăi. Martirul este exact opusul eroului păgân personificat de eroii greci și germanici. Scopul aceluși erou era să cucerească, să învingă, să distrugă și să jefuiască; împlinirea vieții sale erau mândria, puterea, faima și abilitatea de a ucide (Sfântul Augustin a comparat istoria Imperiului Roman cu aceea a unei bande de hoți). Pentru eroul păgân, valoarea omului consta în

curajul său de a obține și de a păstra puterea, și de aceea el murea bucuros pe câmpul de luptă în momentul victoriei. Iliada lui Homer este o magnifică descriere a glorioșilor cuceritori și jefuitori. Caracteristicile martirului sunt ființarea, dăruirea și împărtășirea; cele ale eroului, posesia, exploatarea, supunerea cu forța. (Trebuie adăugat că formarea eroului păgân este legată de victoria patriarhală asupra societății centrate pe mamă. Dominația bărbatului asupra femeii este primul act de cucerire și prima utilizare a forței în scop de exploatare; în toate societățile patriarhale, odată cu victoria bărbatului, aceste principii au devenit baza caracterului masculin.)

Care din cele două modele ireconciliabil opuse continuă să predomine în Europa? Dacă privim în noi înșine, la comportamentul majorității oamenilor și la liderii noștri politici, este neîndoiește faptul că modelul nostru despre ce este bun și valoros este acela al eroului păgân. Istoria europeană și nord-americană, în pofida convertirii la creștinism, este o istorie a cuceririlor, a mândriei, a lăcomiei; valorile noastre cele mai înalte sunt: a fi mai puternic decât ceilalți, a fi victorios, a-i cuceri pe ceilalți și a-i exploata. Aceste valori coincid cu idealul nostru de „bărbăție”: doar cel care poate lupta și cuceri este bărbat; oricine nu este capabil să folosească forța este slab, adică „nu este un bărbat adevărat”.

Nu este necesar să demonstrăm că istoria Europei este o istorie a cuceririlor, exploatării, forței și subjugării. Cu greu am putea găsi o perioadă care să nu fie caracterizată de acești factori, o rasă sau o clasă socială care să nu fi fost implicată. Putem include aici genocidul, așa cum s-a întâmplat cu amerindienii, dar și acțiunile întreprinse în numele religiei, așa cum au fost Cruciadele. Au fost oare aceste comportamente motivate doar de factorii exteriori de natură economică sau politică? Negustorii de sclavi, conducătorii Indiei, ucigașii amerindienilor, britanicii care i-au forțat pe chinezi să-și deschidă porțile pentru importul de opiu, instigatorii celor două războaie mondiale și cei care pregătesc următoarea conflagrație, au fost oare aceștia creștini în inimile lor? Este posibil ca doar liderii să fi fost niște păgâni lacomi, în timp ce marea masă a populației să

fi rămas creștină? Dacă așa ar sta lucrurile, ne-am putea simți mai bine. Din nefericire însă, lucrurile nu stau așa. Este clar că de cele mai multe ori liderii au fost mai lacomi deoarece aveau mai mult de câștigat, dar ei nu și-ar fi putut pune în aplicare planurile dacă dorința de cucerire și de a ieși victorios nu ar face încă parte din caracterul social.

Trebuie doar să ne reamintim entuziasmul sălbatic, nebunesc, cu care oamenii au luat parte la diferitele războaie ale ultimelor două secole — disponibilitatea a milioane de oameni de a risca sinuciderea națională pentru a-și proteja imaginea de „cea mai mare putere“, „onoarea“ sau profiturile. Și un alt exemplu, gândiți-vă la frenezia naționalistă cu care oamenii privesc Jocurile Olimpice contemporane, care, chipurile, servesc cauzei păcii. Într-adevăr, popularitatea Jocurilor Olimpice este ea însăși o expresie simbolică a păgânismului occidental. Ele simbolizează eroul păgân: câștigătorul, cel mai puternic, cel care se afirmă cu cea mai mare forță. În același timp, aceste competiții sunt pline de amestecul murdar de afaceri și publicitate ce caracterizează imitația contemporană a Jocurilor Olimpice grecești, într-o cultură creștină, locul Jocurilor Olimpice ar fi luat de Jocul Patimilor; dar singurul Joc al Patimilor pe care îl cunoaștem este renumitul spectacol turistic din Oberammergau.³

Dacă așa stau lucrurile, de ce europenii și americanii nu recunosc cu sinceritate că creștinismul nu se mai potrivește timpurilor noastre? De ce nu îl abandonează total? Există câteva motive: de exemplu, este nevoie de o ideologie religioasă pentru a-i împiedica pe oameni să își piardă disciplina și să pună în pericol coerența socială. Dar mai este un motiv, încă și mai important: oamenii care cred cu tărie în Cristos, marele iubitor, zeul care s-a sacrificat pe sine însuși, pot schimba această credință, într-un mod aliénant, în experiența că Iisus este acela care iubește în locul lor. Astfel, Iisus devine un idol; credința în el devine un înlocuitor al actului lor de iubire. Într-o formulă simplă și inconștientă se poate spune: „Hristos iubește pentru noi, așa că putem continua să urmăm modelul eroului grec și

totuși să fim mântuiți, deoarece «creința» alienată în Cristos este un expedient al imitării lui Cristos“. Se înțelege astfel de la sine că creința creștină este un paravan ieftin pentru atitudinea plină de lăcomie a omului. În sfârșit, eu cred că ființele umane sunt înzestrate în adâncul ființei lor cu o nevoie de iubire atât de mare, încât comportamentul nostru de lupi înfomețați ne provoacă în mod necesar o mare suferință. Creința în dragoste, pe care o mărturisim ca buni creștini, ne anesteziază într-o oarecare măsură împotriva durerii provocate de inconștient interior de vinovăție în legătură cu faptul că suntem complet lipsiți de iubire.

„RELIGIA INDUSTRIALĂ”

Evoluția religioasă și filosofică ce a urmat perioadei Evului Mediu este prea complexă pentru a putea fi discutată în acest volum. În cadrul ei s-au confruntat două principii: tradiția creștină, spirituală, în forma ei teologică sau filosofică, și tradiția păgână a idolatriei și lipsei de omenie, care a căpătat felurite forme în evoluția a ceea ce s-ar putea numi „religia industrialismului și a erei cibernetice“.

Urmând tradiția medievală târzie, Umanismul Renașterii a fost prima mare înflorire a spiritului „religios“ de după Evul Mediu. Ideile de demnitate umană, de unitate a rasei umane, de unitate politică și religioasă universală au putut fi exprimate fără niciun fel de restricții. O altă perioadă de înflorire a umanismului au constituit-o secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Cari Becker (1932) a arătat în ce măsură filosofia iluministă a exprimat „atitudinea religioasă“ pe care o găsim la teologii din secolul al XIII-lea: „Dacă examinăm fundamentele acestei creințe, ne dăm seama că la fiecare cotitură Filosofii și-au trădat datoria față de gândirea medievală fără ca măcar să-și dea seama de acest lucru“. Revoluția franceză, care a izvorât din filosofia iluministă, a reprezentat mai mult decât o revoluție politică. După cum a observat Tocqueville (citat de Becker), aceasta a fost o „revoluție politică ce s-a inspirat din revoluțiile religioase și a funcționat după modelul acestora.

Precum islamismul și revolta protestantă, ea a depășit granițele naționale și s-a extins prin predică și propagandă“.

Umanismul radical din secolul al XIX-lea și din secolul XX va fi analizat mai târziu, atunci când voi discuta despre protestul umanist la adresa păgânismului epocii industriale. Dar pentru a avea o bază pentru acea discuție trebuie să aruncăm mai întâi o privire asupra noului păgânism, care a evoluat cot la cot cu umanismul și care în momentul actual al istoriei amenință să ne distrugă.

Schimbarea care a pus bazele apariției „religiei industriale“ a fost eliminarea de către Luther a elementului matern din biserică. Deși ar putea părea un ocol inutil, trebuie să mă refer pe scurt la această problemă, întrucât ea este importantă pentru înțelegerea apariției noii religii și a noului caracter social.

Societățile se organizează în concordanță cu două principii: principiul patricentric (sau patriarhal) și principiul matricentric (sau matriarhal). Principiul matricentric, după cum au arătat pentru prima dată J.

J. Bachofen și L.H. Morgan, este centrat pe imaginea mamei iubitoare. Principiul matern este iubirea necondiționată; mama își iubește copiii nu pentru că aceștia îi fac pe plac, ci pentru că sunt ai ei (sau ai altei femei). Din acest motiv, iubirea mamei nu poate fi dobândită printr-un comportament pozitiv, dar nici nu poate fi pierdută dacă cineva păcătuiește. Dragostea mamei înseamnă îngăduință și compasiune (în ebraică rahamim, a cărui rădăcină este rehem, „uterul“).

Iubirea paternă, dimpotrivă, este condiționată; ea depinde de realizările și comportamentul adecvat ale copilului; tatăl îl iubește cel mai mult pe copilul care seamănă cel mai mult cu el, adică pe acela care îi moștenește proprietatea. Dragostea tatălui poate fi pierdută, dar poate fi recâștigată prin căință și supunere reînnoită. Dragostea tatălui este una a justiției.

Cele două principii, cel feminin-matern și cel masculin-patern, corespund nu doar laturilor masculine și feminine din fiecare ființă umană, ci în mod special nevoii de îngăduință și justiție pe care o simte fiecare bărbat și fiecare femeie. Dorința cea mai adâncă a ființelor umane pare a viza acea constelație în care cei doi poli (maternitate-paternitate, feminin-masculin, iertare-justiție, sentiment-gândire și natură-intelect) sunt uniți într-o sinteză, în care ambele părți ale polarității își pierd antagonismul și se colorează reciproc. Cu toate că într-o societate patriarhală o astfel de sinteză nu poate fi atinsă pe deplin, ea a existat într-o oarecare măsură în cadrul Bisericii Romane. Astfel, Fecioara, biserica privită ca mamă atotiubitoare, Papa și preotul, erau figuri materne, reprezentând dragostea maternă, necondiționată și atotiertătoare, care mergeau braț la braț cu elementele paterne ale birocrăției stricte, patriarhale, în care Papa era puterea conducătoare supremă.

Acestor elemente materne ale sistemului religios le corespunde acea relație cu natura apărută în procesul de producție: munca țăranului și a meșteșugarului nu constituia un atac ostil și o exploatare a naturii. Era mai degrabă o cooperare cu natura: nu un viol, ci o transformare a naturii potrivit legilor proprii.

Luther a introdus în nordul Europei o formă pură de creștinism patriarhal, ce s-a bazat pe clasa de mijloc a orașelor și pe conducătorii laici. Esența acestui nou caracter social este supunerea față de autoritatea patriarhală, iar munca este singura cale de a obține iubirea și aprobarea.

În spatele creștinismului de fațadă s-a ivit astfel o nouă religie secretă, „religia industrială“, care, deși nu este recunoscută ca atare, este înrădăcinată în structura de caracter a societății moderne. Religia industrială este complet incompatibilă cu creștinismul veritabil. Ea face din oameni servitorii economiei și ai mașinilor pe care le-au construit cu mâinile lor.

Religia industrială s-a dezvoltat pe baza unui nou caracter social. Centrul său erau teama și supunerea în fața puternicelor autorități masculine, cultivarea sentimentului de vină vizavi de nesupunere, dizolvarea legăturilor de solidaritate umană prin supremația interesului personal și dezvoltarea concurenței. Elementele „sacre“ ale religiei industriale erau munca, proprietatea, profitul și puterea, chiar dacă acestea accentuau individualismul și libertatea în interiorul propriilor principii generale.

Prin transformarea creștinismului într-o religie strict patriarhală a mai fost posibil ca religia industrială să fie exprimată într-o terminologie creștină.

„CARACTERUL DE MARKETING” ȘI „RELIGIA CIBERNETICĂ”

Faptul cel mai important care ne permite să înțelegem atât caracterul societății omenești contemporane, cât și religia sa secretă îl reprezintă schimbarea caracterului social, care s-a produs începând din perioada timpurie a capitalismului până în a doua jumătate a secolului XX. Caracterul autoritar-obsesiv-acaparator care începuse să se dezvolte în secolul al XVI-lea, și care a continuat să fie structura dominantă de caracter, cel puțin pentru clasa de mijloc a societății, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, a fost treptat amestecat cu caracterul de marketing, fiind uneori chiar înlocuit de acesta. (Am descris amestecurile feluritelor orientări de caracter în cartea Omul pentru el însuși.)

Am numit acest fenomen „caracter de marketing”, deoarece se bazează pe tratarea omului ca și cum ar fi un bun de consum; în același timp, valoarea acestuia nu este privită ca o „valoare de utilizare”, ci ca o „valoare de schimb”. Ființa umană devine astfel un bun de consum pe „piața de personalități”. Principiul de evaluare este același atât pe piața de personalități, cât și pe cea a bunurilor de consum: pe prima se oferă spre vânzare personalități; pe cea de-a doua, mărfuri. În ambele cazuri valoarea se referă la valoarea de

schimb, fapt pentru care „valoarea de utilizare“ este o condiție necesară, dar nu suficientă.

Deși proporția dintre abilitățile și calitățile umane pe de-o parte și personalitatea individului pe de altă parte, ca premise ale succesului, variază, „factorul de personalitate“ joacă întotdeauna rolul decisiv. Succesul depinde în mare măsură de modul în care oamenii știu să se vândă pe piață, de felul în care reușesc să-și impună personalitatea, de cât de bine știu să-și prezinte „ambalajul“; aceștia pot arăta că sunt „veseli“, „sănătoși și puternici“, „agresivi“, „de încredere“, „ambitioși“; se pot făli cu familiile din care provin, cu cluburile cărora le aparțin și cu faptul că au „cunoștințe“ bine plasate. Tipul de personalitate cerut depinde în bună măsură de domeniul în care persoana intenționează să lucreze. Agentul de bursă, vânzătorul, secretara, funcționarul de la căile ferate, profesorul de liceu sau managerul de hotel trebuie să-și demonstreze personalitatea care, lăsând la o parte diferențele dintre ei, trebuie să satisfacă o singură condiție: să răspundă cererii pieței.

Ceea ce modelează atitudinea omului față de el însuși este faptul că aptitudinile personale și echipamentul pe care-1 are la dispoziție pentru a îndeplini o anumită sarcină nu sunt suficiente; omul trebuie să-și „pună personalitatea la bătaie“ și să concureze cu multe alte persoane pentru a avea succes. Dacă ar fi suficient să ne bazăm pe ceea ce știm și pe ceea ce putem face pentru a ne câștiga existența, atunci stima de sine a omului ar fi proporțională cu capacitățile sale, adică cu valoarea sa de utilizare. Dar pentru că succesul depinde în mare măsură de felul în care fiecare își vinde personalitatea, omul se percepe pe sine ca pe un produs sau, mai degrabă, se percepe simultan atât ca vânzător, cât și ca produs ce trebuie vândut. Persoana nu este preocupată de viața sau de fericirea sa, ci ea urmărește să devină vandabilă.

Scopul caracterului de marketing este adaptarea completă, așa încât persoana să fie dorită indiferent de condițiile existente pe piața de

personalitate. Personalitățile cu caracter de marketing nici măcar nu mai au euri (așa cum se întâmpla în secolul al XIX-lea) de care să se agațe, care să le aparțină și care să rămână neschimbate. Căci acestea își modifică în permanență eurile potrivit principiului „Eu sunt așa cum mă dorești“.

Persoanele cu o structură caracterială de marketing sunt lipsite de scopuri personale, cu excepția celui de a merge înainte, de a face lucrurile cu cea mai mare eficiență; dacă sunt întrebate de ce trebuie să se miște atât de repede, ele nu au niciun răspuns real, ci oferă raționalizări, cum ar fi „pentru a crea mai multe locuri de muncă“ sau „pentru a face compania să se dezvolte în continuare“. Aceste persoane manifestă puțin interes (cel puțin la nivel conștient) față de întrebările filosofice sau religioase, ca de exemplu de ce trăim și de ce ne îndreptăm într-o anumită direcție și nu în alta. Ele au euri gonflante și mereu schimbătoare, dar niciuna nu are un sine, un miez, un sentiment de identitate. „Criza de identitate“ a societății moderne este de fapt criza provocată de faptul că membrii săi au devenit niște instrumente prea puțin preocupate de propriile interese, niște oameni a căror identitate se bazează pe participarea lor în cadrul corporațiilor (sau al altor instituții birocratice gigantice), tot așa cum odinioară identitatea individuală consta în apartenența la un clan.

Caracterul de marketing nici nu iubește, dar nici nu urăște. Aceste emoții „demodate“ nu se potrivesc structurii de caracter care funcționează aproape în întregime la nivel cerebral, evitând astfel sentimentele, fie ele bune sau rele, deoarece interferează cu scopul principal al caracterului de marketing, acela de a vinde sau de a face schimb — sau, mai precis, de a funcționa potrivit logicii unei „megamașini“ din care fac parte, fără a pune niciun fel de alte întrebări, cu excepția celor legate de performanțele proprii, care se reflectă în promovarea pe o treaptă superioară în cadrul birocrăției.

Persoanele cu caracter de marketing nu manifestă un atașament adânc față de ele însele sau față de alte persoane; lor nu le pasă, în

cel mai adânc sens al cuvântului, nu pentru că sunt egoiste, ci pentru că relațiile lor cu alții și cu șinele propriu sunt superficiale. Aceasta ar putea explica și faptul că ele nu sunt preocupate de pericolele nucleare și de catastrofele ecologice, deși cunosc toate datele care indică spre acestea. Faptul că ele nu sunt preocupate de pericolele la adresa vieții lor ar putea fi explicat prin curajul pe care îl au și prin dezinteresul pe care îl manifestă; dar lipsa de preocupare chiar și față de copii și nepoți exclude o astfel de explicație. Lipsa de interes la toate aceste nivele este rezultatul pierderii tuturor legăturilor emoționale, chiar și a celor mai „intime“. Realitatea este aceea că la nivelul caracterului de marketing nu există relații umane profunde; nici chiar față de sine.

Întrebarea care ne nedumerește, de ce omului contemporan îi place atât de mult să cumpere și să consume, deși este atât de puțin atașat de ceea ce cumpără, își află răspunsul cel mai semnificativ în fenomenul caracterului de marketing. Lipsa de atașament a celor cu caracter de marketing îi face indiferenți la lucruri. Ceea ce contează este mai degrabă prestigiul sau confortul oferit de lucruri, dar lucrurile per se nu au nicio substanță. Ele sunt în totalitate bunuri de consum, ca și prietenii și persoanele iubite, căci nu există nicio relație strânsă cu acestea.

Țelul persoanelor cu caracter de marketing, și anume „funcționarea corespunzătoare“ în anumite circumstanțe, le face să reacționeze la realitate mai ales cerebral. Rațiunea, în sensul intelectului, este o calitate care aparține exclusiv lui Homo sapiens; inteligența manipulativă, ca unealtă de atingere a scopurilor de ordin practic, este comună atât pentru animale, cât și pentru oameni. Inteligența manipulativă fără rațiune este periculoasă, deoarece îi face pe oameni să înainteze în direcții ce se pot dovedi autodistructive din punctul de vedere al rațiunii. De fapt, cu cât inteligența manipulativă necontrolată este mai scilpitoare, cu atât ea este mai periculoasă.

Chiar un om de știință de talia lui Charles Darwin a demonstrat consecințele și tragedia umană ale unui intelect pur științific și alienat. El scrie în autobiografia sa că până la vârsta de treisprezece ani i-au plăcut foarte mult muzica, poezia și pictura, dar mulți ani mai târziu și-a pierdut orice interes pentru astfel de teme: „Mintea pare să-mi fi ajuns un fel de mașină pentru elaborat legi generale dintr-o mare colecție de fapte adunate (...) Pierderea acestor gusturi e o pierdere a fericirii, și ea ar putea dăuna inteligenței, și mai ales caracterului moral, slăbind partea emotivă a naturii noastre“ (Amintiri..., p. 159).

Procesul pe care Darwin îl descrie aici a continuat să evolueze rapid din timpurile sale și până astăzi; de aceea, separarea rațiunii de inimă este aproape completă. De mare interes este faptul că această deteriorare a rațiunii nu s-a produs și în cazul majorității cercetătorilor de frunte din științele exacte și revoluționare (în fizica teoretică, de exemplu), acești oameni fiind profund preocupați de problemele filosofice și spirituale. Mă refer la cercetători ca A. Einstein, N. Bohr, L. Szillard, W. Heisenberg și E. Schrödinger.

Supremația gândirii cerebrale, manipulative, merge mână în mână cu atrofierea vieții emoționale. Căci aceasta din urmă nu este cultivată, nu este necesară, ci mai degrabă constituie un impediment pentru funcționarea optimă a individului. Astfel, viața emoțională a stagnat la nivelul dezvoltării undeva la nivelul copilăriei. Ca urmare, persoanele cu caracter de marketing sunt puțin experimentate în privința problemelor emoționale. Ele pot fi atrase de „persoanele sensibile“, dar din cauza propriei lipse de experiență, ele nu pot judeca dacă acestea sunt reale sau false în sentimentele pe care le exprimă. Acest fapt ar putea explica de ce mulți șarlatani au succes în domeniul spiritual sau religios; ar mai putea explica de ce politicienii care afișează emoții puternice au un puternic impact asupra celor cu caracter de marketing — și de ce persoanele cu caracter de marketing nu pot discrimina între o persoană cu adevărat religioasă și produsul relațiilor publice, caracterizat prin emoții religioase puternice, dar false.

Dar termenul „caracter de marketing“ nu este nicidecum singurul prin care poate fi descris acest tip de oameni. Mai există, de asemenea, termenul marxist de caracter alienat; persoanele cu un astfel de caracter sunt alienate de munca lor, de ele însele, de alte ființe umane și de natură. În termeni psihiatrici persoana cu caracter de marketing poate fi numită ca având un „caracter schizoid“; dar termenul este ușor înșelător, întrucât o persoană schizoidă ce trăiește printre alte persoane schizoide, se achită cu bine de sarcinile pe care le are și izbutește în tot ceea ce face, deoarece datorită caracterului său schizoid nu are acel sentiment de neliniște pe care l-ar avea într-un mediu mai „normal“.

În timpul reviziei finale a manuscrisului acestei cărți am avut posibilitatea să citesc în manuscris lucrarea lui Michael Maccoby, intitulată *The Gamesmen: The New Corporate Leaders* (Jucătorii: Noii lideri corporatiști). În acest studiu pătrunzător, Maccoby analizează structura de caracter a unui număr de 250 de directori, manageri și ingineri din două dintre cele mai mari și mai bine conduse companii din Statele Unite. Multe din constatările lui confirmă ceea ce eu am descris ca fiind trăsăturile persoanei cibernetice, și în special predominanța proceselor cerebrale și subdezvoltarea sferei emoționale. Dacă avem în vedere faptul că directorii și managerii descriși de Maccoby sunt și vor fi printre liderii societății americane, importanța sociologică a constatărilor făcute de acesta este crescută.

Următoarele informații extrase de Maccoby din cele trei până la douăzeci de interviuri personale realizate cu fiecare membru al grupului studiat ne dau o imagine clară a acestui tip de caracter.⁴

Interes științific profund pentru înțelegerea teoretică, simț dinamic al muncii, însuflețire 0%

Centrat, interesat, spirit practic, dar îi lipsește interesul științific pentru cunoașterea naturii lucrurilor 22%

Munca prin ea însăși îi stimulează interesul,

care nu este unul intrinsec 58%

Productiv în mod moderat, necentrat.

Interesul pentru muncă este doar un mijloc

pentru asigurarea securității, veniturilor 18%

Neproductiv prin pasivitate, confuz 2%

Respinge munca, respinge lumea reală 0%

100%

Două caracteristici sunt frapante: (1) interesul profund pentru înțelegerea teoretică („rațională”) este absent; și (2) cei mai mulți oameni fie nu sunt stimulați de munca pe care o desfășoară, fie munca reprezintă

pentru ei doar un mijloc esențial de a-și asigura securitatea economică.

Cu totul alta este însă imaginea a ceea ce Maccoby numește „scala iubirii”:

Iubitor, pozitiv, creativ 0%

Responsabil, cald, afectuos,

dar care nu iubește profund 5%

Interes moderat pentru alte persoane,

deschis pentru noi legături afective 40%

Responsabilitate socială în termeni convenționali, decență, centrare pe rol 41%

Pasiv, neiubitor, dezinteresat 13%

Respinge viața, inimă împietrită 1%

100%

Niciun participant la acest studiu nu poate fi caracterizat ca fiind profund iubitor, deși 5% se dovedesc a fi „calzi și afectuoși”. Toți ceilalți pot fi catalogați ca având un interes moderat, ori o responsabilitate convențională, sau ca fiind neiubitori, sau că resping viața fățiș — într-adevăr, o imagine frapantă a subdezvoltării emoționale și a predominanței cerebralității.

„Religia cibernetică” a celor cu caracter de marketing corespunde acestei structuri totale de caracter, în spatele fațadei de agnosticism sau creștinism se ascunde o religie păgână perfectă, deși oamenii nu sunt conștienți de ea ca atare. Această religie păgână este greu de descris, deoarece ea nu poate fi decât dedusă din ceea ce oamenii fac (sau nu fac), neputând fi așadar stabilită pe baza gândurilor conștiente ale acestora referitoare la religia și dogmele unei organizații religioase. La prima vedere, ceea ce ne atrage atenția este faptul că Omul s-a transformat într-un dumnezeu, deoarece el a dobândit capacitatea tehnică de a „crea lumea pentru a doua oară”, înlocuind astfel prima creație a lui Dumnezeu din religia tradițională. De asemenea, putem spune și așa: Am transformat mașina într-un dumnezeu și am devenit niște dumnezei care deserveșc mașina. Are mai puțină importanță ce formulare alegem; ceea ce contează este faptul că ființele umane, în starea lor cea mai avansată de neputință efectivă, se imaginează ca fiind atotputernice atunci când au de partea lor știința și tehnica.

Acest aspect al religiei cibernetice corespunde unei perioade de dezvoltare pline de speranță. Dar cu cât suntem mai prinși în izolarea noastră, în lipsa noastră de reacție emoțională în fața lumii,

și în convingerea noastră tot mai mare că ne așteaptă un sfârșit catastrofal, cu atât mai malignă devine noua noastră religie, încetăm să mai fim stăpânii tehnicii și devenim în schimb sclavii acesteia — iar tehnica, odinioară un element vital al creației, își arată și cealaltă față, de zeiță a distrugerii (asemenea zeiței indiene Kali), în fața căreia bărbații și femeile sunt gata să se sacrifice pe ei înșiși și pe copiii lor.

Această teză este susținută de mai multe feluri de dovezi, dar niciunele nu sunt mai convingătoare decât acestea două: prima, că marile puteri (și chiar și cele mai mici) continuă să fabrice arme nucleare cu capacitate de distrugere din ce în ce mai mare, în loc să îmbrățișeze soluția cea mai sănătoasă — distrugerea tuturor armelor nucleare și a centralelor atomoelectrice care furnizează materialul necesar construirii acestor arme —, și cea de-a doua, că nu se face aproape nimic pentru a pune capăt pericolului unei catastrofe ecologice. Pe scurt, nu se întreprinde nimic serios în direcția realizării unui plan de acțiune care să garanteze supraviețuirea rasei umane.

PROTESTUL UMANIST

Dezumanizarea caracterului social și apariția religiei cibernetice și a celei industriale au condus la o mișcare de protest, la nașterea unui nou umanism, înrădăcinat în umanismul creștin și filosofic care a existat începând din perioada târzie a Evului Mediu până în epoca iluministă. Această mișcare s-a concretizat în apariția creștinismului teist și a formulărilor filosofice panteiste sau ateiste. Ea a fost inițiată din două direcții diferite: cea a romanticilor, care erau conservatori din punct de vedere politic, și cea a marxistilor și a altor socialiști (și chiar anarhiști). Dreapta și stânga erau unanime în critica lor la adresa sistemului industrial și a pagubelor pe care le provoacă ființelor umane. Gânditori catolici, cum a fost Franz von Baader, și lideri politici conservatori, ca Benjamin Disraeli, au formulat uneori problema aproape la fel ca Marx.

Cele două părți aveau vederi diferite cu privire la modalitatea prin care oamenii pot fi salvați de pericolul de a fi transformați în lucruri. Romanticii de dreapta credeau că singura cale era aceea de a stopa „progresul“ neîngrădit al sistemului industrial și de a reveni la formele anterioare de ordine socială, dar cu unele modificări.

Protestul stângii poate fi numit umanism radical, chiar dacă uneori el a fost exprimat în termeni teiști, iar alteleori în termeni atești. Socialiștii credeau că dezvoltarea economică nu poate fi oprită, că nu ne putem întoarce la o formă anterioară de ordine socială, și că singura cale de salvare este aceea de a merge înainte și de a crea o nouă societate, care să-i elibereze pe oameni de alienare, de supunere în fața mașinii, de soarta de a fi dezumanizați. Socialismul a reprezentat sinteza tradiției religioase medievale și a spiritului postrenascentist de gândire științifică și acțiune politică. Ca și budismul, a fost o mișcare „religioasă“ de masă care, deși a vorbit în termeni laici și atești, a urmărit eliberarea omului de egoism și lăcomie.

Este necesar un scurt comentariu din partea mea pentru a lămuri caracterizarea pe care am făcut-o gândirii marxiste, ce a fost pervertită complet de comunismul sovietic și de socialismul reformist occidental, care au transformat-o într-o viziune materialistă menită să contribuie la îmbelșugarea tuturor. Așa cum au afirmat în ultimele două decenii Hermann Cohen, Ernst Bloch și mulți alții, socialismul a fost expresia seculară a mesianismului profetic. Probabil că cel mai bun mod de a demonstra acest lucru este să dăm un citat din codul lui Maimonide (Mișne Toră), referitor la caracterizarea pe care o face Timpului Mesianic:

Înțelepții și profeții nu au tânjit după o vreme a lui

Mesia în care poporul lui Israel să exercite dominația asupra lumii, sau să triumfe asupra păgânilor, sau să fie slăvit de celelalte națiuni, sau să mănâce, să bea și să se bucure. Aspirația lor a fost aceea ca poporul lui Israel să fie liber să se dedice Legii și înțelepciunii, fără

ca nimeni să-l oprime sau să-l deranjeze, și astfel să devină vrednic de viața de apoi. În acea zi nu va mai exista nici foamete, nici război, nici gelozie, nici vrajbă. Bunurile⁵ pământești vor fi din belșug, mângâieri la îndemâna tuturor. Singura preocupare a întregii lumi va fi aceea de a-1 cunoaște pe Dumnezeu. Prin urmare, israeliții vor fi foarte înțelepți, ei vor cunoaște lucrurile care acum sunt ascunse și vor atinge o înțelegere a Creatorului lor ce se află dincolo de capacitățile maxime ale minții omenești, așa cum stă scris: căci tot pământul va fi plin de cunoștința și temerea de Dumnezeu, precum marea este umplută de ape (Isaia, 11:9).

În această descriere, scopul istoriei este acela de a le permite ființelor umane să se dedice în întregime studiului înțelepciunii și cunoașterii lui Dumnezeu; nu puterii și luxului. Timpul Mesianic este unul al păcii universale, al absenței invidiei și al abundenței materiale. Această imagine este foarte aproape de conceptul referitor la scopul vieții, așa cum a fost el exprimat de Marx spre sfârșitul celui de-al treilea volum al operei sale Capitalul:

Imperiul libertății începe de fapt abia atunci când încetează munca impusă de mizerie și de oportunitatea exterioară; el se găsește deci, prin firea lucrurilor, în afara sferei de producție materială propriu-zisă. După cum sălbaticul trebuie să lupte cu natura pentru a-și conserva și reproduce viața, așa trebuie să lupte și omul civilizată, și aceasta în toate formele sociale, în toate modurile de producție posibile. Odată cu dezvoltarea lui se lărgeste imperiul acesta al necesității naturale, pentru că se lărgesc și nevoile; dar în același timp se dezvoltă și forțele de producție care le satisfac. În acest domeniu libertatea nu poate consta decât în aceea că omul socializat, producătorii asociați regulează în mod rațional acest schimb al lor de materii cu natura, îl supun controlului lor colectiv, în loc de a fi dominați de el ca de o forță oarbă; îl realizează cu cea mai mică cheltuială de energie și în condițiile cele mai demne și mai potrivite cu natura lor. Dar el rămâne întotdeauna un imperiu al

necesității. Dincolo de granițele lui începe dezvoltarea forței omenești, dezvoltare care este considerată ca scop în sine, începe adevăratul imperiu al libertății, care însă nu poate înflori decât pe acest imperiu al necesității, ca bază proprie a sa. Condiția fundamentală

este scurtarea zilei de muncă (Capitalul, vol. III, Partea a-1-a, pp. 772-773).

Marx, ca și Maimonide — în contrast cu învățăturile creștine și cu unele învățături evreiești referitoare la mântuire — nu postulează o soluție escatologică finală; discrepanța dintre Om și natură rămâne, dar tărâmul necesității este adus pe cât posibil sub controlul omului: „Dar el rămâne întotdeauna un imperiu al necesității“. Țelul este „dezvoltarea forței omenești, dezvoltare care este considerată ca scop în sine“, cu aceasta începând „adevăratul imperiu al libertății“ (subi, noastre). Ideea lui Maimonide potrivit căreia „preocuparea întregii lumi va fi aceea de a-1 cunoaște pe Dumnezeu“ reprezintă pentru Marx „dezvoltarea forței omenești... [ca] scop în sine“.

A avea și a fi, ca două forme diferite de existență umană, stau în centrul ideilor lui Marx referitoare la apariția Omului nou. Cu aceste moduri de existență, Marx pornește de la categoriile economice spre cele psihologice și antropologice, care sunt în același timp, așa cum am văzut în discuția noastră despre Vechiul și Noul Testament și despre Eckhart, categorii „religioase“ fundamentale. Marx scria: „Proprietatea privată ne-a făcut atât de stupizi și de unilaterali, încât un obiect devine al nostru abia din momentul când îl avem, când deci există pentru noi sub formă de capital sau când este nemijlocit în posesia noastră, când îl mâncăm, îl bem, îl îmbrăcăm, îl locuim etc., pe scurt îl folosim (...) Locul tuturor simțurilor fizice și intelectuale l-a luat, după aceea, simpla înstrăinare a tuturor acestor simțuri, simțul posedării. Ființa umană a trebuit să fie redusă la această sărăcie absolută, ca să dea naștere din sine bogăției sale

lăuntrice. [Referitor la categoria posedării, vezi articolul lui Hess în Douăzeci și una de coli]“ (Manuscrise..., p. 94).

Concepția lui Marx cu privire la ființă și posedare este rezumată în această frază: „Cu cât ești mai puțin, cu atât îți exteriorizezi mai puțin viața, cu atât ai mai mult, cu atât e mai mare viața ta alienată (...). Tot ceea ce economistul îți ia ca viață și ca omenesc, îți compensează în bani și în avuție“ (Manuscrise..., p. 104).

„Simțul posedării“ pe care Marx îl discută aici este exact același cu „atașamentul față de eu“ de care vorbește Eckhart, cu pofta de lucruri și lăcomia eului. Marx se referă la modul de existență bazat pe a avea, nu la posesie ca atare și nici la proprietatea privată nealienată. Scopul nu sunt luxul și bogăția, dar nici sărăcia; de fapt, atât luxul, cât și sărăcia sunt privite de Marx ca vicii. Sărăcia absolută este condiția ca oamenii să dea naștere bogăției lor interioare.

În ce constă de fapt acest act al „nașterii“? Este vorba despre exprimarea facultăților noastre active și nealienate în raport cu obiectele corespunzătoare. Marx continuă: „Fiecare dintre relațiile sale umane cu lumea — văzul, auzul, mirosul, gândirea, contemplarea, simțirea, voința, activitatea, iubirea, pe scurt toate organele individualității noastre (...) constituie în relația lor obiectuală — sau în relația lor cu obiectul — apropierea acestuia, apropierea realității umane“ (Manuscrise..., pp. 93-94). Aceasta este forma de apropiere specifică modului de viață bazat pe a fi, și nu pe a avea. Marx a exprimat această formă de activitate nealienată în următorul pasaj:

Dar dacă-1 consideri pe om ca om și relația sa cu lumea ca relație umană, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere etc. Dacă vrei să te bucuri de artă, trebuie să ai cultură artistică; dacă vrei să exerciți influență asupra altor oameni, trebuie să fii om cu reală capacitate de stimulare și antrenare.
Fiecare

din relațiile tale cu omul — și cu natura — trebuie să fie

O exteriorizare determinată, corespunzătoare obiectului voinței tale, a vieții tale individuale reale. Dacă iubești fără să trezești la rândul tău iubire (...), dacă prin manifestarea ta vitală de om care iubește nu reușești să devii om iubit, iubirea ta e neputincioasă, este o nefericire. {Manuscrise..., p. 123)

Dar ideile lui Marx au fost curând pervertite, poate din cauza faptului că el a trăit cu o sută de ani prea devreme. Atât el, cât și Engels au considerat că orânduirea capitalistă a ajuns deja la capătul posibilităților sale și, prin urmare, revoluția bate la ușă. Cu toate acestea, se înșelau pe de-a întregul, așa cum avea să afirme Engels după moartea lui Marx. Căci ei își trans-miseseră învățăturile în perioada de apogeu a dezvoltării capitalismului și nu au întrevăzut faptul că va fi nevoie de mai mult de o sută de ani până la declinul acestuia și intrarea sa în criza finală. O idee anticapitalistă, propagată în perioada de apogeu a capitalismului, impunea ca necesitate istorică transformarea ei completă, în concordanță cu spiritul capitalismului. Și acest lucru s-a și întâmplat. Social-democrații occidentali și opozații lor fervenți, comuniștii din Uniunea Sovietică și din afara acesteia, au transformat socialismul într-un concept pur economic, având ca scop consumul maxim și utilizarea intensivă a mașinilor și utilajelor. În maniera sa micalită și directă, folosind conceptul de comunism-„gulaș“, Hrușciiov a dezvăluit un secret: scopul socialismului este acela de a da întregii populații aceeași plăcere de consum pe care capitalismul o dă doar unei minorități. Astfel, socialismul și comunismul au fost construite pe conceptul burghez de materialism. Unele fraze din scrierile din tinerețe ale lui Marx (care, în ansamblu, au fost denigrate ca fiind erori „idealiste“ ale „tânărului“ Marx) au început a fi reproduse într-o manieră tot atât de rituală precum cuvintele Evangheliilor în Occident.

Faptul că Marx a trăit în perioada de apogeu a dezvoltării capitalismului mai are încă o consecință: copil fiind, Marx nu a putut

face altceva decât să adopte atitudinile și conceptele curente ale gândirii și practicii burgheze. De exemplu, anumite înclinații autoritariste ale personalității sale, reflectate și în opera sa, s-au format în spiritul burgheziei patriarhale și mai puțin în cel al socialismului. În construcția socialismului său „științific“, aflat în opoziție cu cel „utopic“, el a urmat modelele economiștilor clasici. Așa cum economiștii au pretins că economia își urmează legile proprii, independent de voința umană, Marx a simțit nevoia să demonstreze că socialismul se va dezvolta în mod necesar în concordanță cu legile economice. În consecință, acesta a fost tentat uneori să elaboreze formulări ce pot fi greșit înțelese ca deterministe, întrucât el nu a acordat o suficientă atenție voinței umane și imaginației în derularea proceselor istorice. Astfel de concesii neintenționate făcute spiritului capitalismului au facilitat pervertirea sistemului lui Marx într-un sistem care nu era fundamental diferit de capitalism.

Dacă Marx și-ar fi rostit ideile în zilele noastre, la începutul declinului capitalismului, un declin care se accelerează din ce în ce mai mult, mesajul său real ar fi avut șansa să devină influent sau chiar victorios. Dar așa, chiar și cuvintele „socialism“ și „comunism“ sunt compromise. În orice caz, toate partidele socialiste și comuniste ce pot pretinde că reprezintă gândirea marxistă ar trebui să se bazeze pe convingerea că regimurile sovietice nu sunt sisteme socialiste, că socialismul este incompatibil cu un sistem social birocratic, centrat pe lucruri și orientat spre consum, și că acesta este

incompatibil cu materialismul și cerebralizarea ce caracterizează atât regimul sovietic, cât și sistemul capitalist.

Coruperea socialismului explică de ce adevărata gândire umanistă radicală vine de la grupurile și persoanele care nu au fost asociate niciodată cu ideile lui Marx, sau care au fost chiar considerate a fi împotriva marxismului, uneori chiar după ce au fost membri activi ai mișcărilor comuniste.

Cu toate că este imposibil să menționăm aici toate mișcările radicale comuniste din perioada postmarxistă, unele exemple referitoare la gândirea acestora sunt oferite în paginile următoare. Deși conceptualizările acestor umaniști radicali au fost extrem de diferite, părând uneori să se contrazică complet, ele împărtășesc următoarele idei și atitudini:

- că producția trebuie să satisfacă nevoile reale ale oamenilor, și nu cerințele sistemului economic;
- că între oameni și natură trebuie să se stabilească o relație nouă, de cooperare, și nu de exploatare;
- că lupta concurențială trebuie înlocuită de solidaritate;
- că scopul tuturor aranjamentelor sociale trebuie să fie bunăstarea oamenilor și prevenirea nefericirii;
- că nu trebuie să năzuim la consumul maxim, ci la un consum sănătos, care să promoveze bunăstarea;
- că individul trebuie să participe activ la viața socială.⁶

Albert Schweitzer pornește de la premisa radicală a crizei iminente a culturii occidentale. „Este evident pentru toată lumea“, spune el, „că suntem într-un proces de autodistrugere culturală. Ceea ce a rămas nu mai este sigur. Încă există, deoarece nu a fost expus presiunii distructive în fața căreia toate celelalte lucruri au cedat. Dar și ceea ce a rămas este construit pe nisipuri mișcătoare [Gerröll]. Următoarea alunecare de teren [Bergrutsch] poate distruge totul... Forța culturală a Omului modern este diminuată, deoarece condițiile care-1 înconjoară îl împuținează și-l afectează psihic.“⁷

Caracterizând ființa industrială ca fiind „lipsită de libertate... lipsită de concentrare, incompletă... în pericol să-și piardă calitatea umană“, acesta continuă:

Deoarece societatea și organizațiile sale exercită o putere necunoscută până acum asupra Omului, dependența sa față de acestea a crescut într-un asemenea grad încât a încetat să mai ducă o existență spirituală [geistig] proprie... Astfel, am intrat într-o nouă Epocă Medievală. Printr-un act general de voință, libertatea de gândire a fost scoasă din funcțiune, deoarece mulți încetează să mai gândească precum niște indivizi liberi, lăsându-se conduși de colectivul căruia îi aparțin... Odată cu sacrificarea independenței noastre de gândire am pierdut — și cum am fi putut face altfel — încrederea în adevăr. Avem o viață intelectuală dezorganizată. Supraorganizarea administrației publice culminează cu structurarea lipsei de gândire [subi, noastră].

Schweitzer consideră că societatea industrială este caracterizată nu doar de lipsa de libertate, ci și de o „suprasolicitare“ (Überanstrengung). „Timp de două-trei secole, mulți indivizi au trăit doar ca ființe lucrătoare, nu ca ființe umane”. Ființa umană s-a oprit din creștere, iar atunci când copiii sunt educați de astfel de părinți, ceva esențial pentru dezvoltarea lor umană lipsește. „Mai târziu, ea însăși supusă suprasolicitării, persoana adultă cedează din ce în ce mai mult nevoii de distracție superficială... Pasivitatea absolută, distragerea atenției de la propria persoană și uitarea de sine devin o necesitate fizică pentru aceasta” (subi, noastră). În consecință, Schweitzer pledează pentru reducerea timpului de lucru și pentru eliminarea supraconsumului și a luxului.

Schweitzer și teologia protestantă insistă, așa cum o face și Eckhart, călugărul dominican, asupra faptului că sarcina Omului nu este aceea de a se retrage într-o atmosferă de egocentrism spiritual, departe de problemele acestei lumi, ci de a trăi o viață activă în care să încerce să contribuie la perfecționarea spirituală a societății. „Dacă printre indivizii moderni sunt atât de puțini aceia ale căror sentimente umane și etice sunt intacte, o parte din vină o are și faptul că ei își sacrifică constant moralitatea personală pe altarul patriei lor, în loc să se afle într-un schimb reciproc permanent cu

colectivitatea și să-i dea puterea care să o împingă spre perfecțiune" (subi, noastră).

Autorul citat conchide că structura culturală și socială actuală ne împinge spre o catastrofă, din care va răsări o nouă Renaștere, „mult mai măreață decât cea veche“; că trebuie să ne reînnoim întru o nouă credință și nouă atitudine, dacă nu vrem să pierim. „Esențial în această Renaștere va fi principiul activității, pe care gândirea rațională îl pune în mâinile noastre, singurul principiu rațional și pragmatic al dezvoltării istorice îndeplinite de om..., sunt încrezător în credința mea că această revoluție se va petrece atunci când ne vom decide să devenim ființe umane gânditoare" (subi, noastră).

Schweitzer a fost un teolog bine-cunoscut, cel puțin în mediul filosofic, pentru conceptul său de „respect al vieții“ ca bază a eticii. Din această cauză, oamenii au ignorat în general faptul că el a fost unul dintre criticii cei mai radicali ai societății industriale, care a demitizat pretențiile de progres și fericire generală ale acesteia. Schweitzer a sesizat și faptul că marasmul societății omenești și al întregii lumi este cauzat de practica vieții industriale; la începutul acestui secol, acesta văzuse deja slăbiciunea și dependența oamenilor și efectul distructiv al muncii obsesive, constatând că e nevoie de mai puțină muncă și de un consum mai redus. De asemenea, el a postulat necesitatea unei Renașteri a vieții colective, care să fie organizată pe baza spiritului solidarității și al respectului vieții.

Această prezentare a gândirii lui Schweitzer nu trebuie să se încheie fără a sublinia faptul că, spre deosebire de optimismul metafizic al creștinismului, el a fost un metafizician sceptic. Acesta este unul dintre motivele pentru care s-a simțit puternic atras de gândirea budistă, ce consideră că viața nu are niciun sens care să-i fie dat și garantat de vreo ființă supremă. Astfel, el a ajuns la următoarea concluzie: „Dacă luăm lumea așa cum este ea, este imposibil să o înzestram cu o semnificație prin care scopurile Omului și Omenirii să

capete sens“. Singurul mod de viață îl constituie activitatea desfășurată în lume; nu activitatea în general, ci activitatea de a oferi și de a-ți păsa de semenii tăi. Schweitzer a dat acest răspuns nu numai prin scrierile sale, dar și prin conduita sa de viață.

Există o remarcabilă asemănare între ideile lui Buddha, Eckhart, Marx și Schweitzer: solicitarea lor radicală de a se renunța la orientarea bazată pe a avea; insistența lor în legătură cu independența completă; scepticismul lor metafizic; religiozitatea lor lipsită de divinitate⁸; și faptul că este nevoie de o activitate socială în spiritul grijii față de om și al solidarității umane. Totuși, acești învățători nu sunt întotdeauna conștienți de aceste elemente. De exemplu, Eckhart nu este conștient de obicei de ateismul său; Marx, de religiozitatea sa. Problema interpretării, mai ales în cazul lui Eckhart și Marx, este atât de complexă, încât este imposibil să facem o prezentare adecvată a religiei ateiste a activismului caritabil, care face din acești învățători fondatorii unei noi religiozități care să corespundă necesităților Omului nou. Voi analiza ideile acestor gânditori într-o altă carte ce va urma acestui volum.

Chiar și unii autori ce nu ar putea fi numiți gânditori radicali, întrucât cu greu reușesc să transceadă atitudinea transpersonală și mecanicistă a epocii noastre (precum autorii celor două rapoarte ale Clubului de la Roma), reușesc să vadă că singura alternativă la catastrofa economică este schimbarea interioară radicală a omului. Mesarovic și Pestei cer o „nouă conștiință mondială... o nouă etică în folosirea resurselor materiale... o atitudine față de natură, care să se întemeieze pe armonie, și nu pe cucerire... un nou sentiment de identificare cu generațiile care vor veni (...). Pentru prima oară în existența omului pe Pământ, acestuia i se cere să se abțină de la a face ceea ce poate face; i se cere să-și reducă progresul economic și tehnic, sau cel puțin să-l orienteze în altă direcție; i se cere, de către toate generațiile care vor trăi pe Pământ, să-și împartă bunăstarea cu cei lipsiți — nu din caritate, ci din necesitate; i se cere să se concentreze acum asupra creșterii organice a întregului sistem mondial. Poate oare el, cu conștiința împăcată, să spună nu?“ Cei

doi oameni de știință concluzionează că, fără aceste schimbări umane fundamentale, „Homo sapiens este sortit pieirii“ (Omenirea la răspântie, pp. 154-155; p. 150).

Acest studiu prezintă câteva deficiențe — pentru mine cea mai evidentă dintre acestea fiind aceea că nu ia în considerare factorii politici, sociali și psihologici care stau în calea oricărei schimbări. Indicarea tendinței schimbărilor necesare la modul general este lipsită de utilitate, dacă nu este urmată de o încercare serioasă de a lua în considerare obstacolele reale care stânjenesc sugestiile lor. (Rămâne să sperăm că Clubul de la Roma va reuși să înțeleagă care sunt acele schimbări sociale și politice care constituie condițiile pentru atingerea țelurilor generale.) Totuși, este clar că acești autori au încercat pentru prima dată să arate care sunt necesitățile economice și resursele mondiale, și că, așa cum am scris în „Introducere“, acum se solicită pentru prima dată o schimbare etică, nu ca o consecință a convingerilor etice, ci ca o consecință rațională a analizei economice.

În ultimii câțiva ani, multe cărți apărute în Statele Unite și Germania au reiterat aceeași solicitare: să subordonăm economia nevoilor oamenilor, în primul rând pentru simpla noastră supraviețuire, iar în al doilea rând pentru bunăstarea noastră. (Am citit sau am răsfoit circa treizeci și cinci de astfel de cărți, dar numărul celor disponibile este aproape dublu.) Majoritatea acestor autori sunt de acord că o creștere a consumului material nu înseamnă în mod necesar o creștere a bunăstării; că schimbarea caracterologică și spirituală trebuie să aibă loc concomitent cu schimbările sociale necesare; că dacă nu vom înceta să irosim resursele naturale și să distrugem condițiile ecologice care asigură supraviețuirea omului, putem întrevedea o catastrofă în următoarele câteva sute de ani. Menționez aici numai câțiva dintre reprezentanții cei mai de seamă ai acestei noi economii umaniste.

În cartea sa *Small is Beautiful*, economistul E.F. Schumacher arată că eșecurile noastre sunt rezultatul succeselor noastre, și că

tehnicele pe care le avem trebuie subordonate necesităților reale ale omului. „Economia privită ca parte a vieții este o boală mortală“, scrie el, „căci creșterea infinită nu se potrivește unei lumi finite. Toți marii maeștri spirituali au spus omenirii în toate timpurile că economia nu trebuie să constituie scopul vieții; și acest lucru nu poate fi mai evident decât în zilele noastre. Dacă am vrea să descriem mai în detaliu această boală mortală, am putea spune că ea este similară unei dependențe, ca alcoolismul sau dependența de droguri. Nu contează prea mult dacă această dependență apare într-o formă mai egocentrică sau mai altruistă, dacă urmărește satisfacerea sa doar într-o formă grosolană, materialistă, sau într-o manieră mai rafinată, artistică, culturală sau științifică. Otrava este otravă, chiar dacă este ambalată în poleială...

Dacă cultura spirituală, cultura Omului interior, este neglijată, atunci puterea dominantă rămâne egoismul, situație în care un sistem egoist, precum capitalismul, satisface mai bine această orientare, decât un sistem bazat pe iubirea față de semenii“.

Schumacher și-a tradus principiile prin născocirea unor micromecanisme economice adaptate necesităților țărilor neindustrializate. Ceea ce este demn de atenție în mod special este faptul că de la an la an cărțile sale sunt tot mai populare — și asta nu datorită campaniilor publicitare, ci datorită propagandei din gură-n gură desfășurată de cititorii săi.

Paul Ehrlich și Anne Ehrlich sunt doi autori americani a căror gândire este similară cu cea a lui

Schumacher. În lucrarea lor *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology*, aceștia prezintă următoarele concluzii referitoare la „actuala situație mondială“:

1. Luând în considerare tehnologia actuală și modelele de comportament, în momentul de față planeta noastră este suprapopulată.

2. Numărul mare de locuitori și ritmul creșterii populației sunt factorii principali care împiedică rezolvarea problemelor omeniirii.
 3. Limitele capacității umane de a produce hrană prin mijloacele convenționale aproape că au fost atinse. Problemele de aprovizionare și distribuție s-au concretizat deja în faptul că circa jumătate din populația lumii este subnutrită sau prost hrănită. În jur de 10-20 milioane de oameni mor în prezent de foame în fiecare an.
 4. Încercările de a crește producția de alimente vor tinde să accelereze deteriorarea mediului nostru natural, care la rândul său va reduce capacitatea planetei de a produce hrană. Nu este clar deocamdată dacă declinul ecologic a atins punctul de la care procesul este ireversibil; dar este posibil ca potențialul planetei de a susține viața să fi fost afectat permanent. „Succesele“ tehnologice cum sunt automobilele, pesticidele și îngrășămintele cu azot anorganic, reprezintă cauzele principale ale deteriorării mediului.
 5. Există motive să credem că sporirea populației va crește probabilitatea de apariție a unei epidemii letale la nivel mondial sau a unui război termonuclear. Oricare dintre acestea ar putea reprezenta o nedorită „soluție pentru creșterea mortalității“ și rezolvarea problemei suprapopulării; fiecare este potențial
- capabilă să distrugă civilizația și chiar să șteargă specia Homo sapiens de pe suprafața pământului.
6. Nu există un panaceu tehnologic pentru problemele complexe care definesc criza populație-hrană-mediu înconjurător, deși tehnologia, atunci când este aplicată în mod adecvat, în domenii cum sunt reducerea poluării, comunicațiile și controlul fertilității, poate pune la dispoziție mijloace consistente.

Soluțiile fundamentale implică schimbarea radicală și rapidă a mentalităților umane, în special a celor legate de comportamentul de reproducere, de creșterea economică, de tehnologie, de mediu și de rezolvarea conflictelor, [subi, noastră].

Cartea *Ende oder Wende* (Sfârșit sau schimbare) de E. Eppler este o altă lucrare recentă ce merită a fi menționată. Ideile lui Eppler sunt similare cu cele ale lui Schumacher, deși sunt mai puțin radicale. Poziția lui este interesantă mai ales pentru faptul că el nu este doar un fost lider al Partidului Social-Democrat din Baden-Württemberg, ci și un protestant convins. Două cărți pe care eu le-am scris prezintă aceeași orientare, *Societate alienată și societate sănătoasă*, respectiv *Și Speranță și revoluție*.

Chiar și printre scriitorii din cadrul blocului comunist, unde ideea de limitare a producției a fost întotdeauna un tabu, existau voci care sugerau că ar trebui luată în considerare ideea unei economii fără creștere.

W. Barich, un disident marxist din fosta Republică Democrată Germană, propune un echilibru economic static la nivel mondial, singurul care poate garanta egalitatea și care poate preveni pericolul unei deteriorări ireparabile a biosferei. De asemenea, în anul 1972, unii dintre cei mai remarcabili oameni de știință, economiști și geografi din Uniunea Sovietică s-au întâlnit să discute

în legătură cu „Omul și mediul înconjurător“. Pe agenda lor s-au aflat rezultatele studiilor date publicității de Clubul de la Roma, pe care le-au analizat într-un spirit de înțelegere și respect, subliniind meritele acestora, fără a fi însă de acord cu ele (Raportul acestei întâlniri poate fi consultat în raportul „Technologie und Politik“, care apare indicat la Bibliografie.)

Cea mai importantă expresie antropologică și istorică contemporană a umanismului, care este comun acestor diverse încercări de reconstrucție socială umanistă, se găsește în lucrarea lui L. Mumford, intitulată *The Pentagon of Power*, precum și în toate cărțile sale apărute anterior.



1

Acest capitol se bazează în mare măsură pe lucrările mele anterioare, și mai ales pe *Escape from Freedom* (1941) și *Psychoanalysis and Religion* (1941). În ambele cărți sunt citate cele mai importante lucrări din bogata literatură închinată acestui subiect.

2

Nimeni nu a abordat tema experienței religioase ateiste într-un mod mai profund și mai curajos decât Ernst Bloch (1972).

3

Oberammergau este o mică comună din sudul landului Bavariei.

Aici se desfășoară o dată la zece ani un spectacol folcloric care pune în scenă Patimile lui Iisus. (N.t.)

4

Reprodus cu permisiunea autorului. În paralel, am consultat și studiul lui Ignacio Millan intitulat *The Character of Mexican Executives* (nepublicat).

5

Traducerea mea din textul ebraic, în loc de „binecuvântări“ în traducerea lui Hershman, publicată de Yale University Press.

6

Ideile umaniștilor socialiști pot fi urmărite în lucrarea coordonată de mine (E.F.): Socialist Humanism.

7

Acesta și următoarele pasaje din Schweitzer reprezintă traduceri mele din Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur, publicată pentru prima dată în 1923, dar schițată între anii 1900 și 1917.

8

Într-o scrisoare adresată lui E.R. Jacobi, Schweitzer scria că „religia iubirii poate exista doar în absența unei personalități dominante“(Divine Light, 2, no 1, [1967]).

CONDIȚII PENTRU

SCHIMBAREA UMANĂ ȘI CARACTERISTICILE OMULUI NOU

Presupunând că pornim de la o premisă corectă — aceea că singura schimbare fundamentală a caracterului uman de la un mod de viață bazat preponderent pe a avea la unul bazat în special pe a fi ne poate scuti de o catastrofă psihologică și economică — se naște întrebarea: este oare posibilă o schimbare caracterologică la scară mare, și, dacă da, cum poate fi ea determinată?

În opinia mea, caracterul uman se poate schimba doar dacă sunt îndeplinite următoarele condiții:

1. Suferim și suntem conștienți de acest lucru.
2. Recunoaștem originea nefericirii noastre.
3. Ne dăm seama că există o modalitate prin care putem pune capăt acestei nefericiri.
4. Acceptăm faptul că pentru a depăși starea de nefericire trebuie să urmăm anumite reguli de viață și să ne schimbăm felul actual de a trăi.

Aceste patru puncte corespund celor Patru Adevăruri Nobile care formează baza gândirii budiste și care se ocupă de starea generală a existenței umane, dar nu și de acele cazuri în care nefericirea omului este cauzată de anumite circumstanțe individuale sau sociale specifice.

Același principiu al schimbării, atât de caracteristic pentru metodele lui Buddha, stă și la baza ideii de salvare a lui Marx. Pentru a putea înțelege acest lucru este necesar să fim conștienți de faptul că

pentru Marx, după cum el însuși a afirmat, comunismul nu era un scop final, ci doar o etapă în dezvoltarea istorică ce urmărea să elibereze ființa umană de condiționările socio-economice și politice care-i fac pe oameni să se dezumanizeze — să devină prizonierii lucrurilor, mașinilor și propriei lăcomii.

Primul pas făcut de Marx a fost acela de a arăta clasei muncitoare din vremea sa, cea mai alienată și mai nefericită dintre toate, că suferă. El a încercat să distrugă acele iluzii care tindeau să ascundă conștiinței muncitorilor faptul că se aflau în suferință. Al doilea pas a fost acela de a arăta cauzele acestei suferințe, care după părerea sa se aflau în natura capitalismului și în caracterul de lăcomie, avariție și dependență pe care acesta îl produce. Această analiză a cauzelor suferinței clasei muncitoare (dar nu numai) a constituit forța motrice a operei lui Marx, îndreptată spre analiza economiei capitaliste.

Al treilea pas a fost acela de a demonstra că suferința poate fi înlăturată, dacă se înlătură cauzele care o produc. Al patrulea pas a urmărit să prezinte noile practici ale vieții, noul sistem social, care va elimina suferința pe care, din necesitate, vechiul sistem a trebuit să o producă.

Metoda de vindecare a lui Freud era în linii mari similară. Pacienții mergeau la acesta pentru a fi consultați, deoarece sufereau și erau conștienți de acest lucru.

Dar de obicei, ei nu erau conștienți din ce cauză suferă. Prima sarcină a psihanalistului este aceea de a-i ajuta pe pacienți să renunțe la iluziile lor cu privire la propria suferință și să afle în ce anume constă de fapt nefericirea lor. Diagnosticul referitor la faptul că nefericirea este de natură individuală sau socială este o chestiune de interpretare, iar interpreții pot avea păreri diferite. Imaginea pacienților referitoare la propria suferință este de obicei cea mai puțin credibilă pentru punerea unui diagnostic. Esența procesului psihanalitic este aceea de a-i ajuta pe pacienți să conștientizeze cauzele nefericirii lor.

Ca o consecință a acestei cunoașteri, pacienții pot trece la următorul stadiu: înțelegerea faptului că nefericirea lor poate fi vindecată, cu condiția să scape de cauzele care au provocat-o. În viziunea lui Freud, acest lucru însemna eliminarea refulării unui anumit eveniment din copilărie. Psihanaliza tradițională pare a nu fi însă de acord cu cel de-al patrulea stadiu. Mulți psihanaliziști consideră că efectul curativ este dat de însăși înțelegerea elementelor refulate. Într-adevăr, de cele mai multe ori lucrurile se prezintă în felul acesta, mai ales atunci când pacientul suferă de simptome circumscrise, cum sunt cele isterice sau obsesionale. Dar eu cred că nimic de durată nu poate fi obținut de către persoanele care suferă de o nefericire generală și pentru care o schimbare de caracter este necesară, dacă acestea nu își modifică stilul de viață în concordanță cu schimbările de caracter pe care vor să le obțină. De exemplu, putem analiza dependența indivizilor până la judecata de apoi, dar toată această înțelegere profundă (insight) nu va folosi la nimic dacă oamenii continuă să rămână în aceleași situații pe care le trăiau și înainte de a ajunge la această înțelegere. Să luăm un exemplu simplu: o femeie a cărei suferință este înrădăcinată în dependența față de tatăl său, deși înțelege cauzele adânci ale acestei dependențe, nu se va schimba cu adevărat până când nu își va modifica stilul de viață, de exemplu prin separarea de tatăl ei, prin neacceptarea favorurilor acestuia sau prin asumarea riscurilor și suferințelor pe care le presupun acești pași îndreptați spre cucerirea independenței. Înțelegerea (insight) separată de practică rămâne ineficace.

OMUL NOU

Funcția noii societăți este aceea de a încuraja apariția unui Om nou, a cărui structură de caracter să prezinte următoarele calități:

- Disponibilitate de a renunța la toate formele de posesie, pentru a puteați pe deplin.

- Siguranță, sentiment de identitate și încredere bazate pe ceea ce individul este, pe nevoia de relaționare, pe interes, iubire și solidaritate cu lumea din jurul său, și nu pe dorința de a avea, a poseda, a controla lumea și a ajunge astfel sclavul posesiunilor sale.
- Acceptarea faptului că nimeni și nimic din afara sa nu dau sens vieții, și că această independență radicală și această lipsă de atașament față de lucruri pot deveni premisa celei mai depline activități îndreptate spre acțiuni caritabile și împărtășire.
- Prezență totală în locul în care se află.
- Bucurie ce derivă din dăruire și împărtășire, nu din tezurizare și exploatare.
- Dragoste și respect pentru viață în toate formele sale de manifestare, cunoașterea faptului că nu lucrurile moarte, cum sunt obiectele și puterea, sunt cele care au un caracter sacru, ci viața și tot ceea ce se referă la dezvoltarea ei.
- Străduință din toate puterile pentru a reduce lăcomia, ura și iluziile.
- Un trai fără idoli pe care să-i venereze și fără niciun fel de iluzii, deoarece omul a ajuns la stadiul în care iluziile nu mai sunt necesare.
- Dezvoltarea capacității de a iubi, precum și a gândirii critice, eliberată de sentimente.
- Lepădarea de narcisism și acceptarea limitelor tragice inerente existenței umane.
- Decizia ca dezvoltarea personală și a semenilor săi să constituie țelul suprem al existenței.

- Înțelegerea faptului că pentru a atinge acest țel este nevoie de disciplină și respect pentru realitate.
- Cunoașterea faptului că nicio creștere nu este sănătoasă dacă nu se produce în cadrul unei structuri, și înțelegerea diferenței dintre structură ca atribut al vieții și „ordine” ca atribut al lipsei de viață.
- Dezvoltarea imaginației, văzută nu ca o evadare din circumstanțele insuportabile, ci ca o anticipare a posibilităților reale, ca mijloc de a scăpa de circumstanțele intolerabile.
- A nu-i înșela pe alții, dar nici a se lăsa înșelat; omul poate fi inocent, dar nu naiv.
- Individul să se cunoască pe sine însuși, și nu doar acea parte pe care o știe, ci și pe aceea pe care nu o știe — chiar dacă nu prea își dă seama ce anume nu știe.
- Să simtă că e una cu tot ceea ce înseamnă viață și să abandoneze astfel scopul său de a cuceri natura, de a o supune, de a o exploata, de a o viola, încercând mai degrabă să înțeleagă natura și să coopereze cu ea.
- Să dorească libertatea, dar nu una a bunului-plac, ci una care să-i dea posibilitatea să fie el însuși, nu ca un balot de dorințe pline de lăcomie, ci ca o structură fin echilibrată, care în fiecare moment se confruntă cu alternativa creșterii sau decăderii, a vieții sau a morții.
- Să cunoască faptul că răul și distructivitatea sunt consecințele necesare ale eșecului înregistrat în dezvoltare.
- Să știe că doar puțini au atins perfecțiunea în privința tuturor acestor calități, dar să rămână lipsit de ambiția de „a-și atinge scopul”, înțelegând că o astfel de ambiție este doar o altă formă de lăcomie, o altă formă de a avea.

- Să fie conștient de fericirea pe care o resimte în procesul continuu de vitalizare, indiferent de punctul pe care soarta îi permite să-l atingă, să trăiască cât mai plener și să fie cât mai satisfăcut, astfel încât preocuparea pentru ce ar putea sau nu ar putea să atingă să aibă puține șanse de a-și face simțită prezența.

Această carte nu își propune să sugereze ce ar putea să facă acei oameni care trăiesc în societățile cibernetice și industriale contemporane — fie ele „capitaliste” sau „socialiste” — pentru a străpunge forma de existență bazată pe a avea și a da un impuls creșterii sectorului bazat pe a fi. Pentru aceasta, ar fi nevoie de o carte întreagă, ce ar putea fi intitulată în mod adecvat „Arta de a fi”. Dar în ultimii ani au fost publicate multe cărți ce se referă la calea ce duce spre starea de bine a ființei umane, unele utile, iar multe altele dăunătoare prin caracterul lor înșelător, menit să exploateze noua piață ce vine în sprijinul dorinței oamenilor de a scăpa de starea lor de indispoziție. Unele cărți valoroase, care ar putea fi utile oricărui cititor serios interesat de problema dobândirii bunăstării, sunt indicate în Bibliografie.

X

TRĂSĂTURILE NOII SOCIETĂȚI

O NOUĂ ȘTIINȚĂ A OMULUI

Prima cerință pentru posibila creare a noii societăți este aceea de a fi conștienți de dificultățile aproape insurmontabile cărora o astfel de tentativă trebuie să le facă față. Slaba conștientizare a acestei cerințe constituie probabil unul din motivele principale pentru care se depune atât de puțin efort pentru a face schimbările necesare. Mulți oameni gândesc în felul acesta: „De ce să ne străduim pentru ceva imposibil? Mai bine să acționăm ca și când drumul pe care mergem ne va conduce la siguranța și fericirea indicate de hărțile noastre“. Aceia care, în mod inconștient, sunt cuprinși de disperare, dar care afișează o mască de optimism, nu sunt neapărat niște înțelepți. Dar cei care nu au renunțat la speranță pot reuși doar dacă sunt niște abstenenți, doar dacă își leapădă iluziile și iau în calcul toate dificultățile. Această luciditate marchează distincția dintre „utopicii“ treji și cei visători.

Voi menționa doar câteva dintre dificultățile pe care trebuie să le rezolve construirea noii societăți:

- Va trebui să rezolve problema felului în care va continua modul de producție industrial în absența unei centralizări totale, astfel încât să nu sfârșească într-un fascism de tip vechi sau, mult mai probabil, într-un „fascism tehnologic cu față umană“.
- Va trebui să îmbine planificarea generală cu un grad ridicat de descentralizare, renunțând la „economia pieței libere“, care a devenit în mare măsură o ficțiune.
- Va trebui să renunțe la țelul creșterii nelimitate în favoarea creșterii selective, pentru a nu-și asuma riscul unui dezastru economic.

- Va trebui să creeze condiții de muncă și un spirit general în care nu câștigul material, ci satisfacțiile de ordin psihic să constituie motivațiile reale ale omului.
- Va trebui să promoveze progresul științific și, în același timp, să aibă grijă ca acest progres să nu devină un pericol pentru rasa umană prin punerea sa în practică.
- Va trebui să creeze condiții în care oamenii să încerce sentimente de bunăstare și bucurie, nu de satisfacere a impulsului spre plăcere maximă.
- Va trebui să ofere o siguranță minimală indivizilor, fără a-i face dependenți de un sistem birocratic care să-i hrănească.
- Va trebui să restabilească planul de joc al inițiativei individuale la nivelul vieții, și mai puțin la cel al afacerilor (acolo unde încă mai există).

La fel ca în cazul dezvoltării tehnicii, când unele dificultăți păreau la un moment dat insurmontabile, și obstacolele enumerate mai sus pot părea de netrecut în acest moment. Dar dificultățile tehnicii au fost până la urmă depășite mulțumită faptului că fusese instaurată o nouă știință, care proclama principiul observației și al cunoașterii naturii drept condiție pentru a o controla (Francis Bacon: *Noul Organon*, 1620). Această „nouă știință” a secolului al XVII-lea, care a atras cele mai scilpitoare minți ale societăților industriale, a condus la realizarea utopiilor tehnice la care a visat mintea umană.

Dar în ziua de azi, cu aproape trei secole mai târziu, avem nevoie de o nouă știință, total diferită. Avem nevoie de o știință umanistă a Omului ca bază pentru „tehnica și știința aplicată a reconstrucției sociale”.

Utopiile tehnice — zborul, de exemplu — au fost realizate de noua știința naturii. Utopia umană a Timpului Mesianic — o omenire nouă, unită, trăind în pace și solidaritate, eliberată de determinismul

economic, de război și de lupta de clasă — poate fi împlinită doar dacă vom cheltui aceeași energie, inteligență și entuziasm pe care le-am cheltuit pentru a transpune în realitate utopiile tehnice. Nu putem construi submarine doar citindu-1 pe Jules Verne; la fel, nu putem construi o societate umanistă doar citindu-i pe Profeți.

Dacă o astfel de schimbare de la supremația științei naturii la o nouă știință socială va avea loc în viitor, nimeni nu poate spune. Dar dacă această schimbare se va produce, am mai putea avea o șansă de supraviețuire, însă totul depinde de un factor: câți oameni geniali, învățați, disciplinați și iubitori sunt atrași de noua provocare a minții umane și de faptul că de această dată scopul nu este acela de a controla natura, ci tehnica, forțele sociale iraționale și instituțiile care amenință supraviețuirea societății occidentale, dacă nu chiar a rasei umane.

Dată fiind conștientizarea crizei actuale, convingerea mea este că viitorul nostru depinde de mobilizarea celor mai bune minți în direcția dezvoltării unei noi științe

umaniste a Omului. Căci, fără efortul lor concertat, nimic nu ne va ajuta să rezolvăm problemele menționate anterior și să atingem scopurile ce vor fi discutate în continuare.

Planuri vizând scopuri generale de tipul „socializării mijloacelor de producție“ s-au dovedit a fi niște practici propagandiste socialiste și comuniste care mai degrabă au acoperit absența socialismului. „Dictatura proletariatului“ sau a unei „elite intelectuale“ nu este mai puțin nebuloasă și derutantă decât conceptul de „economie de piață liberă“ sau de națiune „liberă“. Primii socialiști și comuniști, de la Marx până la Lenin, nu au avut planuri concrete pentru realizarea unei societăți socialiste sau comuniste; aceasta a fost marea slăbiciune a socialismului.

Noile forme sociale, care vor reprezenta fundamentul modului de viață bazat pe a fi, nu vor putea să apară în absența unor modele,

studii și experimente care să înceapă să reducă decalajele dintre ceea ce este necesar și ceea ce este posibil. În cele din urmă, aceasta va conduce la o planificare pe scară largă și pe termen lung, precum și la propuneri pe termen scurt privind primii pași ce trebuie făcuți. Problema o reprezintă voința și spiritul umanist ale celor ce se ocupă de aceste lucruri; în plus, atunci când oamenii pot vizualiza o imagine și pot cunoaște simultan ceea ce poate fi făcut pas cu pas, într-un mod concret, care să permită realizarea scopului, ei se vor simți încurajați și plini de entuziasm, în loc să fie înspăimântați.

Dacă sferele economice și politice ale societății trebuie subordonate dezvoltării umane, atunci modelul noii societăți trebuie determinat de necesitățile individului

J J

nealienat și orientat spre ființare. Aceasta înseamnă că ființele umane nici nu vor mai trăi în sărăcie inumană — care este încă principala problemă a majorității

oamenilor — nici nu vor mai fi forțate — așa cum sunt bogății lumi industriale — să fie un Homo consumens, de către legile inerente ale producției capitaliste, care reclamă creșterea producției și, prin urmare, atrag după sine o creștere a consumului. Dacă ființelor umane le este dat să devină vreodată libere și să înceteze să alimenteze industria printr-un consum patologic, atunci va fi nevoie de o schimbare radicală a sistemului economic: trebuie să punem capăt situației actuale, în care este posibil să avem o economie sănătoasă doar cu prețul unor ființe umane bolnave. Sarcina noastră este aceea de a construi o economie sănătoasă, pentru oameni sănătoși.

Primul pas crucial în direcția atingerii acestui scop este acela că producția va trebui să fie pusă în slujba unui „consum sănătos“.

Formula tradițională „Producție pentru utilizare, nu pentru profit“ este insuficientă, deoarece nu specifică la care tip de utilizare se referă:

la cea sănătoasă sau la cea patologică? În acest punct, se naște o întrebare practică extrem de dificilă: cine va stabili care nevoi sunt sănătoase și care sunt patologice? De un lucru putem fi siguri însă: a-i forța pe cetățeni să consume ceea ce statul decide că este cel mai bine — chiar dacă statul are dreptate — nu încapă în discuție. Controlul birocratic care ar bloca consumul cu forța nu ar face altceva decât să stimuleze pofta oamenilor pentru consum. Consumul sănătos poate avea loc doar dacă din ce în ce mai mulți oameni doresc să-și schimbe modelele de consum și stilurile de viață. Și acest lucru este posibil numai dacă oamenilor li se oferă un tip de consum care este mai atractiv decât acela cu care sunt obișnuiți. Acest lucru nu se poate petrece peste noapte și nici nu poate fi forțat printr-un decret, ci va fi nevoie de un proces educațional lent, în care guvernul trebuie să joace un rol important.

Funcția statului este aceea de a stabili normele pentru un consum sănătos, care să se opună consumului patologic și nediferențiat. În principiu, astfel de norme pot fi stabilite. Administrația pentru Alimentație și Medicamente (FDA) din Statele Unite constituie un bun exemplu în acest sens; pe baza opiniei oamenilor de știință din diferite domenii, ea stabilește ce alimente și ce medicamente sunt dăunătoare, adesea după o lungă perioadă de experimentări. În mod similar, valoarea altor bunuri și servicii poate fi determinată de o echipă de psihologi, antropologi, sociologi, filosofi, teologi și reprezentanți ai diferitelor grupuri sociale și de consum.

Dar analiza a ceea ce este favorabil și dăunător vieții presupune o profunzime a cercetării incomparabil mai mari decât aceea necesară rezolvării problemelor FDA. Cercetarea fundamentală a naturii nevoilor umane, care abia dacă a fost abordată, va trebui luată în considerare de către noua știință a Omului. Va fi nevoie să aflăm care nevoi sunt înrădăcinate în organismul nostru; care constituie rezultatul progresului cultural; care sunt expresiile creșterii individului; care sunt artificiale, impuse individului de către

industrie; care „activează“ și care „pasivizează“; care sunt ancorate în patologic și care în sănătatea fizică.

Spre deosebire de deciziile FDA, hotărârile noului corp de experți umaniști nu vor fi implementate cu forța, ci ele vor servi doar ca linii directoare, care vor fi înaintate cetățenilor pentru a fi discutate. Am devenit deja conștienți de problemele legate de alimentația sănătoasă și nesănătoasă; rezultatele cercetărilor experților vor contribui la recunoașterea de către societate a tuturor celorlalte nevoi sănătoase sau patologice. Oamenii își vor da seama că un consum exagerat dă naștere la pasivitate; că nevoia de viteză și noutate, ce poate fi satisfăcută doar de către consumerism, reflectă

neliniștea interioară, fuga omului de el însuși; ei vor deveni conștienți de faptul că a căuta următorul lucru pe care să îl facă sau noul dispozitiv pe care să îl folosească este doar o stratagemă menită să-i țină departe de ei înșiși sau de semenii lor.

Guvernul poate facilita în mare măsură acest proces educațional subvenționând producția de bunuri și servicii dezirabile, până când acestea vor putea fi reduse în mod profitabil. Aceste eforturi vor trebui însoțite de o largă campanie educațională în favoarea consumului sănătos.

E de așteptat că un efort concertat în direcția stimulării apetitului pentru un consum sănătos va contribui la schimbarea modelelor de consum. Chiar dacă se evită metodele de publicitate bazate pe spălarea creierului — și aceasta este o condiție esențială — pe care industria le folosește în prezent, pare rezonabil să credem că acest efort va avea un efect asemănător cu cel al propagandei industriale.

O obiecție standard împotriva întregului program de consum selectiv (și de producție selectivă) potrivit principiului „Ce favorizează bunăstarea?“ este aceea că într-o economie de piață liberă consumatorii obțin exact ceea ce vor, și de aceea n-ar fi nevoie de o

producție „selectivă“. Acest argument se bazează pe presupunerea că toți consumatorii doresc ceea ce este bun pentru ei, ceea ce este, bineînțeles, neadevărat (în cazul drogurilor sau chiar al țigărilor, nimeni nu ar folosi acest argument). Faptul important pe care argumentul îl ignoră pur și simplu este acela că dorințele consumatorilor sunt fabricate de către producător. În pofida mărcilor concurente, efectul general al publicității este de a stimula pofta de consum. Toate firmele se ajută una pe alta în această influență fundamentală prin intermediul publicității pe care o fac; cumpărătorul își exercită abia apoi îndoielnicul privilegiu de a alege dintre cele câteva mărci de produse aflate în concurență. Unul dintre

// LI, a avea sau a fi?

£2» Iz» 13

exemplele clasice oferite de aceia care susțin că dorințele consumatorilor sunt atotputernice îl reprezintă eșecul automobilului „Edsel“ produs de compania Ford. Dar lipsa de succes a marketingului pentru modelul Edsel nu modifică faptul că prin propaganda publicitară, căci a fost o propagandă pentru vânzări de automobile, toate mărcile de pe piață au avut de câștigat, cu excepția nefericitului Edsel. În plus, industria influențează gusturile și prin faptul că ea nu fabrică acele produse care ar fi mai sănătoase pentru consumatori, dar mai puțin profitabile pentru ea însăși.

Consumul sănătos ar fi posibil doar dacă am putea înfrâna drastic dreptul acționarilor și managerilor marilor companii de a-și stabili producția doar pe baza profitului și a extinderii afacerii.

Astfel de schimbări ar putea fi realizate prin lege, fără a fi nevoie de modificarea constituției democrațiilor occidentale (deja avem multe legi care restrâng drepturile de proprietate în interesul bunăstării publice). Ceea ce contează este puterea de a orienta producția, nu cine deține capitalul. Pe termen lung, odată cu dispariția puterii de persuadare a publicității, doar gusturile consumatorilor vor fi acelea

care vor decide ce anume trebuie produs. întreprinderile existente fie că își vor converti facilitățile pentru a satisface noile cerințe, fie că, acolo unde acest lucru nu este posibil, guvernul va trebui să cheltuiască capitalul necesar pentru producerea noilor bunuri și servicii care vor fi solicitate.

Toate aceste schimbări nu pot fi făcute decât treptat și cu consimțământul majorității populației. Dar ele vor duce la o nouă formă de sistem economic, diferită atât de capitalismul actual, cât și de capitalismul centralizat sovietic sau de modelul suedez al bunăstării sociale.

În mod evident, chiar de la început marile corporații vor face uz de imensa lor putere pentru a încerca

225

să se opună unor astfel de schimbări. Doar dorința copleșitoare a cetățenilor pentru un consum sănătos va putea înfrânge rezistența acestor corporații.

O modalitate eficientă prin care cetățenii pot demonstra puterea consumatorilor este aceea de a înființa o mișcare militantă a acestora, care va utiliza ca armă amenințarea cu „greva consumului“. Să presupunem, de exemplu, că 20% din populația consumatoare de automobile din Statele Unite ar decide să nu mai cumpere mașini personale, având convingerea că, în comparație cu transportul public excelent organizat, automobilul personal înseamnă o cheltuială suplimentară, otrăvirea mediului înconjurător și probleme în plan psihic, deoarece acesta nu este altceva decât un drog, care îți dă o falsă senzație de putere, care sporește invidia celorlalți și te ajută să fugi de tine însuși. Cu toate că numai economiștii ar putea spune cât de mare ar fi o astfel de amenințare la adresa industriei de automobile — și bineînțeles și la adresa companiilor petroliere — în cazul în care o astfel de grevă a consumului ar izbucni, ar avea de suferit întreaga economie națională centrată pe producția de

automobile. Desigur, nimeni nu vrea ca economia americană să fie în dificultate, dar o astfel de amenințare, dacă ar putea fi făcută credibilă (de exemplu, prin renunțarea la utilizarea mașinilor timp de o lună de zile), ar pune la dispoziția consumatorilor o pârghie puternică, ce va putea fi folosită pentru a determina schimbarea întregului sistem de producție.

Marile avantaje ale grevelor consumatorilor sunt acelea că ele nu fac necesară intervenția guvernului și că sunt dificil de combătut (cu excepția situației în care guvernul ar lua măsuri să-i oblige pe cetățeni să cumpere ceea ce aceștia nu doresc). De asemenea, nu este nevoie să se aștepte ca 51% dintre cetățeni să-și dea acordul pentru aplicarea unor măsuri guvernamentale.

o

// M A AVEA SAU A FI? Ase» Ase» &

Căci, într-adevăr, o minoritate de 20% poate fi extrem de eficace pentru inducerea schimbării. Grevele consumatorilor pot trece dincolo de sloganurile și granițele politice; conservatorii, liberalii și umaniștii „de stânga“ pot participa la ele împreună, întrucât îi va uni o singură motivație: dorința pentru un consum sănătos și uman.

Ca prim pas în aplanarea unei greve de consum, liderii mișcării consumatorilor umaniști vor negocia cu marea industrie (și cu guvernul) schimbările de care este nevoie. Metoda lor va fi în esență similară cu cea utilizată în negocierile menite să prevină sau să pună capăt unei greve muncitorești.

În toată această poveste, problema este aceea de a le atrage atenția consumatorilor asupra (1) protestului lor parțial inconștient la adresa consumerismului, precum și (2) asupra puterii lor potențiale, ce apare atunci când consumatorii umaniști sunt organizați. O astfel de mișcare a consumatorilor ar reprezenta o manifestare de autentică democrație: indivizii s-ar exprima în mod direct, și ar încerca să schimbe cursul evoluțiilor sociale într-o manieră activă și

nealienată. Toate acestea se vor sprijini pe experiența personală a fiecărui om, și nu pe sloganurile politice.

Totuși, nici chiar această mișcare eficace a consumatorilor nu va fi suficientă, atâta vreme cât puterea marilor corporații rămâne la fel de mare ca astăzi. Pentru că rămășițele democrației sunt condamnate să se supună unui fascism tehnocratic, unei societăți a celor bine hrăniți, a roboților negânditori — adică exact acelui tip de societate „comunistă“ de care ne temem atât de mult. Și acest lucru chiar se va întâmpla, dacă nu se va pune capăt presiunii uriașe exercitate de corporațiile-gigant asupra guvernului și populației (prin controlul gândurilor și spălarea creierului). Statele Unite, prin legile antitrust, au deja o tradiție în stoparea puterii

companiilor-gigant. Un puternic curent de opinie ar putea avansa ideea ca spiritul acestor legi să fie aplicat și în cazul superputerilor corporatiste existente la această oră, astfel încât acestea să fie divizate în unități mai mici.

Pentru a realiza o societate bazată pe ființare, toți oamenii trebuie să participe activ atât la îndeplinirea funcției lor economice, cât și a rolului lor de cetățeni. De aceea, eliberarea noastră din strânsoarea modului de existență bazat pe a avea este posibilă doar prin realizarea plinară a democrației participative industriale și politice.

Această cerință este comună majorității umaniștilor radicali.

Democrația industrială presupune ca fiecare membru al unei mari organizații industriale sau de altă natură să joace un rol activ în viața acelei organizații; ca fiecare să fie informat pe deplin și să participe la procesul decizional, începând cu procesul de producție la nivelul propriului loc de muncă, cu măsurile de sănătate și securitate a muncii (acest lucru a fost încercat cu succes de câteva companii suedeze și americane) și continuând ulterior cu participarea în procesele decizionale la nivel înalt, acolo unde se stabilește strategia generală a organizației. Este important ca în organismele

de negociere muncitorii să fie reprezentați de oameni aleși din rândurile lor și nu de lideri sindicali. Democrația industrială mai înseamnă și faptul că întreprinderea nu este doar o instituție economică și tehnică, ci și una socială, în ale cărei viață și manieră de funcționare fiecare membru trebuie să se implice activ.

Aceleași principii se aplică și implementării democrației politice. Democrația poate să reziste amenințării autoritariste dacă se transformă dintr-o „democrație a spectatorilor” într-o „democrație participativă” activă — în cadrul căreia problemele comunității sunt la fel de apropiate și la fel de importante pentru cetățeni ca și problemele lor personale, sau chiar mai bine, în care bunăstarea întregii comunități devine principala preocupare a tuturor oamenilor. Participând la diferite acțiuni în cadrul comunității, oamenii vor vedea că viața devine mai interesantă și mai atractivă. Într-adevăr, o adevărată democrație politică poate fi definită ca una în care viața este exact așa: interesantă. Prin însăși natura sa, o astfel de democrație participativă — spre deosebire de „democrațiile populare” sau „centralizate” — este lipsită de birocrăție și creează un climat care practic exclude apariția demagogilor.

Elaborarea metodelor democrației participative este probabil mult mai dificilă decât a fost elaborarea constituțiilor democratice în secolul al XVIII-lea. Multor oameni competenți li se va cere să facă un efort uriaș pentru a concepe noile principii, precum și metodele de implementare necesare construirii democrației participative. Una dintre multiplele sugestii posibile pentru a atinge acest deziderat este aceea pe care am propus-o cu peste douăzeci de ani în urmă în lucrarea *Societate alienată și societate sănătoasă*: să se creeze sute de mii de grupuri (de aproximativ cinci sute de membri fiecare), care să se constituie în organisme permanente de deliberare și decizie în probleme fundamentale legate de economie, politică externă, sănătate, educație și mijloace de asigurare a bunăstării. Acestor grupuri le vor fi furnizate toate informațiile pertinente (natura acestora va fi descrisă ulterior), iar acestea vor dezbate aceste informații (în

absența unor influențe din afară), și vor vota pentru fiecare chestiune (în condițiile tehnologice actuale acest lucru este posibil să se realizeze în doar o singură zi). Totalitatea acestor grupuri ar forma o „cameră inferioară”, ale cărei decizii, împreună cu cele ale altor organisme politice, ar putea avea o influență crucială asupra legislației.

Se va pune întrebarea: „De ce să elaborăm aceste planuri, când sondajele noastre de opinie pot obține părerea întregii populații într-un interval de timp comparabil?” Această obiecție atinge unul dintre aspectele cele mai problematice ale exprimării opiniei. Această „opinie” ce apare în sondaje nu este nimic altceva decât părerea pe care o exprimă o persoană în absența unor informații adecvate, reflecții critice și discuții. În plus, oamenii intervievați știu că „opiniile” lor nu contează și că, prin urmare, ele nu au niciun efect. Astfel de opinii constituie doar ideile conștiente ale oamenilor la un moment dat; ele nu ne dezvăluie nimic despre tendințele ascunse, care ar putea duce la opinii opuse în cazul în care împrejurările s-ar schimba. În mod similar, cei care votează în alegerile politice știu că, odată ce au votat pentru un candidat, nu vor mai avea niciun fel de influență asupra cursului evenimentelor. În unele privințe, a vota în alegerile politice este chiar mai rău decât a-ți exprima opinia într-un sondaj, din cauza faptului că în primul caz gândirea îți este adormită prin tehnicile semihipnotice. Alegerile devin o captivantă melodramă, în care sunt în joc speranțele și aspirațiile candidaților, și nu chestiunile de ordin politic. Votanții pot participa și ei la acest spectacol, atunci când își oferă votul candidatului pe care îl susțin. Chiar dacă o mare parte din populație refuză să facă acest gest, majoritatea oamenilor sunt fascinați de aceste spectacole romane modeme, în care politicienii, deși nu sunt gladiatori, luptă în arenă.

Pentru formarea unei convingeri autentice sunt necesare cel puțin două cerințe: informații adecvate și convingerea că decizia luată va avea efect. Opiniile pe care și le formează observatorul lipsit de putere nu exprimă convingerile sale, ci ele sunt un joc, asemănător

cu modul în care își exprimă preferința pentru o marcă de țigări în detrimentul alteia. Din aceste motive, opiniile exprimate în sondaje și alegeri constituie nivelul de judecată umană cel mai prost, și nicidecum cel mai bun. Acest fapt este confirmat de două exemple ale judecăților optime pe care le fac oamenii. Astfel, deciziile lor sunt superioare nivelului deciziilor lor politice (a) în chestiunile de interes personal (mai ales în afaceri, așa cum a demonstrat cu claritate Joseph Schumpeter) și (b) atunci când aceștia sunt membri ai unor jurii. Juriile sunt alcătuite din cetățeni de rând, care trebuie să ia decizii în cazuri care adesea sunt foarte complicate și dificil de înțeles. Dar acești jurați primesc toate informațiile pertinente, au șansa să discute pe larg și sunt convinși că judecata lor decide viața și fericirea persoanelor pe care sunt mandatați să le judece. În linii mari, rezultatul este acela că deciziile pe care le iau dau dovadă de o înțelegere pătrunzătoare și de obiectivitate. Pe de altă parte, oamenii neinformați, pe jumătate hipnotizați și lipsiți de putere, nu pot exprima convingeri serioase. Fără informații, deliberări și puterea de a face ca decizia să devină efectivă, opiniile exprimate democratic nu sunt cu nimic mai presus decât aplauzele care se aud la un eveniment sportiv.

Participarea activă la viața politică necesită descentralizarea maximă a industriei și a domeniului politic.

Din cauza logicii imanente capitalismului actual, companiile și guvernele devin tot mai mari, iar în cele din urmă devin niște giganți administrați în mod centralizat de la vârf, prin intermediul unei mașinării birocratice. Una dintre cerințele unei societăți umaniste este aceea ca procesul de centralizare să înceteze și să se producă o descentralizare pe scară largă. Există câteva motive pentru aceasta. Dacă o societate se transformă în ceea ce Mumford numea o „megamașinărie“ (adică dacă întreaga societate, inclusiv oamenii, se comportă ca o mare mașină, condusă centralizat), pe termen

lung fascismul va fi inevitabil deoarece: (a) oamenii devin niște oi, își pierd facultatea de a gândi critic, se simt neputincioși, sunt pasivi și tânjesec după un lider care să „știe“ ce să facă — dar care să cunoască și tot ceea ce ei nu știu, și (b) „megamașinăria“ poate fi pusă în funcțiune de către oricine are acces la ea, doar prin apăsarea butoanelor corespunzătoare. Megamașinăria, ca și automobilul, se conduce în esență singură: adică persoana de la volanul mașinii nu trebuie decât să apese butoanele corecte, să miște volanul, să apese frâna și să acorde atenție și altor câteva lucruri la fel de simple; ceea ce pentru un automobil sau pentru o altă mașină sunt numeroasele roțițe, pentru megamașinărie sunt multiplele nivele ale administrației birocratice. Chiar și o persoană mediocră ca inteligență și abilitate poate conduce cu ușurință un stat odată ce s-a așezat în scaunul puterii.

Funcțiile guvernamentale nu trebuie delegate statelor — care sunt ele însele niște conglomerate uriașe — ci districtelor relativ mici, unde oamenii încă se pot cunoaște și se pot judeca unul pe altul și, prin urmare, pot participa activ la administrarea afacerilor proprii comunități. Descentralizarea în sectorul industrial trebuie să dea mai multă putere micilor secții din cadrul unei firme și să împartă corporațiile-gigant în mai multe entități mici.

Participarea activă și responsabilă reclamă în continuare ca managementul umanist să-l înlocuiască pe cel birocratic.

Mulți oameni continuă să creadă că toate tipurile de administrație pe scară largă trebuie să fie în mod necesar „birocratice“, adică să fie forme alienate de administrare. De asemenea, majoritatea oamenilor nu știu cât de lipsit de viață este spiritul birocratic și cum penetrează el toate sferele vieții, chiar și acolo unde nu este atât de evident, așa cum se întâmplă în relațiile dintre medic și

pacient sau dintre soț și soție. Metoda birocratică poate fi definită ca aceea care (a) administrează ființele umane de parcă ar fi niște lucruri și (b) administrează lucrurile în termeni mai mult cantitativi

decât calitativi, în așa fel încât cuantificarea și controlul să fie mai ușoare și mai ieftine. Metoda birocratică este guvernată de datele statistice: birocrății își fundamentează deciziile pe reguli fixe, la care ajung prin intermediul datelor statistice, și în mai mică măsură ca răspuns la ființele vii pe care le au în față; ei iau hotărâri în concordanță cu ceea ce este din punct de vedere statistic mai probabil să se întâmple, cu riscul de a face rău celor cinci sau zece procente care nu se încadrează în acest model. Birocrății se tem de răspunderea personală și își caută refugiu în spatele regulilor; singurătatea și mândria lor stau în loialitatea față de aceste reguli, nu în loialitatea față de regulile inimii omenești.

Eichmann a fost un exemplu de birocrat extrem. El nu a trimis la moarte sute de mii de evrei pentru că îi ura; el nici nu ura, nici nu iubea pe nimeni. Eichmann „și-a făcut datoria“: el doar s-a supus atunci când i-a trimis pe evrei la moarte; la fel de ascultător a fost și atunci când a fost pus să urgenteze emigrarea lor din Germania. Tot ce conta pentru el era să respecte regulile; s-a simțit vinovat doar atunci când le-a încălcat. El a afirmat (și prin aceasta și-a compromis cazul) că s-a simțit vinovat doar pentru două chestiuni: că a chiulit atunci când era elev și că a nesocotit ordinele de a se adăposti în timpul unui bombardament aerian. Aceasta nu înseamnă că nu a existat o doză de sadism în persoana lui Eichmann, ca și în mulți alți birocrăți, adică o satisfacție de a controla alte ființe umane. Dar acest element de sadism este doar o caracteristică secundară a birocrăților; prima este aceea că nu posedă răspunsuri la problemele umane și că venerează regulile.

Nu spun că toți birocrății sunt asemenea lui Eichmann. În primul rând, multe ființe umane care ocupă poziții în cadrul birocrăției nu sunt birocrați în sens caracterologic. În al doilea rând, în multe cazuri atitudinea birocratică nu a pus stăpânire pe întreaga persoană, astfel încât să îi ucidă latura umană. Totuși, în rândurile birocrăților sunt mulți Eichmann și singurul lucru care îi separă de acesta este faptul că ei nu au fost puși în situația de a distruge mii de oameni. Dar când un birocrat dintr-un spital refuză să

primească o persoană aflată într-o stare critică, deoarece regulile spun că pacientul trebuie să aibă trimitere de la medic, atunci acel birocrat acționează la fel ca Eichamnn. La fel fac și asistenții sociali, care mai degrabă decid să lase un client să moară de foame decât să violeze vreo regulă din codul lor birocratic. Această atitudine birocratică există nu numai în rândul administratorilor; ea se regăsește printre medici, surori medicale, profesori — dar poate fi întâlnită și la soți în relațiile lor cu soțiile și la părinți în relațiile cu copiii.

Odată ce ființa umană este redusă la un număr, adevărații birocrati pot comite acte de cruzime absolută, nu din cauză că sunt mânați de cruzimea unei măreții pe măsura faptelor lor, ci pentru că aceștia nu simt nicio legătură umană cu subiecții lor. Cu toate că sunt mai puțin răi decât sadicii, birocratii sunt mai periculoși, deoarece în ei nu există niciun conflict între conștiință și datorie: conștiința lor este cea care le dictează să își facă datoria; ființele umane, ca obiecte ale empatiei și compasiunii, nu există pentru ei.

Birocratul pe stil vechi, predispus să fie neprietenos, încă mai există în unele întreprinderi vechi sau în organizațiile mari, așa cum sunt departamentele de ajutor social, spitalele și închisorile, în care un singur birocrat are o putere considerabilă asupra oamenilor sărmani și neputincioși. Birocrații din cadrul industriei moderne nu sunt neprietenoși și este posibil să nu aibă nici porniri sadice, deși s-ar putea să le placă să aibă putere asupra oamenilor. Dar și la ei găsim acea supunere birocratică în fața unui lucru — în cazul lor, în fața sistemului: ei cred în acest lucru. Corporația este propria lor casă, iar regulile ei sunt sacre, deoarece sunt „raționale“.

Dar nici birocrații vechi și nici cei noi nu pot coexista într-un sistem democratic participativ, căci spiritul birocratic este incompatibil cu spiritul participării active a individului. Noii specialiști în domeniul științelor sociale trebuie să elaboreze planuri pentru noile forme de administrație nebirocratică, care vor fi menite să răspundă (ceea ce reflectă „responsabilitatea“) oamenilor și situațiilor și nu să aplice pur

și simplu regulile. Apariția administrației nebirocratice este posibilă doar dacă vom lua în considerare spontaneitatea potențială a răspunsului administratorului și nu vom face un fetiș din economisire.

Succesul în edificarea unei societăți bazate pe a fi depinde de multe alte măsuri. Oferind următoarele sugestii, nu am pretenția că sunt original; dimpotrivă, sunt încurajat de faptul că aproape toate aceste sugestii au fost făcute într-o formă sau alta de autorii umaniști¹.

- Toate metodele de publicitate industrială și politică bazate pe spălarea creierului trebuie interzise.

Aceste metode de spălare a creierului sunt periculoase nu doar pentru că ne îndeamnă să cumpărăm lucruri de care nu avem nevoie sau pe care nu le vrem, ci pentru că ele ne fac să alegem reprezentanți politici de care nici nu am avea nevoie și nici nu i-am dori dacă ne-am putea controla mintea pe deplin. Dar nu ne putem controla mintea, întrucât propaganda folosește metode hipnotice. Pentru a combate acest pericol aflat în continuă creștere, trebuie să interzicem utilizarea tuturor formelor de propagandă hipnotică, atât în privința produselor, cât și a politicienilor.

Metodele hipnotice utilizate în publicitate și în propaganda politică sunt un pericol serios pentru sănătatea mentală, în special pentru gândirea clară și critică, ca și pentru independența emoțională. Nu am nicio îndoială că studiile temeinice vor demonstra faptul că vătămările provocate de dependența de droguri constituie doar o părțică din vătămările produse de metodele noastre de spălare a creierului, de la sugestiile subliminale la dispozitivele semhipnotice cum sunt repetiția constantă sau distragerea gândirii raționale prin atracția față de plăcerile sexuale („Sunt Linda, ia-mă sub aripa ta!“, spune o stewardesă într-o reclamă pentru o linie aeriană). Bombardamentul publicitar cu metode pur sugestive, mai ales în reclamele de televiziune, este imbecilizant. Acest asalt împotriva rațiunii și a simțului realității îl urmărește pe individ pretutindeni, zilnic și la orice oră: în timpul numeroaselor ore cât privește la televizor,

când conduce pe autostradă, în propaganda politică a candidaților, și așa mai departe. Efectul special al acestor metode sugestive este acela că ele creează o atmosferă în care te simți doar pe jumătate treaz, o atmosferă de încredere și neîncredere, de pierdere a simțului realității. Oprirea acestei otrăvi a sugestiei în masă va avea asupra consumatorilor un efect ce nu va fi foarte diferit de acela pe care îl vedem în cazul dependențelor de droguri care încetează să își mai ia doza.

- Decalajul dintre națiunile bogate și cele sărace trebuie să dispară.

Puțini se îndoiesc de faptul că menținerea sau adâncirea acestui decalaj va conduce la o catastrofă.

Națiunile sărace au încetat să mai accepte faptul că exploatarea lor economică de către țările industrializate este ceva dat de Dumnezeu. Deși Uniunea Sovietică exploata statele-satelit de o manieră colonialistă, ea folosea și întărea protestul popoarelor colonizate ca armă politică îndreptată contra Occidentului. Creșterea prețului petrolului a marcat începutul — și a constituit simbolul — solicitărilor făcute de către popoarele colonizate de a se pune capăt sistemului prin care li se cere să vândă ieftin materiile prime și să cumpere scump produse industriale. În același fel, Războiul din Vietnam a fost începutul sfârșitului dominației coloniale politice și militare a Occidentului.

Ce se va întâmpla dacă nu se va face ceva concret pentru a se reduce acest decalaj? Fie vor izbucni epidemii în cetățile albilor, fie foametea va împinge locuitorii națiunilor sărace într-o astfel de disperare încât aceștia, poate cu sprijinul simpatizanților din lumea industrializată, vor comite acte de distrugere, poate chiar vor folosi mici arme nucleare sau biologice, ce vor semăna haos în cetatea albilor.

Această posibilitate catastrofică poate fi preîntâmpinată numai prin ținerea sub control a foametei și bolilor — și pentru aceasta, ajutorul

națiunilor industrializate este vital. Metodele unui astfel de ajutor trebuie să fie liber de orice interes în termeni de profit sau avantaje politice pentru țările bogate; de asemenea, este necesară și renunțarea la ideea potrivit căreia principiile economice și politice ale capitalismului trebuie exportate în Africa sau Asia. Este evident că aceia care vor stabili care este modalitatea cea mai eficientă de acordare a ajutorului economic (mai ales în ceea ce privește serviciile) vor fi experții economiști.

Însă doar adevărații experți pot servi acestei cauze. Este vorba de acei indivizi care au nu numai un creier genial, dar și o inimă care îi îndeamnă să caute soluția optimă. Pentru ca acești experți să poată fi chemați, iar recomandările lor să fie urmate, orientarea bazată pe a avea trebuie să se reducă substanțial și să fie înlocuită treptat de un sentiment de solidaritate și caritate (nu milă). Caritatea înseamnă grijă nu numai față de semenii noștri de pe acest pământ ci și față de urmașii noștri, într-adevăr, nimic nu vorbește mai mult despre egoismul nostru decât faptul că jefuim materiile prime ale planetei, că otrăvim pământul și că ne pregătim pentru un război nuclear. Nu ezităm deloc să lăsăm moștenire urmașilor noștri un pământ pe care l-am prădat. Se va produce oare această transformare interioară? Nimeni nu poate spune. Dar un lucru pe care trebuie să-l știe întreaga lume este că fără această transformare conflictul dintre națiunile sărace și cele bogate nu va mai putea fi ținut sub control.

- Multe din relele societăților capitaliste și comuniste actuale vor dispărea odată cu introducerea unui venit anual garantat.²

Miezul acestei idei este acela că toate persoanele, fie că lucrează sau nu, vor avea dreptul necondiționat de a nu muri de foame și de a nu rămâne fără adăpost. Acești oameni vor primi nici mai mult, nici mai puțin decât ceea ce este necesar pentru a putea supraviețui. Acest drept, care astăzi constituie un concept nou, este de fapt o normă foarte veche, propovăduită de creștinism și practică de multe triburi „primitive“. El se referă la faptul că ființele

umane au dreptul necondiționat de a trăi, indiferent dacă își fac sau nu „datoria față de societate“. Este un drept pe care îl garantăm animalelor noastre de companie, dar nu și semenilor noștri.

Tărâmul libertății personale va fi lărgit peste măsură printr-o astfel de lege; nicio persoană care este dependentă din punct de vedere economic de o alta (de exemplu de un părinte, de soț sau de șef) nu va mai putea fi forțată să cedeze șantajului înfometării; persoanele înzestrate, care vor să se pregătească pentru o viață diferită, vor putea face acest lucru, cu condiția să fie dispuse să facă sacrificiul de a trăi o perioadă în sărăcie. Statele moderne ale bunăstării sociale aproape că au acceptat acest principiu, ceea ce înseamnă de fapt că „nu prea au făcut-o“. Continuă să existe o birocrație care încă „administrează“ oameni, încă îi controlează și îi umilește. Dar un venit garantat nu necesită nicio „dovadă“ că o persoană are nevoie de o cameră simplă și de o cantitate minimă de hrană. Astfel, nu va mai fi nevoie de nicio birocrație care să administreze un program al bunăstării, cu toată risipa sa inerentă și cu toate formele de violare a demnității umane.

Venitul anual garantat va asigura o reală libertate și independență. Din acest motiv, el este inacceptabil pentru orice sistem bazat pe exploatare și control, mai ales pentru formele specifice de dictatură. Sistemul sovietic respingea cu consecvență chiar și sugestiile referitoare la cele mai simple forme de bunuri gratuite (de exemplu, gratuități pentru transportul public sau pentru o anumită cantitate de lapte). Serviciile medicale constituie o excepție, dar faptul că acestea sunt gratuite este doar o aparență, deoarece aici serviciul gratuit depinde de o condiție: aceea că trebuie să fii bolnav pentru a beneficia de el.

Luând în considerare actualele costuri de funcționare a marii birocrații a bunăstării, precum și cele necesare tratamentului bolilor fizice, și în special a celor psihosomatice, a problemelor criminalității și a dependenței de droguri (toate fiind în principal forme de protest

la adresa coerciției și plictiselii), pare probabil că acele costuri determinate de acordarea unui venit anual garantat oricărei persoane care dorește să-l primească ar fi mai mici decât acelea necesare pentru funcționarea sistemului nostru actual de bunăstare socială. Ideea ar putea să pară nefezabilă sau chiar periculoasă acelor care cred că „oamenii sunt leneși prin natura lor”. Acest clișeu nu are însă nicio bază reală; el este doar un slogan ce servește drept raționalizare pentru refuzul de a abandona sentimentul de putere asupra celor neajutorați.

- Femeile trebuie eliberate de sub dominația patriarhală.

Eliberarea femeilor de sub dominația patriarhală este un factor fundamental pentru umanizarea societății. Dominația femeilor de către bărbați a început cu circa șase mii de ani în urmă în anumite părți ale lumii, acolo unde surplusul în agricultură permitea angajarea și exploatarea muncitorilor, organizarea armatelor și construirea unor puternice orașe-stat.³ De atunci, nu numai societățile din Orientul Mijlociu și Europa, ci majoritatea culturilor lumii au fost cucerite de „bărbații-parteneri”, care le-au supus pe femei. Această victorie a bărbatului asupra femeii s-a bazat pe puterea economică a bărbatului și pe mașinăria de luptă pe care a construit-o.

Războiul dintre sexe este tot atât de vechi ca și lupta de clasă, dar formele sale sunt mai complicate, întrucât oamenii au avut nevoie de femei nu doar ca animale de povară, ci și ca mame, iubite, persoane care să le ofere mângâiere. Conflictul dintre bărbați și femei este adesea fățiș și brutal, dar și mai frecvent el este unul ascuns. Femeile au cedat în fața forței, dar au replicat cu propriile arme, cea mai de seamă fiind ridiculizarea bărbaților.

Subjugarea unei jumătăți a rasei umane de către cealaltă jumătate a făcut, și încă mai face, un imens rău ambelor sexe: bărbații pozează în învingători, iar femeile, în victime. Chiar și astăzi, nicio relație dintre un bărbat și o femeie, chiar dacă e vorba despre oameni care

protestează față de supremația masculină, nu este scutită de blestemul ca bărbatul să se considere superior, iar femeia inferioară. (Freud, incontestabilul susținător al superiorității masculine, a presupus în mod nefericit că sentimentul de neputință al femeilor derivă din presupusul lor regret că nu au penis, iar starea de nesiguranță a bărbaților, din presupusa „angoasă de castrare“. Dar în acest fenomen avem de-a face cu simptomele unui război între sexe, și nu cu diferențierile biologice și anatomice propriu-zise.)

Multe date ne arată cât de mult se aseamănă controlul bărbaților asupra femeilor cu dominația unui grup asupra populațiilor lipsite de apărare. Ca exemplu, să luăm în considerare asemănările dintre imaginea negrilor din America de Sud de acum o sută de ani și aceea a femeilor din acele timpuri, și chiar până în zilele noastre. Negrii și femeile erau comparați cu copiii; se credea că sunt emoționali, naivi și lipsiți de simțul realității, așa încât nu puteau contribui la luarea deciziilor; erau considerați a fi iresponsabili, dar încântători. (Freud a adăugat că femeile au o conștiință morală mai puțin dezvoltată [Supereu] decât bărbații și că sunt mai narcisice.)

Exercitarea puterii asupra celor mai slabi constituie esența patriarhatului actual, a dominației asupra țărilor neindustrializate și asupra copiilor și adolescenților.

Dezvoltarea mișcărilor de emancipare a femeii are o semnificație enormă, deoarece reprezintă o amenințare la adresa principiului puterii pe care se sprijină societățile contemporane (atât capitaliste, cât și comuniste). Astfel, femeile refuză să mai împartă cu bărbații puterea asupra altor grupuri sociale, ca de exemplu asupra popoarelor colonizate. Dacă mișcările de emancipare a femeii își vor putea identifica propriul rol și propria funcție de reprezentare a „antiputerii“, atunci femeile vor avea o influență decisivă în bătălia pentru o nouă societate.

Schimbările de bază în privința emancipării au fost deja făcute. Poate că mai târziu, vreun istoric va consemna că cel mai revoluționar eveniment din secolul XX a fost începutul emancipării femeii și al prăbușirii supremației masculine. Dar lupta de emancipare a femeii este abia la început, iar rezistența bărbaților nu poate fi subestimată. Relațiile lor cu femeile (inclusiv cele sexuale) s-au bazat pe presupusa lor superioritate, iar aceștia au început deja să nu se mai simtă în largul lor în fața acelor femei care refuză să accepte mitul superiorității bărbatului.

Strâns legată de mișcarea de emancipare a femeii este și atitudinea antiautoritaristă a tinerei generații. Momentul de vârf al antiautoritarismului s-a înregistrat spre sfârșitul anilor 1960; acum, printr-o serie de schimbări, mulți dintre cei care s-au revoltat împotriva „ordinii și rânduielii existente“ au redevenit în esență niște „oameni de bine“. Cu toate acestea, vechea rigiditate în privința venerării părinților și autorităților a dispărut, și pare sigur că această „teamă“ de autoritate nu va mai reveni.

Această emancipare față de autoritate merge în paralel cu emanciparea de vina asociată cu sexul: putem spune, cu siguranță, că sexul a încetat să mai fie ceva

despre care nu se poate vorbi sau ceva ce constituie un păcat. Cu toate că oamenii au opinii diferite cu privire la meritele relative ale multiplelor fațete ale revoluției sexuale, un lucru este clar: sexul nu-i mai înspăimântă pe oameni; el nu mai poate fi folosit pentru a induce oamenilor un sentiment de vină și pentru a-i supune prin forță.

- Trebuie înființat un Consiliu Cultural Suprem, însărcinat să-i sfătuiască pe guvernanți, pe politicieni și pe cetățeni în toate problemele ce necesită un plus de cunoaștere.

Membrii consiliului cultural vor fi reprezentanții elitei intelectuale și artistice a țării, bărbați și femei a căror integritate se află dincolo de

orice îndoială. Ei vor decide componența noii forme extinse de Administrației pentru Alimente și Medicamente și vor alege oameni care să fie responsabili în privința diseminării informațiilor.

Există un consens semnificativ în legătură cu cine trebuie să fie acești reprezentanți remarcabili ai diferitelor ramuri ale culturii, și cred că va fi posibil să fie găsiți și membri potriviți pentru un astfel de consiliu. Este însă extrem de important ca acest organism să-i reprezinte și pe aceia care se opun ideilor convenționale: de exemplu, pe „radicalii” și „revizioniștii” din domeniile științelor economice, istorie și sociologie. Dificultatea nu este aceea de a găsi membri pentru acest consiliu, ci ea se referă la modul de a-i selecta, întrucât ei nu pot fi aleși prin vot popular, dar nici nu pot fi numiți de guvern. Dar pot fi găsite alte modalități de selecție. De exemplu, să se pornească cu un nucleu de trei-patru persoane și apoi grupul să se lărgească treptat, până se va ajunge, să zicem, la cincizeci sau o sută de persoane. Acest consiliu cultural va trebui finanțat masiv pentru a fi capabil să comande realizarea unor studii pe diferite probleme.

- Trebuie, de asemenea, înființat un sistem eficient de diseminare a informațiilor

Informația reprezintă un element crucial în formarea unei democrații eficiente. Ascunderea informațiilor sau falsificarea lor în numele unui pretins interes al „securității naționale” trebuie să ia sfârșit. Dar chiar și fără o astfel de ascundere ilegală a informațiilor, problema este aceea că în prezent volumul de informații reale și necesare ce îi este adus la cunoștința cetățeanului obișnuit este aproape nul. Și acest lucru este adevărat nu numai pentru cetățeanul obișnuit. După cum se vede, majoritatea reprezentanților aleși, a membrilor guvernului, a comandanților militari și a oamenilor de afaceri este prost informată, și în mare măsură chiar dezinformată de falsurile pe care diferitele guverne le răspândesc, iar mijloacele de comunicare în masă le repetă. Din nefericire, cei mai mulți dintre acești oameni au în cel mai bun caz o inteligență pur manipu-lativă. Ei au o

capacitate redusă de a înțelege forțele care operează în ascuns și, de aceea, nu pot lua decizii corecte în privința evenimentelor viitoare, ca să nu mai vorbim de egoismul și lipsa lor de onestitate, despre care am auzit atât de multe. Dar chiar a fi un birocrat onest și inteligent nu este suficient pentru a rezolva problemele unei lumi aflată în fața unei catastrofe.

Cu excepția câtorva ziare „mari“, chiar și informațiile factuale asupra evenimentelor politice, economice și sociale sunt extrem de limitate. Așa-numitele ziare mari informează mai bine, dar în același timp și dezinformează mai bine: prin faptul că nu publică toate știrile în mod imparțial; prin faptul că titlurile nu sunt în concordanță cu textul care urmează; prin faptul că editorialele lor, scrise într-un limbaj aparent rezonabil și moralizator, sunt de fapt partizane. De fapt, ziarele, revistele, televiziunea și radioul produc un bun de consum, și anume știrile pe care le extrag din materia primă a evenimentelor. Doar știrile se vând, iar agențiile de știri hotărăsc care evenimente pot deveni știri, și care nu. Cel mai des, informația este gata-mestecată, se preocupă doar de partea exterioară a evenimentelor și cu greu dă posibilitatea cetățenilor să pătrundă mai în profunzime și să afle cauzele ascunse ale evenimentelor. Atâta vreme cât vânzarea știrilor este o afacere, ziarele și revistele cu greu ar putea fi împiedicate să publice acele lucruri (mai mult sau mai puțin acurate) care contribuie la vânzarea lor și care nu intră în contradicție cu ideile celor ce fac reclamă în paginile acestora.

Problema informației trebuie rezolvată altfel, dacă vrem să avem opinii și decizii informate. Menționez doar un exemplu prin care s-ar putea face acest lucru: una dintre primele funcții, și de altfel printre cele mai importante, ale Consiliului Cultural Suprem va trebui să fie aceea de a aduna și disemina toate informațiile care pot servi nevoilor populației, și care, în mod deosebit, vor servi ca bază de discuție pentru grupurile de lucru ale democrației noastre participative. Aceste informații ar trebui să cuprindă fapte elementare și alternative fundamentale din toate domeniile în care se manifestă decizia politică. Este extrem de important ca în

cazul apariției unor dezacorduri să fie publicate atât opinia minorității, cât și cea a majorității, iar aceste informații să fie puse la dispoziția fiecărui cetățean și mai ales a grupurilor de lucru. Consiliul Cultural Suprem va fi însărcinat cu supravegherea acestui nou organism de reporteri, în condițiile în care radioul și televiziunea vor continua să joace un rol important în diseminarea informațiilor de acest gen.

- Cercetarea științifică trebuie separată de aplicațiile ei în industrie și apărare.

În timp ce limitarea nevoii de cunoaștere ar putea împiedica dezvoltarea umană, ar fi extrem de periculos dacă s-ar pune în practică toate rezultatele gândirii științifice. După cum au reliefat numeroși observatori, anumite descoperiri din genetică, din chirurgia cerebrală, din domeniul drogurilor psihedelice și din multe alte domenii pot fi și vor fi utilizate în mod eronat în direcția unor mari distrugerii ale Omului. Atâta timp cât cercurile industriale și militare sunt libere să folosească toate noile descoperiri teoretice potrivit intereselor proprii, acest lucru nu poate fi evitat. Profitul și utilitatea militară trebuie să înceteze să influențeze cercetarea științifică. Acest lucru va face necesară instituirea unei comisii de control, care va trebui să încuviințeze aplicarea în practică a noilor descoperiri teoretice. Fără îndoială, o astfel de comisie va trebui să fie complet independentă, atât din punct de vedere legal, cât și psihologic, de guvern și de structurile militare. Consiliul Cultural Suprem va avea autoritatea de a numi și de a supraveghea această comisie de control.

- Deși toate sugestiile anterioare vor fi destul de greu de pus în practică, dificultățile noastre devin aproape insurmontabile în legătură cu o altă condiție necesară pentru edificarea noii societăți: dezarmarea nucleară.

Unul dintre elementele negative ale societății noastre este marea industrie de armament. Chiar și în prezent, Statele Unite, cea mai

bogată țară din lume, trebuie să-și reducă cheltuielile pentru sănătate, asistență și educație, pentru a putea susține bugetul de apărare. Prin urmare, costul acestui experiment social nu poate fi suportat de către un stat care se sărăcește singur prin producția unor echipamente ce constituie mijloace de sinucidere. În plus, spiritul individualismului și al activității nu poate supraviețui într-o atmosferă în care birocrăția militară, tot mai puternică pe zi ce trece, continuă să promoveze teama și subordonarea.

NOUA SOCIETATE: EXISTĂ O ȘANSĂ REZONABILĂ?

Luând în considerare puterea corporațiilor, apatia și neputința marii mase a populației, incompetența liderilor politici din aproape toate țările lumii, amenințarea războiului nuclear, pericolele ecologice, pentru a nu mai vorbi de fenomene cum sunt schimbările climatice, care pot aduce foamete în multe regiuni de pe glob, există oare vreo șansă rezonabilă pentru salvarea omenirii? Dacă privim lucrurile ca pe o tranzacție economică, această șansă nu există; nicio ființă umană rezonabilă nu ar paria pe averea sa dacă șansele de câștig ar fi mai mici de 2%, și nici nu va face vreo investiție majoră de capital într-o afacere în care șansele rămân la fel de slabe.

Dar atunci când este o problemă de viață și de moarte, „șansa rezonabilă“ trebuie tradusă într-o „posibilitate reală“, oricât de mică ar fi aceasta.

Viața nu este nici un joc de noroc, nici o afacere comercială, de aceea aprecierea șanselor reale de salvare trebuie căutată în altă parte: de exemplu, în arta vindecării medicale. Dacă o persoană bolnavă are și cea mai mică șansă de supraviețuire, niciun medic responsabil nu va spune: „Să renunțăm la orice efort“ și nici nu va folosi doar paliative. Dimpotrivă, el va face tot ceea ce se poate pentru a salva viața persoanei suferinde. Desigur că și o societate bolnavă trebuie să se aștepte la același lucru.

A judeca șansele de salvare ale societății actuale, mai mult din punctul de vedere al unui pariu sau al unei afaceri decât din perspectiva vieții, este un fapt caracteristic pentru spiritul unei societăți marcate de dimensiunea economică. Există puțină înțelepciune în ideile tehnocrate moderne. Potrivit acestora, nu este nimic în neregulă dacă ne menținem ocupați cu munca sau cu distracția, dacă nu avem sentimente sau dacă milităm pentru un fascism tehnocrat, care în definitiv nu este atât de rău. Dar aceasta înseamnă o confundare a dorințelor cu realitatea. Fascismul tehnocrat conduce în mod necesar la catastrofă. Omul dezumanizat va deveni atât de nebun, încât nu va mai fi capabil să susțină o societate viabilă pe termen lung, iar pe termen scurt nu va putea să se abțină de la utilizarea sinucigașă a armelor nucleare sau biologice.

Totuși, există câțiva factori care ne-ar putea încuraja într-o oarecare măsură. Primul este acela că tot mai mulți oameni recunosc acum adevărul pe care l-au afirmat Mesarovic și Pestei, Ehrlich și Ehrlich, precum și mulți alții: acela că din motive pur economice, lumea occidentală are nevoie de o nouă etică, de o nouă atitudine față de natură, dar și de solidaritate și cooperare, pentru a nu fi măturată de pe planetă. Acest apel la rațiune, chiar în afara oricăror considerații emoționale sau etice, poate mobiliza mințile mai multor oameni. El nu trebuie subestimat, chiar dacă în evoluția lor istorică națiunile au acționat în nenumărate rânduri împotriva intereselor lor vitale și chiar împotriva instinctului de supraviețuire. Acest lucru a fost posibil deoarece oamenii au fost convinși de către liderii lor, dar s-au convins și singuri, că opțiunea dintre „a fi sau a nu fi“ nu are relevanță pentru ei. Însă dacă aceștia ar fi recunoscut adevărul, s-ar fi produs o reacție neurofiziologică normală: conștientizarea pericolelor vitale ar fi dus la apariția unui comportament de apărare corespunzător.

Un alt semn dătător de speranță îl reprezintă creșterea exprimării nemulțumirii față de sistemul social actual.

Un număr tot mai mare de persoane se confruntă cu boala secolului: sentimentul de deprimare; oamenii sunt conștienți de acest sentiment, în pofida tuturor eforturilor pe care le fac pentru a-1 suprima. Ei simt nefericirea izolării și goliciunea „comuniunii” lor; simt propria neputință și lipsa de sens a vieții. Mulți simt aceste lucruri foarte clar și în mod conștient; alții nu-și dau seama așa de bine, dar devin pe deplin conștienți de aceste sentimente atunci când cineva le transpune în cuvinte.

În istoria omenirii de până în acest moment, doar o mică elită a putut duce o viață de plăceri serbede. Totuși, acești oameni au rămas în esență sănătoși, deoarece știau că au putere și că trebuiau să gândească și să acționeze pentru a nu o pierde. Astăzi, întreaga clasă de mijloc a societății duce o viață searbădă de consum, dar fără a avea putere economică și politică, și manifestând doar puțină responsabilitate. Cea mai mare parte a lumii occidentale cunoaște beneficiile fericirii bazate pe consum, dar tot mai mulți dintre aceștia consideră că satisfacția nu se ridică la nivelul așteptărilor. Acești oameni încep să descopere că a avea mai mult nu conduce la o stare de bine: învățăturile etice tradiționale au fost puse la încercare — și sunt confirmate de experiență.

Vechea iluzie a rămas intactă doar pentru indivizii care trăiesc lipsiți de beneficiile de care se bucură clasa de mijloc: este vorba de clasa mijlocie inferioară din societățile occidentale și de vasta majoritate a țărilor „socialiste”. Într-adevăr, speranța burgheză a „fericirii prin consum” nu este nicăieri mai vie decât în țările în care visul burghez nu a devenit încă realitate.

Una dintre obiecțiile cele mai serioase referitoare la posibilitatea de a depăși lăcomia și invidia, și anume că puterea acestora este inerentă naturii umane, își pierde mult din greutate la o examinare mai atentă. Lăcomia și invidia sunt atât de puternice nu din cauza intensității lor inerente, ci din cauza dificultății de a rezista presiunii publice care te determină să fii un lup printre lupi.

Dacă vom schimba climatul social și valorile pe care le aprobăm sau le dezaprobăm, atunci trecerea de la egoism la altruism nu va mai fi atât de dificilă.

Astfel, ajungem din nou la premisa că orientarea bazată pe a fi reprezintă un puternic potențial al naturii umane. Doar o minoritate este complet dominată de modul de viață bazat pe a avea, în timp ce o altă minoritate, mai restrânsă, este complet stăpânită de modul bazat pe a fi. Oricare poate deveni predominant, în funcție de structura socială. Într-o societate orientată mai ales spre ființare, tendințele spre înnavuțire sunt descurajate, promovându-se în schimb modul de existență bazat pe a fi. Într-o societate ca a noastră, a cărei principală orientare este către posesie, se întâmplă exact invers. Dar noul mod de existență este întotdeauna prezent — deși este reprimat. Niciun Saul nu devine un Pavel, dacă va fi fost deja Pavel înainte de convertire.

Schimbarea de la „a avea“ la „a fi“ este de fapt o înclinare a balanței sociale de la vechea orientare către cea nouă. În plus, nu se pune problema că Omul nou va fi atât de diferit de cel vechi precum cerul de pământ; aceasta este doar o chestiune de schimbare de direcție. Un pas în direcția cea nouă va fi urmat de un altul, iar acești pași făcuți în direcția corectă înseamnă totul.

Un alt aspect încurajator pe care trebuie să-l avem în vedere este unul care, paradoxal, privește gradul de alienare ce caracterizează majoritatea populației, inclusiv liderii ei. După cum am subliniat într-o discuție anterioară referitoare la „caracterul de marketing“, lăcomia lui a avea și a stoca a fost modificată de tendința omului către a funcționa corespunzător, de a se oferi la schimb precum o marfă, de a-și anula identitatea. Pentru caracterul alienat, de marketing, schimbarea este mai ușoară decât pentru caracterul acaparator, care se agață frenetic de posesiunile sale, și în special de eul său.

Acum o sută de ani, când cea mai mare parte a populației era alcătuită din „independenți“, cel mai mare obstacol în calea

schimbării era teama de a pierde proprietatea și independența economică. Marx a trăit într-o perioadă în care clasa muncitoare era singura clasă dependentă, și după cum credea Marx, cea mai alienată. În zilele noastre, aproape întreaga populație este dependentă; practic, toți oamenii care muncesc sunt angajați (după recensământul Statelor Unite din 1970, doar 7,82% din forța de muncă cu vârsta de peste șaisprezece ani lucrează pentru sine, adică este „independentă”); și — cel puțin în Statele Unite — muncitorii din fabrici sunt aceia care încă păstrează caracterul de tezurizare al clasei de mijloc tradiționale. În consecință, aceștia sunt mai puțin deschiși la schimbare decât reprezentanții alienați ai clasei de mijloc actuale.

Toate acestea au o consecință politică extrem de importantă: cu toate că socialismul s-a străduit să realizeze o societate lipsită de clase, el a făcut apel la „clasa muncitoare”, adică la agenții muncii fizice; astăzi, clasa muncitoare este (în termeni relativi) mai degrabă o minoritate în raport cu ceea ce a fost acum o sută de ani. Astfel, pentru a ajunge la putere, partidele social-de-mocrate au nevoie să obțină voturi din partea multor membri ai clasei de mijloc, și pentru a-și atinge acest scop partidele socialiste și-au transformat programele în așa fel încât viziunea socialistă să lase loc reformelor liberale. Pe de altă parte, prin identificarea clasei muncitoare ca pârghie a schimbărilor umaniste, socialismul a intrat inevitabil în contradicție cu membrii celorlalte clase sociale, care au înțeles că proprietățile și privilegiile lor urmează să le fie răpite de către muncitori.

În prezent, apelul noii societăți se îndreaptă spre toți aceia care suferă de alienare, care au un loc de muncă și ale căror proprietăți nu sunt amenințate. Cu

alte cuvinte, este vorba de majoritatea populației, și nu doar de o minoritate. Noua societate nu amenință să ia proprietatea nimănui, iar în ceea ce privește venitul, ea va ridica standardul de viață al celor săraci. Salariile mari ale funcționarilor nu vor trebui diminuate,

dar dacă sistemul ar funcționa, aceștia nu ar mai dori să fie simboluri ale unor vremuri apuse. În plus, idealurile noii societăți vor depăși granițele partidelor politice: mulți conservatori nu și-au pierdut idealurile etice și religioase (Eppler îi numește „conservatori ai valorilor“), și același lucru se poate spune și despre mulți liberali și activiști de stânga. Fiecare partid își exploatează votanții prin faptul că îi convinge că el reprezintă adevăratele valori ale umanismului. Totuși, în spatele tuturor partidelor politice sunt doar două tabere: cei cărora le pasă și cei cărora nu le pasă. Dacă toți cei din prima tabără s-ar putea dezbăra de clișeele de partid și și-ar putea da seama că au aceleași țeluri, posibilitatea de schimbare ar fi considerabil mai mare; cu atât mai mult cu cât majoritatea cetățenilor a devenit din ce în ce mai puțin interesată de loialitatea de partid și de sloganurile acestuia. Astăzi, oamenii tânjesc după ființe umane înțelepte și cu convingeri sănătoase, care să aibă curajul de a trăi potrivit convingerilor lor.

Totuși, chiar și cu acești factori încurajatori, șansele noastre în privința unei schimbări sociale atât de necesare rămân foarte slabe. Singura noastră speranță stă în atracția energetică exercitată de noua viziune. Este inutil să propui reforme care pe termen lung nu duc la o schimbare a sistemului, întrucât acestea nu exercită acea forță pe care o degajă motivația puternică. Țelul „utopic“ este mai realist decât „realismul“ conducătorilor din zilele noastre. Edificarea noii societăți și crearea Omului nou vor fi posibile doar dacă vechile motivații legate de profit, putere și gândire rece vor fi înlocuite

de unele noi: ființarea, împărtășirea, înțelegerea; dacă acel caracter de marketing va fi înlocuit de un caracter centrat pe iubire; dacă religia cibernetică va fi înlocuită de un spirit nou, radical-umanist.

Într-adevăr, pentru aceia care nu sunt înrădăcinați în mod autentic în religia teistă, problema crucială este aceea a convertirii la o „religiozitate“ umanistă, fără religie, fără dogme și fără instituții, o religiozitate pregătită îndelung de mișcarea religioasă ateistă, de la Buddha până la Marx. Noi nu suntem confrunțați cu o alegere

Între materialismul egoist și acceptarea conceptului creștin de Dumnezeu. Viața socială însăși — în toate aspectele sale, muncă, timp liber, relații aparte — va fi expresia spiritului „religios“, și astfel nu va fi nevoie de o religie aparte. Această cerință pentru o „religiozitate“ nouă, ateistă și neinstituționalizată nu reprezintă un atac la adresa religiilor existente. Totuși, va fi necesar ca Biserica Romano-Catolică, în frunte cu ierarhia de la Roma, să se convertească la spiritul Evangheliei; ca „țările socialiste“ să se „desocializeze“, iar socialismul lor de fațadă să fie înlocuit de un socialism umanist autentic.

Culturile medievale târzii au înflorit deoarece oamenii au urmat viziunea Cetății lui Dumnezeu. Societatea modernă a prosperat deoarece oamenii au fost energizați de viziunea Cetății Pământești a Progresului. În secolul nostru, însă, această viziune s-a deteriorat, ajungând asemenea Turnului Babei, care amenință acum să se prăbușească și să ne îngroape pe toți sub dărâmăturile sale. Dacă Cetatea lui Dumnezeu și Cetatea Pământească are fi teza și antiteza, singura alternativă la haos ar fi o nouă sinteză: aceea dintre nucleul spiritual al perioadei medievale târzii și dezvoltarea gândirii raționale și a științei din epoca Renașterii. Această sinteză transpune în Cetatea Ființei.

1

Pentru a nu supraîncărca această carte nu voi cita numeroasele lucrări care conțin propuneri similare. Multe din aceste titluri pot fi găsite în Bibliografie.

2

Am propus acest lucru în 1955 în lucrarea *Societate alienată și societate sănătoasă*; aceeași propunere a fost făcută la mijlocul anului 1965, cu ocazia unui simpozion (actele acestuia au fost publicate de A. Theobald; a se vedea Bibliografia).

3

Am discutat problema „matriarhatului“ timpuriu în lucrarea
Anatomia distructivității umane.

BIBLIOGRAFIE

Bibliografia cuprinde toate cărțile citate în text, deși au existat și alte surse pe baza cărora a fost elaborată această lucrare. Cărțile recomandate pentru lecturi suplimentare sunt marcate cu un singur asterisc; prezența unui al doilea asterisc indică acele cărți recomandate cititorilor care au mai puțin timp.

din Aquino, Toma. 1953. Summa Theologica. Editată de P.H.M. Christmann. OP. Heidelberg: Gemeinschaftsverlage, F. H. Kerle; Graz: A Pustet.

Arieti, Silvano, coord., 1959. American Handbook of Psychiatry, vol. 2. New York: Basic Books.

Aristotel. 1988. Etica nicomahică, București: Editura Științifică și Enciclopedică.

*Artz, Frederick B. 1959. The Mind of the Middle Ages:

An Historical Survey: A.D. 200-1500. Ediția a III-a revizuită. New York: Alfred A. Knopf.

Auer, Alfons. „Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin“. Lucrare nepublicată.

- 1975. „Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?“ în Theol.

Quartalsschrift. München, Freiberg: Erich Wewel Verlag.

* - 1976. Utopie. Technologie. Lebensqualität. Zurich:

Benziger Verlag.

*Bachofen, J.J. 1967. Myth. Religion and the Mother Right: Selected Writings of Johann Jakob Bachofen. Editată de J. Campbell; tradusă

de R. Manheim. Princeton: Princeton University Press. (Ediție originală: Das Mutterrecht, 1861).

Bacon, Francis. 2011 (în original: 1620) Noul Organon, București: Antet.

Bauer, E. Allgemeine Literatur Zeitung 1843/4. Citat de K. Marx și F. Engels.

*Becker, Carl L. 1932. The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers. New Haven: Yale University Press.

Benveniste, Emile. 2000. Probleme de lingvistică generală, București: Teora.

Bloch, Ernst. 1970. Philosophy of the Future. New York: Seabury Press.

- 1971. On Karl Marx. New York: Seabury Press.

* - 1972. Atheism in Christianity. New York: Seabury Press. Darwin, Charles. 1962. Amintiri despre dezvoltarea gândirii

și caracterului meu: autobiografia. București: Editura Academiei R.P.R.

Delgado, J.M.R. 1967. „Aggression and Defense Under Cerebral Radio Control.” în Aggression and Defense: Neural Mechanisms and Social Patterns. Brain Function, vol. 5. Coord, de C.D. Clemente și D.B. Lindsley. Berkeley: University of California Press.

De Lubac, Henri. 1943. Katholizismus als Gemeinschaft.

trad. germ, de Hans-Urs von Balthasar. Einsiedeln/ Köln: Verlag Benziger & Co.

De Mause, Lloyd, coord., 1974. The History of Childhood. New York: The Psychohistory Press, Atcom Inc.

Diogenes Laertios. 1997. Despre viețile și doctrinele filosofilor, Iași: Polirom.

Du Marais. 1769. Les Véritables Principes de la Grammaire.

Dumoulin, Heinrich. 1966. Östliche Meditation und

Christliche Mystik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

**Eckhart, Meister. 1941. Meister Eckhart: A Modern Translation.

Trad. engl, de Raymond B. Blakney.

New York: Harper & Row, Torch books.

- 1969. Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate.

Trad. germ, de Joseph L. Quint. München: Carl Hanser Verlag.

- Meister Eckhart, Die Deutschen Werke. Trad. germ, și

coord, de Joseph L. Quint. în Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

- Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Expositio Exodilö.

Coord, de E. Benz et al. în Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. Citată de Otto Schilling, ed. cit.

- 2003, Cetățuia din suflet. Predici germane. Trad, de

Sebastian Maxim. Iasi: Polirom.

- 2004. Benedictus Deus. Trad, de Dan Dumbrăveanu,

Victoria Comnea și Stela Tinney. București: Herald.

*Ehrlich, Paul R., și Ehrlich, Anne H. 1970. Population, Resources, Environment: Essays in Human Ecology.

San Francisco: W. H. Freeman.

Eppler, E. 1975. Ende oder Wende. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Farner, Konrad. 1947. „Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin.“ în *Mensch und Gesellschaft*, vol. 12. Coord, de K. Forner. Berna: Francke Verlag. Citată de Otto Schilling, ed. cit.

Finkelstein, Louis. 1946. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, vol. 1 și 2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Fromm, E. 1932. „Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialforschung.“ *Ztsch.f. Sozialforschung*. 1:253-277. „Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology.“ în E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*, ed. cit.

- 1942. „Faith as a Character Trait.“ în *Psychiatry* 5.

Retipărită cu mici modificări în E. Fromm, *Man for Himself*, ed. cit.

-1943. „Sex and Character.“ în *Psychiatry* 6: 21-31.

Retipărită în E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture* ed., cit.

*- 1947. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- 1950. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press.

- 1951. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths*.

New York: Holt, Rinehart and Winston.

*- 1955. *The Sane Society*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- 1959. „On the Limitations and Dangers of Psychology.“

în W. Leibrecht, coord. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich* ed., cit.

** - 1961. *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar.

- 1963. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- 1964. *The Heart of Man*. New York: Harper & Row.

- coord., 1965. *Socialist Humanism*. Garden City, N.Y.:

Doubleday & Co.

- 1966. „The Concept of Sin and Repentance.“ în E.

Fromm, *You Shall Be as Gods* ed., cit.

- 1966. *You Shall Be as Gods*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

* - 1968. *The Revolution of Hope*. New York: Harper & Row.

- 1970. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

** - 1973. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- 1983 *Texte alese*. București: Editura Politică (Volumul

include fragmente din următoarele cărți: Societate alienată și societate sănătoasă; Omul pentru el însuși; Fuga de libertate; Speranță și revoluție; Criza psihanalizei; Anatomia distructivității umane; A avea sau a fi.)

- 1998. Frica de libertate, București: Universitas / Teora.

- 1995. Arta de a iubi. București: Anima.

- și Maccoby, M. 1970. Social Character in a Mexican Village. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

- Suzuki, D.T., și de Martino, R. 1960. Zen Buddhism and Psychoanalysis. New York: Harper & Row.

* Galbraith. 1971. The New Industrial Society. Ediția a II-a revizuită, Boston: Houghton Mifflin.

*- 1982. Știința economică și interesul public. București: Editura Politică.

*- 1997. Societatea perfectă. București: Eurosong & Book.

*Habermas, Jürgen. 1971. Toward a Rational Society. Trad.

engl, de J. Schapiro. Boston: Beacon Press.

- 1973. Theory and Practice, coord, de J. Viertel. Boston: Beacon Press.

Harich, W. 1975. Kommunismus ohne Wachstum. Hamburg: Rowohlt Verlag.

Hebb, D. O. „Drives and the CNS [Conceptual Nervous System]“. Psych. Rev. 62, 4:244.

Hess, Moses. 1843. „Philosophie der Tat“. în

Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Coord, de G. Herwegh. Zurich: Literarischer Comptoir. Retipărită în Moses Hess, Ökonomische Schriften. Coord, de D. Hörster. Darmstadt: Melzer Verlag, 1972 .

*Illich, Ivan. 1970. Deschooling Society. World Perspectives, vol. 44. New York: Harper & Row.

- 1976. Medical Nemesis: The Expropriation of Health. New York: Pantheon.

*Kropotkin, P.A. 1902. Mutual Aid: A Factor of Evolution. Londra.

Lange, Winfried. 1969. Glückseligkeitsstreben und uneigennütziges Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin. Teză de doctorat, Freiburg im Breisgau.

Leibrecht, W., coord., 1959. Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich. New York: Harper & Row.

Lobkowitz, Nicholas. 1967. Theory and Practice: The History of a Concept from Aristotle to Marx. International Studies Series. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

*Maccoby, Michael. 1976. The Gamesmen: The New Corporate Leaders. New York: Simon and Schuster.

Maimonides, Moses. 1963. The Code of Maimonides.

Trad. engl, de A.M. Hershman. New Haven: Yale University Press.

*Marcel, Gabriel. 1997. Afișia avea. Cluj: Apostrof.

Marx, K. 1955. Capitalul, vol. III, Partea a II-a. București:

Editura de Stat pentru Literatură Politică.

- 1966. Contribuții la critica economiei politice, în Karl

Marx, Friedrich Engels. Opere alese în două volume, vol. 1, București: Editura Politică.

- 1987. Manuscrise economico-filosofice din 1844, București:

Editura Politică.

- și Engels, F. 1844/5. The Holy Family, or a Critique of

Critical Critique [Sfânta familie]. Londra: Lawrence & Wishart, 1957.

Mayo, Elton. 1933. The Human Problems of an Industrial Civilization. New York: Macmillan.

Meadows, D.H., și colab. 1972. The Limits to Growth. New York: Universe Books.

* Mesarovic, Mihajlo D., și Pestei, Eduard. 1975. Omenirea

la răspântie. București: Editura Politică.

Mieth, Dietmar. 1969. Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

- 1971. Christus - Das Soziale im Menschen. Düsseldorf:

Topos Taschenbücher, Patmos Verlag.

Mill, J.S. 1965. Principles of Political Economy, ed. a

VII-a, ediția princeps: 1871 Toronto: University of Toronto/Routledge and Kegan Paul.

Millan, Ignacio. The Character of Mexican Executives. Lucrare nepublicată.

Morgan, L.H. 1870. Systems of Sanguinity and Affinity of the Human Family. Publication 218, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

**Mumford, L. 1970. The Pentagon of Power. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Norul necunoașterii. 2004. București: Herald.

j ■>

**Nyanaponika Mahatera. 1962; 1970. The Heart of Buddhist Meditation. Londra: Rider & Co.; New York: Samuel Weiser.

* - ed. 1971; 1972. Pathways of Buddhist Thought: Essays

from the Wheel. Londra: George Allen & Unwin; New York: Barnes & Noble, Harper & Row.

Phelps, Edmund S., coord., 1975. Altruism, Morality and Economic Theory. New York: Russell Sage Foundation.

Piaget, Jean. 2012. Judecata morală la copil. Chișinău: Cartier.

*Rumi. 2002. Meditații și parabole. București: Kriterion. Schecter, David E. 1959. „Infant Developments In Silvano

Arieti, coord.,. American Handbook of Psychiatry, vol. 2.

Schilling, Otto. 1908. Reichtum und Eigentum in der Altkirchlichen Literatur. Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagsbuchhandlung.

Schulz, Siegfried. 1972. Q Die Spruchquelle der Evangelisten. Zurich: Theologischer Verlag.

**Schumacher, E. F. 1973. Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered. New York: Harper & Row, Torchbooks.

*Schumpeter, Joseph A. 1962. Capitalism, Socialism, and Democracy. New York: Harper & Row, Torchbooks.

Schweitzer, Albert. 1923. Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur, Gesammelte Werke, vol. 2. Zurich: Buch club Ex Libris.

— 1923. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Gesammelte Werke, vol. 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.

*- 1973. Civilization and Ethics. Ediție revizuită. Retipărită după ed. 1923 New York: Seabury Press.

Simmel, Georg. 1950. Hauptprobleme der Philosophie. Berlin: Walter de Gruyter.

Sommerlad, T. 1903. Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. Leipzig. Citată de Otto Schilling.

Spinoza, Benedict. 1993. Etica. București: Antet.

Staehelein, Balthasar. 1969. Haben und Sein. Zurich: Editio Academica.

Stirner, Max. 1973. The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority. Editată de James J. Martin; tradusă de Steven T. Byington. New York: Dover.

Suzuki, D. T. 1960. „Lectures on Zen Buddhism.” în E. Fromm și colab. Zen Buddhism and Psychoanalysis ed. cit.

O

JRSB» & mm

Swoboda, Helmut. 1973. Die Qualität des Lebens. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.

*Tawney, R.H. 1920. The Acquisitive Society. New York: Harcourt Brace.

„Technologie und Politik.“ Aktuell Magazin, iulie 1975. Rheinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Theobald, Robert, coord., 1966. The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution. New York: Doubleday.

Titmuss, Richard. 1971. The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy. Londra: George Allen & Unwin.

Utz, A.F. OP. 1953. „Recht und Gerechtigkeit.“ în Thomas Aquinas, Summa Theologica, vol. 18, ed. cit.

Yerkes, R.M., și Yerkes, A. V. 1929. The Great Apes: A Study of Anthropoid Life. New Haven: Yale University.