

Erich Fromm

Naslov izvornika Erich
Fromm: TO HAVE OR TO BE?
© 1976 by Erich Fromm

Imati ili biti?

Sadržaj

Predgovor	9
Uvod: Veliko Obećanje, njegov neuspjeh i nove alternative	13
Kraj iluzije	13
Zašto Veliko Obećanje nije uspjelo?	15
Ekonomska nužnost mijenjanja čovjeka	20
Postoji li alternativa katastrofi?	22
 Prvi dio	
RAZUMIJEVANJE RAZLIKE IZMEĐU IMANJA I BIVANJA	25
1. Letimičan pregled	27
Važnost razlike između imanja i bivanja	27
Razni pjesnički primjeri	28
Idiomatske promjene	32
Etimologija pojmova	35
Filozofske koncepcije bivanja	37
Imanje i trošenje	38
2. Imanje i bivanje u svakodnevnom iskustvu	41
Učenje	41
Sjećanje	43
Razgovor	46
Čitanje	47
Izražavanje autoriteta	49
Imanje znanja i spoznavanje	52

Vjera	54
Voljenje	57
3. Imanje i bivanje u Starom i Novom zavjetu	
te spisima Meistera Eckharta	61
Stari zavjet	61
Novi zavjet	67
Meister Eckhart	72
Drugi dio	
ANALIZA TEMELJNIH RAZLIKA IZMEĐU	
DVAJU MODUSA POSTOJANJA	79
4. Što je modus imanja?	81
Gramzljivo društvo - osnova za modus imanja	81
Priroda imanja	89
Daljnji faktori koji podupiru modus imanja	93
Modus imanja i analni karakter	95
Asketizam i jednakost	96
Egzistencijalno imanje	98
5. Što je modus bivanja?	99
Aktivno bivanje	100
Aktivnost i pasivnost	101
Bivanje kao stvarnost	109
Voljnost davanja, dijeljenja, žrtvovanja	112
6. Daljnji aspekti imanja i bivanja	121
Sigurnost - nesigurnost	121
Solidarnost - antagonizam	124
Radost - užitak	129
Griješ i oprost	133

Strah od smrti — afirmacija života	139
Ovdje, sada - prošlost, budućnost	141

Treći dio

NOVI ČOVJEK I NOVO DRUŠTVO 145

7. Religija, karakter i društvo	147
Temelji društvenog karaktera	147
Društveni karakter i potreba za »religijom«	148
Da li je zapadni svijet kršćanski?	153
Humanistički protest	168
8. Uvjeti za mijenjanje čovjeka	
i osobine novog čovjeka	184
Novi čovjek	187
9. Osobine novog društva	189
Nova znanost o čovjeku	189
Postoje li realni izgledi za novo društvo?	213
Bibliografija	221
Indeks imena	228

Bilješka prevodioca

Na inicijativu izdavača da ponovno objavi prijevod ovog Frommovog djela sa zebnjom sam se prihvatio čitanja teksta. Na sreću, osim sitnih jezičnih preinaka nisam uočio potrebu za većim promjenama prijevoda.

Jedina je značajna promjena učinjena na središnjem terminu, na pojmu "being". Bivstvovanje mi se i u prvom prijevodu činio nespretnim izborom; bitak, kako se na hrvatski najčešće prevodi stipstantivirani infinitiv ili aktivni participi glagola biti (esse, sein, etre, essere...) nije odgovarao ovom kon-tekstu, kako zbog implicirane stalnosti i statike tako i zbog pojma imanjanja. U dogovoru s izdavačem odlučio sam se za pojam "bivanje". On mi se čini najbližim onome "biti", posebice s obzirom na Frommovo dinamično shvaćanje ljudskog postojanja.

O aktualnosti ili neaktualnosti Frommovih analiza, o njegovom radikalnom humanizmu kao i prijedlozima kako ga ozbiljiti sudit će čitaoci.

Predgovor

Ova knjiga nastavlja dvije tendencije mojih prethodnih djela. Prvo, ona dalje razvija moj rad na radikalno-humanističkoj psihoanalizi, usmjeren na analizu sebičnosti i altruizma kao dvije temeljne orijentacije karaktera. Treći dio knjige proširuje temu kojom sam se bavio u *Zdravom društvu* i *Revoluciji nade*: krizom suvremenog društva i mogućnostima za razrješenje te krize. Bila su neizbježna ponavljanja prethodno izraženih misli no nadam se da će novo stajalište, s kojeg je ovo djelce napisano, kao i u njemu proširene koncepcije, zadovoljiti i one čitaoce koji poznaju moja ranija djela.

Naslov ove knjige gotovo je identičan s naslovima knjiga Gabriela Marcela (*Bivanje i imanjanje*) i Balthasara Staehelina (*Imanjanje i bivanje*). Sve tri knjige su pisane u duhu humanizma, ali svom predmetu pristupaju sasvim različito: Marcel piše s teološkog i političkog stajališta, a Staehelinova knjiga predstavlja konstruktivnu raspravu o materijalizmu u modernoj znanosti i prilog analizi zbilje (*Wirklichkeitsanalyse*). Ova se knjiga bavi empirijsko-psihološkom i društvenom analizom dvaju modusa postojanja. Preporučujem knjige Marcela i Staehelina čitaocima koji su dovoljno zainteresirani za teme koje one obrađuju.

Radi što bolje čitljivosti ove knjige, broj i dužinu bilješki sveo sam na minimum. U tekstu se neki podaci o navedenim knjigama nalaze u zagradama, a detaljnije podatke treba potražiti u bibliografiji.

Želim razjasniti još jedno stilsko pitanje koje se odnosi na upotrebu riječi »čovjek« i »on«. Vjerujem da sam uspio izbjeći upotrebu »maskulinističkog« jezika te zahvaljujem Marioni

Odomirok što me je uvjerila da je upotreba jezika u tom smislu mnogo važnija no što sam do tada mislio. U odnosu na naš pristup seksizmu u jeziku nije nam uspelo složiti se samo u jednom, a to je riječ »čovjek« kao referalni pojam za vrstu *homo sapiensa*. Upotreba riječi »čovjek« (»man«) u tom kontekstu, bez razlikovanja spola, ima dugu tradiciju u humanističkom mišljenju i ne vjerujem da bismo mogli bez riječi koja jasno označava karakter ljudske vrste. Takva poteškoća ne postoji u njemačkom jeziku gdje se upotrebljava riječ *Mensch*, a koja označava spolno nediferencirano biće. Čak se u engleskom riječ »čovjek« (»man«) upotrebljava na jednak spolno nediferenciran način kao njemačka riječ *Mensch*, u značenju ljudskog bića ili ljudskog roda. Smatram prihvatljivom obnovu nespornog značenja riječi »čovjek« nego da ju se zamjenjuje nespretnim riječima.

Još mi ostaje ugodna dužnost izraziti zahvalnost osobama koje su dale svoj doprinos sadržaju i stilu ove knjige. Prije svega želim zahvaliti Raineru Funku koji mi je bio od velike pomoći u više no jednom pogledu: dugim diskusijama on mi je pomogao da shvatim suptilne aspekte kršćanske teologije; bio je neumoran ukazujući mi na teološku literaturu; pročitao je nekoliko puta rukopis ove knjige, a njegove odlične konstruktivne sugestije, kao i njegova kritika, umnogome su mi pomogli u nadopunjavanju rukopisa i u uklanjanju nekih pogrešaka. Najviše sam zahvalan Marioni Odomirok koja je svojim senzibilnim ispravcima uvelike poboljšala ovu knjigu. Također zahvaljujem Joani Hughes koja je savjesno i strpljivo tipkala i pretipkala brojne verzije rukopisa i pomogla mi svojim sugestijama o stilu i jeziku. Na kraju zahvaljujem Anisi Fromm koja je čitala različite verzije rukopisa i uvijek izražavala dragocjene primjedbe i sugestije.

New York 1976.

E. F

Put djelovanja je put bivanja.

LAO TSE

Ljudi ne bi trebali toliko misliti o tome što im je činiti koliko o tome što *jesu*.

MEISTER ECKHART

Što manje jesi, to manje izražavaš svoj život - što više *imaš*, život ti je otuđeniji.

KARL MARX

Uvod: Veliko Obećanje, njegov neuspjeh i nove alternative

Kraj iluzije

Veliko Obećanje o Neograničenom napretku - obećanje o ovladavanju prirodom, o materijalnom obilju, o velikoj sreći za većinu ljudi i o nesmetanoj ličnoj slobodi - podržavalo je nadu i vjeru generacija od početka industrijske ere. Nema sumnje da je naša civilizacija počela kada je ljudski rod počeo aktivno ovladavati prirodom. No to je ovladavanje ostalo ograničeno do nastupa industrijskog doba. Industrijski nam napredak, od zamjene životinjske i ljudske energije mehaničkom i kasnije atomskom, do zamjene ljudskog uma kompjuterom, pruža osjećaj da se nalazimo na putu neograničene proizvodnje pa, prema tome, i potrošnje, da nas je tehnika učinila svemoćnima, da nas je znanost učinila sveznajućima. Na putu smo da postanemo bogovi, nadnaravna bića koja bi mogla stvoriti drugi svijet, upotrebljavajući svijet prirode kao gradive elemente za svoje novo stvaranje. Muškarci, a sve više i žene, doživjeli su novi osjećaj slobode. Postali su gospodari svojih života: feudalni lanci su raskinuti i ljudi su, oslobođeni svih okova, mogli činiti što su željeli. Ili su bar tako osjećali. I premda je to vrijedilo samo za pripadnike viših i srednjih klasa, njihova su dostignuća ostale vodila vjeri da bi, na koncu, bilo moguće novu slobodu protegnuti na sve članove društva, ali samo u slučaju da industrijalizacija nastavi svoj razvitak. Socijalizam i komunizam ubrzo su se iz pokreta čiji cilj bijaše *novo* društvo i *novi* čovjek preobratali u pokret čiji

je ideal postao buržoaski život za sve, *univerzalni buržuj* kao čovjek budućnosti. Pretpostavljalo se da će dostignuće bogatstva i lagode za sve proizvesti neograničenu sreću za sve. Trojstvo neograničene proizvodnje, apsolutne slobode i nesmetane sreće stvorilo je jezgru nove religije, religije Napretka, i nova Zemaljska Država Napretka trebala je zamijeniti Državu Božju. Nije nimalo začuđujuće da je ta nova religija svojim vjernicima pružala energiju, životnost i nadu.

Da bismo mogli razumjeti traumu koju danas proizvodi neuspjeh Velikog Obećanja, moramo sagledati njegovu uzvišenost te divote i intelektualna dostignuća industrijskog doba. Budući da industrijsko doba u stvari nije uspjelo ispuniti Veliko Obećanje, sve veći broj ljudi postaje svjestan sljedećeg:

— Neograničeno zadovoljenje svih želja ne *vodi dobrobiti* ni sreći, pa čak ni maksimumu zadovoljstva.

— San da ćemo postati neovisni gospodari vlastitih života prestao je kada smo počeli bivati svjesni činjenice da svi postajemo kotačići u birokratskoj mašineriji, zajedno s našim mislima i ukusima kojima manipuliraju vlada i industrija te sredstva masovnih komunikacija kojima upravljaju vlada i industrija.

— Ekonomski napredak ostao je povlasticom bogatih nacija pa se jaz između bogatih i siromašnih nacija sve se više produbljavao.

— Sam tehnički napredak razvio je ekološke opasnosti kao i opasnosti od nuklearnog rata pa ili jedna od njih, ili obje, mogu uništiti cijelu civilizaciju i sve oblike života.

Kada je došao u Oslo da primi Nobelovu nagradu za mir (1952. g.), Albert Schweitzer je pozvao svijet da »sagleda pravo stanje stvari... Čovjek je postao nadčovjek... Ali nadčovjek, s nadljudskom moći, još se nije uzdigao do razine nad-

ljudskog uma. Paralelno s jačanjem moći čovjek postaje sve siromašniji... Potrebno je prodrmati našu savjest i uvidjeti da postajemo to neljudskiji što više postajemo nadljudi.«

Zašto Veliko Obećanje nije uspjelo?

Uz bitne ekonomske proturječnosti industrijalizma, neuspjeh Velikog Obećanja ugradio se u industrijski sistem svojim dvjema glavnim psihološkim premisama: (1) da je cilj života Sreća tj. maksimum zadovoljstva definiranog kao zadovoljenje bilo koje želje ili subjektivne potrebe koju čovjek osjeti (*radikalni hedonizam*); (2) da egoizam, sebičnost i pohlepa, koje sistem mora stvarati da bi mogao funkcionirati, vode harmoniji i miru.

Dobro je poznato da su bogati tijekom povijesti provodili radikalni hedonizam. Oni koji su raspolagali neograničenim sredstvima — kao što je elita starog Rima, zatim ona renesansnih gradova Italije te Engleske i Francuske XVIII. i XIX. stoljeća — pokušavali su naći smisao života u neograničenom uživanju. No dok su maksimum užitka, u smislu radikalnog hedonizma, prakticirale određene grupe u određenim epohama, ali sve do XVII. stoljeća samo kao izuzetak, radikalni hedonizam nikada nije bio *teorija* dobrobiti koju bi zastupali veliki učitelji u Indiji, Kini, na Bliskom istoku ili u Evropi.

Izuzetak je grčki filozof Aristip, učenik Sokratov (prva polovica IV. st. pr. n. e.), koji je učio da je svrha života doživjeti optimum tjelesnog užitka i da je sreća cjelokupnost doživljenih užitaka. Ono malo što znamo o njegovoj filozofiji dugujemo Diogenu Laertu, ali to je dovoljno da Aristipa proglasimo jedinim pravim hedonistom za kojeg je postojanje Zelje osnova za pravo da ju se zadovolji i da se na taj način ostvari cilj života: užitak.

Teško da bismo Epikura mogli smatrati predstavnikom Aristipove vrste hedonizma. Budući da je za Epikura najviši cilj »čisti« užitak, on ga shvaća kao »odsustvo boli« (*aponia*) i kao mirnoću duše (*ataraxia*). Prema Epikuru, užitak kao zadovoljenje želje ne može biti cilj života, jer za takvim užitkom nužno slijedi neužitak koji tako udaljava ljudski rod od njegovog istinskog cilja, odsustva boli. (Epikurova teorija umnogome slični Freudovoj.) No ipak se čini da je Epikur zastupao neku vrstu subjektivizma, nasuprot Aristotelovoj poziciji, bar u onoj mjeri koliko nam proturječni izvještaji o Epikurovim stavovima dopuštaju neko određenije tumačenje.

Ni jedan drugi veliki učitelj nije učio da *činjenično postojanje želje tvori etičku normu*. Veliki su učitelji bili zaokupljeni optimalnom dobrobiti (*vivere bene*) ljudskog roda. Bitni element u njihovom mišljenju je razlikovanje onih potreba koje osjećamo subjektivno i zadovoljenje kojih vodi trenutnom užitku od onih koje su ukorijenjene u ljudskoj prirodi i ostvarenje kojih vodi ljudskom napretku i proizvodi *eudaimoniu* tj. »blaženost«. Drugim riječima, bili su zaokupljeni *razlikom između posve subjektivno nastalih i objektivno valjanih potreba*. Prve su štetne za ljudski napredak, a druge su u skladu sa zahtjevima ljudske prirode.

Teoriju da je cilj života ispunjenje svake ljudske želje po prvi puta nakon Aristipa jasno su izražavali filozofi XVII. i XVIII. stoljeća. To se poimanje lako moglo pojaviti kada je »dobitak« (»profit«) prestao značiti »dobitak za dušu« (kao što je to bilo u Bibliji pa čak i kasnije, kod Spinoze) i počeo označavati materijalni, novčani dobitak. To je bilo vrijeme kada je srednja klasa odbacila ne samo svoje političke okove već i sve sponje ljubavi i solidarnosti te počela vjerovati da bivanje *samo* za sebe znači više, a ne manje sebe. Za Hobbesa sreća znači stalni napredak od jedne pohlepe (*cupiditas*) dru-

goj; La Mettrie je čak preporučivao upotrebu droga koje bi pružale iluziju sreće; za de Sadea zadovoljenje okrutnih nagona je legitimno upravo zato što postoje i čeznu za zadovoljenjem. To su bili mislioci koji su živjeli u vrijeme konačne pobjede buržoaske klase. Ono što je bila nefilozofska praksa aristokrata, postalo je praksa i teorija buržoazije.

Od XVIII. stoljeća razvile su se mnoge etičke teorije — od kojih su neke bile poštovaniji oblik hedonizma, kao na primjer utilitarizam. Druge su bile striktno antihedonistički sistemi, kao npr. u Kanta, Marxa, Thoreaua i Schweitzera. Ipak se sadašnje doba, u cijelosti, od kraja prvog svjetskog rata, vraća na praksu i teoriju radikalnog hedonizma. Pojam neograničenog užitka tvori čudno proturječje s idejom discipliniranog rada, slično proturječju između etičkog prihvatanja bjesomučnog rada i ideala potpunog ljenčarenja tijekom preostalog dijela dana i za vrijeme godišnjeg odmora. Beskrajno mnoštvo tekućih traka i birokratske rutine s jedne strane te televizija, automobil i seks s druge, omogućuju kombinaciju proturječja. Bjesomučni rad doveo bi ljude do pravog ludila, jednako kao i potpuno ljenčarenje. U kombinaciji - ta proturječja mogu preživjeti. Uz to, oba proturječna stajališta odgovaraju ekonomskoj nužnosti: kapitalizam XX. stoljeća zasniva se na maksimalnoj potrošnji proizvedenih dobara i usluga kao i na rutiniziranom tmskom radu.

Teorijska razmatranja pokazuju da radikalni hedonizam ne može dovesti do sreće te da je razlog tome ljudska priroda. Čak i bez teorijske analize, opazivi podaci najjasnije pokazuju da naš način »traganja za srećom« ne proizvodi blagostanje. Mi smo društvo očito nesretnih ljudi: usamljenih, zabrinutih, utučenih, destruktivnih, zavidnih - ljudi koji postaju sretni kada ubiju vrijeme koje tako teško pokušavaju spasiti. Naš najveći društveni eksperiment je rješenje pitanja da li

užitak (kao pasivno čuvstvo nasuprot aktivnima, blagostanju i sreći) može predstavljati zadovoljavajući odgovor na problem ljudskog postojanja. Po prvi put u povijesti zadovoljenje nagona za užitkom nije samo privilegij manjine već je moguće za više od polovice stanovništva.

U industrijaliziranim zemljama eksperiment je već dao negativan odgovor.

Druga psihološka premisa industrijskog doba, tj. da njegovanje individualnog egoizma vodi harmoniji i miru, napretku i dobrobiti svakog pojedinca jednako je teorijski pogrešna i njena se pogrešnost može ponovo dokazati opazivim činjenicama. Zašto bi taj princip, koji je odbacio samo jedan od velikih klasičnih ekonomista, David Ricardo, bio istinit? Moj egoizam ne pokazuje samo moje ponašanje već i moj karakter. To znači da sve što želim — želim samo za sebe; da mi zadovoljstvo pruža posjedovanje, a ne dijeljenje; da moram postati pohlepan, jer ako je moj cilj imati - onoliko više *jesam* koliko više *imam*; da moram osjećati antagonizam prema drugome: prema mojim klijentima koje želim zavesti, prema mojim suparnicima koje želim uništiti, prema mojim radnicima koje želim izrabiti. Nikada neću moći postati zadovoljan jer mojim željama nema kraja; moram biti zavidan onima koji imaju više i plašiti se onih koji imaju manje. No sve te osjećaje moram potiskivati kako bih se predstavio (drugima koliko i sebi) kao nasmijano, racionalno, iskreno, drago ljudsko biće, kakav bi svatko želio biti.

Strast za imanjem mora voditi u beskonačan klasni rat. Pretenzija komunista da će njihov sistem okončati klasnu borbu ukidanjem klasa je fikcija, jer je njihov sistem zasnovan na neograničenoj potrošnji kao svrsi života. Sve dok svatko želi imati što više, moraju postojati klase, mora biti klasnog

rata i, općenito govoreći, mora biti međunarodnih ratova. *Pohlepa i mir uzajamno se isključuju.*

Radikalni hedonizam i neograničeni egoizam ne bi mogli postati vodeći principi ekonomskog ponašanja da u XVIII. stoljeću nije došlo do ozbiljnih promjena. U srednjem vijeku, kao i u mnogim drugim — i visoko razvijenim i primitivnim — društvima, ekonomsko ponašanje određivali su etički principi. Tako su za skolastičke teologe ekonomske kategorije, kao što su cijena i privatno vlasništvo, bile dio moralne teologije. Uz pretpostavku da su teolozi našli formulacije kojima bi svoj moralni kodeks prilagodili novim ekonomskim zahtjevima (kao npr. Tomina kvalifikacija »pravedne cijene«). Unatoč tome ekonomsko ponašanje je ostalo *ljudsko* ponašanje i, zbog toga, podređeno vrijednostima humanističke etike. Kapitalizam XVIII. stoljeća je brojnim promjenama postigao radikalnu promjenu: ekonomsko ponašanje odvojilo se od etike i ljudskih vrijednosti. I zaista, na ekonomsku mašineriju počelo se gledati kao na autonomni entitet, nezavisan od ljudskih potreba i ljudske volje. Taj se sistem počeo kretati sam i po svojim zakonima. Patnje radnika kao i uništenje sve većeg broja malih poduzeća, u korist razvitka sve većih korporacija, bili su ekonomska nužnost zbog koje možemo žaliti, ali koju treba prihvatiti kao da je posljedica prirodnog zakona.

Razvitak takvog ekonomskog sistema više nije bio određen pitanjem *Što je dobro za čovjeka? već* onim *Što je dobro za razvitak sistema?* Bilo je pokušaja zatamljivanja oštine tog sukoba tvrdnjama da je ono što je dobro za razvitak sistema (ili čak za jednu veliku korporaciju) dobro i za ljude. Ta je konstrukcija poduprta pomoćnom konstrukcijom: sve osobe koje je sistem tražio od ljudskih bića — egoizam, sebičnost i pohlepu — urodene su ljudskoj prirodi; zbog toga ih nije njegovao samo sistem, već sama ljudska priroda. Društva

u kojima egoizam, sebičnost i pohlepa nisu postojali smatra-
na su »primitivnima«, a njihovi stanovnici »djetinjastima«. Ali
ljudi nisu prihvatili te crte kao prirodne nagone koji su uzro-
kovali postojanje industrijskog društva već su smatrali da su
one *proizvodi* društvenih okolnosti.

Ništa manje važna je činjenica da je odnos ljudi prema
prirodi postao duboko neprijateljski. Kao »izrodi prirode«
koji su to samim uvjetima svog postojanja u prirodi, koju
transcendiramo darom uma, pokušali smo riješiti svoj egzis-
tencijalni problem napuštanjem mesijanske vizije harmonije
između ljudskog roda i prirode, ali pobjeđivanjem prirode,
preoblikujući je prema vlastitim svrhama sve dok pobjeda,
sve više i više, nije postala jednaka uništenju. Naš duh pob-
jede i neprijateljstva zaslijepio nas je pa su nam izmakle činje-
nice da prirodni resursi imaju svojih granica te da na kraju
mogu biti iscrpljeni i da će se priroda boriti protiv ljudske
grabežljivosti.

Industrijsko društvo njeguje prezir prema prirodi - kao i
prema svim stvarima koje ne potječu od strojeva i prema svim
ljudima koji nisu »mašinsti« (obojene rase s odnedavnim
izuzetkom Japana i Kine). Danas ljude privlači mehaničko,
moćna mašinerija, beživotno i - sve više - destrukcija.

Ekonomska nužnost mijenjanja čovjeka

Do sada je pokazano da su karakterne crte koje je proizveo
naš društveno-ekonomski sistem, tj. naš način života, pato-
gene, te da, naposljetku, proizvode bolesnog čovjeka i - na
taj način - bolesno društvo. Postoji, međutim, i drugi argu-
ment s posve različitog stajališta, a u korist dubokih psihič-
kih promjena u čovjeku kao alternativni ekonomske i ekološke
katastrofe. Pojavio se u izvještajima dvaju komisija tzv.
Rimskog kluba - jednoj D. H. Meadovvsa i drugih te drugoj

M. D. Mesarovica i E. Pestela. Oba izvještaja razmatraju te-
hnoška, ekonomska i populacijska kretanja u svjetskim
razmjerima. Mesarovic i Pestel zaključuju da su jedino drasti-
čne ekonomske i tehnološke promjene na globalnoj razini,
prema planovima stručnjaka, u stanju »izbjeći veliku i kona-
čnu globalnu katastrofu«, a podaci kojima dokazuju svoje teze
temelje se na najpotpunijem i najsistematičnijem do sada po-
duzetom istraživanju. (Ova knjiga ima izvjesnih metodološk-
ih prednosti nad Meadowsovom izvještajem, no ovaj drugi
pak smatra da su alternativa katastrofi drastičnije ekonomske
promjene.) Mesarovic i Pestel dalje zaključuju da su takve
ekonomske promjene moguće jedino »ako dođe do temeljitih
promjena u vrijednostima i ponašanju čovjeka (ili, kako bih ja
to nazvao, u orijentaciji ljudskog karaktera) kao "sto su nova
etika i nov odnos prema prirodi« (kurziv E. R). Ovdje iskazano
samo potvrđuje ono što je rečeno i prije i poslije objavljivanja
njihovog izvještaja, tj. da je novo društvo, u procesu razvoja,
moguće *jedino ako se razvija i novo ljudsko biće ili, jednosti-
vnijim rječnikom, ako dođe do temeljite promjene u karak-
ternoj strukturi suvremenog čovjeka.*

Nažalost, oba su izvještaja napisana u duhu kvantifikacije,
apstrakcije i depersonalizacije, toliko karakterističnom za naše
doba. Uza sve to oni potpuno zanemaruju sve političke i
društvene faktore bez kojih nije moguće graditi nikakav realan
plan. Ipak, oni iznose vrijedne podatke i po prvi puta se bave
ekonomskim stanjem cijelog ljudskog roda te mogućnostima
i opasnostima tog stanja. Njihov zaključak, da su nužni nova
etika i nov odnos prema prirodi vredniji je utoliko što je taj
zahtjev toliko suprotan njihovim filozofskim premisama.

Na drugom kraju skale stoji E. R Schumacher, također
ekonomist, ali istovremeno i radikalni humanist. Njegov za-
htjev, da se čovjek treba radikalno mijenjati, zasnovan je na

dva argumenta: da nas postojeći društveni poredak čini bolesnima i da srljamo u ekonomsku katastrofu ako radikalno ne promijenimo naš društveni sistem.

Potreba za dubokim mijenjanjem čovjeka javlja se ne samo kao etički i religijski zahtjev, ne samo kao psihološki zahtjev koji nastaje iz patogene strukture našeg sadašnjeg društvenog karaktera, već i kao uvjet za goli opstanak ljudskog roda. Ispravno življenje nije više samo ispunjenje etičkog ili religijskog zahtjeva. Jer po prvi put u povijesti *fizički opstanak ljudskog roda ovisi o radikalnoj promjeni ljudske biti*. Međutim mijenjanje ljudske biti moguće je samo u onoj mjeri u kojoj će doći do drastičnih ekonomskih i društvenih promjena, što ljudskoj biti daje mogućnost za promjenu te hrabrost i perspektivu da ju se ostvari.

Postoji li alternativa katastrofi?

Svi do sada spomenuti podaci objavljeni su i dobro su poznati. Gotovo je nevjerojatno da nije učinjen ozbiljan napor da se izbjegne ono što izgleda konačnom voljom sudbine. Dok u privatnom životu nitko, osim luđaka, ne bi ostao pasivan kada bi se ugrozila njegova cjelokupna egzistencija, ljudi zaduženi za javne poslove praktički ne čine ništa, a oni koji su im povjerali svoju sudbinu to im dopuštaju.

Kako je moguće da nas je najjači od svih instinkta, instinkt opstanka, prestao motivirati? Jedno od najprihvatljivijih objašnjenja jest da su vode poduzeli mnogo toga što je bilo u njihovoj moći da se čini kao da nešto efikasno rade na izbjegavanju katastrofe: beskrajne konferencije, rezolucije, pregovori o razoružanju - sve to odaje utisak kao da je problem sagledan i da se nešto čini da ga se riješi. No još se ne događa ništa zaista važno; i vođe i vođeni anestetiziraju svoje želje za

opstankom stvaranjem privida da znaju put i da idu u ispravnom pravcu.

Drugo objašnjenje jest da sebičnost koju rada sistem stavlja vrijednost osobnog uspjeha voda na više mjesto od onoga društvene odgovornosti. Više nije šokantno kada politički vode i poslovna egzekutiva donose odluke za koje izgleda da donose osobnu korist, a istovremeno su štetne i opasne za zajednicu. No ako je sebičnost uistinu jedan od stupova suvremene praktičke etike, zašto da ljudi djeluju drugačije? Čini se da ne znaju da pohlepa (kao i podređivanje) zaglupljuju ljude, sve dok su u pitanju njihovi vlastiti stvarni interesi kao što su interesi njihovih života i života njihovih surpužnika i djece (usp. J. Piaget, *The Moral Judgement of the Child /Moralni sud djeteta/*). U isto vrijeme, ljudi su također toliko sebično zaokupljeni svojini privatnim stvarima da poklanjaju malo pažnje svemu onome što nadilazi osobnu razinu.

Postoji još jedno objašnjenje za otupljivanje našeg instinkta za opstanak: zahtijevane promjene u životu bile bi toliko drastične da ljudi više vole buduću katastrofu no žrtve koje bi trebalo odmah podnijeti. Arthur Koestler iznosi živ primjer za to rasprostranjeno držanje opisom onoga što je doživio u španjolskom građanskom ratu: Koestler se nalazio u udobnoj prijateljevoj vili kada je čuo izvještaj o napredovanju Francovih trupa. Nije bilo sumnje da će trupe stići još iste noći, ali noć je bila hladna i kišna, a u kući je bilo toplo i ugodno. Ostao je u kući, zarobljen je i spašen nekoliko tjedana kasnije, gotovo čudom, zahvaljujući naporima svojih prijatelja novinara. Riječ je o istoj vrsti ponašanja što se javlja u ljudima koji će se radije izložiti opasnosti od smrti no da odu na liječnički pregled koji bi mogao ustanoviti tešku bolest koja zahtijeva veći kirurški zahvat.

Uz sva ova objašnjenja o fatalnoj ljudskoj pasivnosti u pitanjima živote i smrti, postoji još jedno koje je ujedno i razlog zbog kojeg pišem ovu knjigu. Mislim na stajalište da nemamo alternativa modelima korporativnog kapitalizma, socijaldemokratskog ili sovjetskog socijalizma ili tehnokratskog »fašizma s nasmijanim licem«. Za popularnost ovog stajališta najvećim je dijelom odgovorna činjenica da je bilo vrlo malo napora u proučavanju provedivosti potpuno novih društvenih modela i eksperimentiranja s njima. I zaista, sve dok problem društvene rekonstrukcije ne postane preokupacija, pa makar i djelomična, najboljih umova znanosti i tehnike, mašti neće uspjeti da sagleda nove i realne alternative.

Glavni predmet ove knjige je analiza dvaju osnovnih načina postojanja: *imanja* i *bivanja*. U početnom ću poglavlju iznijeti neka »letimična« zapažanja o razlici između ta dva načina postojanja. Drugo poglavlje pokazuje tu razliku navođenjem brojnih primjera iz svakodnevnog života, koje čitaoci mogu lako povezati sa svojim iskustvom. Treće poglavlje nam predstavlja stavove o imanju i bivanju Starog i Novog zavjeta kao i Meistera Eckharta. Sljedeće poglavlje raspravlja najteži problem: analizu razlike između imanja i bivanja. U tom poglavlju, na osnovu empirijskih podataka, nastojim izgraditi teorijske zaključke. Do tog se mjesta knjiga bavi pojedinačnim aspektima dvaju osnovnih načina postojanja, a tema završnog poglavlja je značaj tih načina postojanja za formiranje novog čovjeka i novog društva te ispitivanje mogućnosti alternativa slabljenju individualnih poteškoća i društveno-ekonomskom kretanju čitavog svijeta prema katastrofi.

Prvi dio

Razumijevanje razlike između imanja i bivanja

1 Letimičan pregled

Važnost razlike između imanja i bivanja

Alternativa između *imanja* i *bivanja* ne temelji se na zdravom razumu. Moglo bi izgledati da je *imati* normalna funkcija našeg života: da bismo mogli živjeti - moramo imati stvari. Pa i više od toga, moramo imati stvari da bismo mogli u njima uživati. Kako je u kulturi u kojoj je vrhovni cilj imati — i to imati sve više i više — i u kojoj se može govoriti o nečemu što je »vrijedno milijun dolara« moguća alternativa između imanja i bivanja? Upravo suprotno, moglo bi izgledati da je sama bit bivanja imanje, da čovjek *nije* ništa ako *nema* ništa. No veliki učitelji su u središte svojih sistema postavili alternativu između imanja i bivanja. Buddha uči da ne smijemo žuditi za posjedima ukoliko želimo postići najviši stadij ljudskog razvitka. Isus uči: »Jer tko hoće dušu svoju da sačuva, izgubit će je; a tko izgubi dušu svoju mene radi, onaj će je sačuvati. Jer kakvu će korist imati čovjek ako sav svijet pridobije, a sebe izgubi ili sebi naudi?« (Luka, 9:24-25)* Meister Eckhart je učio da je uvjet za dostizanje duhovnog bogatstva i snage ništa ne imati i biti otvoren i »prazan«, ne dopustiti da nam ego prepriječi put. Mara je učio da je raskoš jednako zlo kao i siromaštvo te da je naš cilj da *budemo* mnogo, a ne da *imamo* mnogo. (Ovdje mislim na pravoga Maraa, radikalnog humanistu, a ne na vulgarne falsifikate koje zastupa sovjetski komunizam.)

* Ovaj, kao i sljedeći citati iz *Biblije* navedeni su prema prijevodu Đ. Daničića i V. S. Karadžića (prim. prev.)

Već me mnogo godina duboko impresionira ta razlika te konkretnim proučavanjem pojedinaca i grupa, psihoanalitičkom metodom, tražim njenu empirijsku osnovu. Ono što sam vidio dovelo me do zaključka da ta razlika, zajedno s onom između voljenja života i voljenja smrti, predstavlja najpresudniji problem postojanja; da empirijski, antropološki i psihološki podaci ukazuju da su *imanje* i *bivanje* dva temeljna modusa iskustva pomoću kojih se određuju razlike između individualnih karaktera i raznih tipova društvenog karaktera.

Razni pjesnički primjeri

Za uvod u razumijevanje razlike između modusa postojanja zasnovanih na imanju i bivanju želio bih, kao ilustraciju, navesti dvije pjesme sličnih sadržaja koje navodi kasni D. T. Suzuki u svojim *Predavanjima o zen-budizmu*. Jedna pjesma je haiku japanskog pjesnika imenom Basho (1644-1694), a druga engleskog pjesnika iz XIX. stoljeća, Tennysona. Svatko od njih opisuje slično iskustvo: svoju reakciju na cvijet što su ga ugledali u šetnji. Tennysonovi stihovi glase:

*Cvijete s napuklog zida
Ubrah te iz pukotine
Držim te, evo, s korijenom, cijeloga, u ruci
Cvjetiću — kad bih samo shvatio
Sto si, tako s korijenom, i sve u svemu,
Znao bih što je Bog a što čovjek.¹*

Prijevod Bashoove haiku glasi ovako:

*Pored živice
— pogledaš li pažljivo:
Cvat rusomače!²*

Razlika je upadljiva. Tennyson reagira na cvijet željom da ga *ima*. On ga »ubire« »s korijenom, cijelog«. A kada završava svoje razmišljanje o mogućoj funkciji cvijeta, u želji da dopre do prirode Boga i čovjeka, sam cvijet je, kao rezultat zanimanja za njega, ubijen. Tennysona kao pjesnika možemo usporediti sa zapadnim učenjakom koji traga za istinom, pri tom uništavajući život.

Bashoova reakcija na cvijet potpuno je različita. On ga ne želi ubrati, pa čak ni dotaći. Sve što on čini je »pažljivo gledanje« da bi ga »vidio«. Evo Suzukijevog opisa:

»Verovatno je Bašo, idući seoskim putem, opazio kraj živice nešto prilično zanemareno. Prišao je bliže, dobro zagledao i otkrio da je to neka beznačajna divlja biljka koju prolaznici obično nisu ni primećivali. Ova je gola Činjenica u pesmi opisana bez naročitog pesničkog osećanja, sem možda u poslednja dva sloga, koji na japanskom glase *kana*. Ova rečca, koja se često dodaje imenici, pridevu ili prilogu, označava izvesno osećanje divljenja ili pohvale, tuge ili radosti, i može se ponekad u prevodu sasvim prikladno prevesti znakom usklika. U navedenoj *haiku* cela strofa završava ovim znakom.«³

Čini se da Tennyson ima potrebu posjedovati cvijet da bi shvatio ljude i prirodu, ali tim *imanjem* cvijet biva uništen. Basho želi *vidjeti*, a ne samo gledati cvijet, biti »jedno« s njim samim - i pustiti ga da živi. Razliku između Tennysona i Bashoa u cijelosti objašnjava ova Goetheova pjesma:

NALAZ

*Jednom šetah šumom
Bijah sasvim sam Ne
tražeći ništa Sto bje
uma plam.*

*Ugledah u sjeni Jedan
cvjetah mali Sjajan kao
zvijezde K'o oči što pali.*

*Ubrati ga želih AT on će
slatko tada: Mora li se
venut'? Zar brat ćeš me
sada?*

*Uzeh ga iz zemlje Sa
korijenjem svim Odnesh
do kuće S vrtom zelenim.*

*I usadih opet U vrt, u
tišinu On tad' se
rascvjeta, Razgrana u
širinu.*

Goethea, koji šeće bez cilja, privlači mali cvjetić. On izvještava kako je imao isti poriv kao Tennyson: ubrati ga. Ali za razliku od Tennysona, Goethe je svjestan da to znači ubiti ga. Jer, za Goethea je cvijet toliko životan da mu govori i upozorava ga. Goethe razrješava problem drugačije od Tennysona i Bashoa. On uzima cvijet »sa svim njegovim korijenjem« i ponovo ga sadi da ne uništi njegov život. Goethe, izgleda, stoji između Tennysona i Bashoa: za njega je, u presudnom trenutku, snaga života jača od puke intelektualne znatiželje. Nije ni potrebno reći da Goethe, u ovoj lijepoj pjesmi, izražava srž svog poimanja istraživanja prirode.

Tennysonov odnos prema cvijetu odražava modus imanjanja ili posjedovanja - ne materijalnog posjedovanja već posjedovanja

vanja znanja. Svatko će Bashoov i Goetheov odnos prema cvijetu vidjeti kao modus bivanja. Pod bivanjem mislim način postojanja u kojem se ništa *nema* niti se za *imanjem* čezne već je čovjek radostan, svoje sposobnosti koristi produktivno i *sjedinen* je sa svijetom.

Goethe, s mnogo ljubavi za život, spada među istaknute borce protiv komadanja čovjeka i mehanizacije. U mnogim se pjesmama opredijelio za bivanje, a protiv imanjanja. Njegov *Faust* je dramatičan opis sukoba između bivanja i imanjanja (Mefisto zastupa imanjanje) a u sljedećoj kratkoj pjesmi on krajnjom jednostavnošću izražava kvalitetu bivanja:

VLASNIŠTVO

*Znam da mi ništa ne pripada
Do misli koja nesmetana Iz duše
mi ističe, I svakog povoljnog
trena, Koji me usudom ljubavi
Pušta dubokom uživanju.*

Razlika između imanjanja i bivanja nije, u biti, razlika između Istoka i Zapada. Razlika leži mnogo više između društva usmjerenog na osobe i društva usmjerenog na stvari. Orijentacija na imanjanje karakteristična je za zapadno industrijsko društvo u kojem su prevladavajuće životne teme lakomost za novcem, slavom i moći. Manje otuđena društva - kao što su srednjovjekovno, zatim društvo Indijanaca Zuni, afrička plemenska društva koja još nisu zadojena idejama modernog »napretka« - imaju svoje Bashoe. Možda će nakon nekoliko generacija industrijalizacije Japanci dobiti svoje Tennysona. Nije riječ o tome da zapadni čovjek ne može potpuno shvatiti istočne sisteme kao što su zen-budizam (kako je to mislio

Jung) već o tome da moderni čovjek ne može shvatiti duh društva koje nije usmjereno na vlasništvo i pohlepu. I tako spisi Meistera Eckharta (koji su za razumijevanje jednako teški kao Basho ili zen) i spisi Buddhe predstavljaju samo dva dijalekta istog jezika.

Idiomatske promjene

U zapadnim jezicima, tijekom nekoliko prošlih stoljeća, promjena u naglasku s bivanja na imanje vidljiva je u sve većoj upotrebi imenica i sve manjoj upotrebi glagola.

Imenica je karakteristična oznaka za stvar. Mogu reći da *imam* stvari: na primjer da imam stol, kuću, knjigu, auto. Karakteristična oznaka za aktivnost, proces, je glagol: na primjer ja jesam, ja volim, ja želim, ja mrzim itd. Ipak je sve češći slučaj da se *aktivnost* izražava terminima *imanja*, tj. imenica se upotrebljava umjesto glagola. Ali izražavanje neke aktivnosti pomoću glagola *imati* vezanog uz imenicu predstavlja pogrešnu upotrebu jezika, jer procese i aktivnosti ne možemo posjedovati. Možemo ih samo doživjeti.

Starija zapažanja: Du Marais—Marx

Loše posljedice te zbrke ljudi su uvidjeli već u XVIII. stoljeću. Du Marais je vrlo precizno izrazio problem u posthumno objavljenom djelu *Les Veritables Principes de la Grammaire /Istinski principi gramatike/* (1796). On piše: »U primjeru *Ja imam sat*, *Ja imam* mora biti shvaćeno u doslovnom smislu; no u *Imam ideju*, *Imam* je rečeno tek oponašanjem. To je posuđeni izraz. *Imam ideju* znači *mislim*, *shvaćam na takav i takav način*. *Imam čežnju* znači *želim*, *imam želju* također znači *želim* itd.« (Zahvalan sam dru Noamu Chomskom što mi je ukazao na Du Maraisa.)

Stoljeće nakon što je Du Marais zapazio tu pojavu zamjenjivanja glagola imenicama, istim su se problemom bavili Marx i Engels u *Svetoj porodici*, ali na radikalniji način. U njihovoj kritici »kritičke kritike« Edgara Bauera nalazi se mali ali vrlo važan esej o ljubavi koji se odnosi na sljedeću Bauerovu tvrdnju: »Ljubav je okrutna božica koja, kao sva božanstva, želi posjedovati čitavog čovjeka i koja nije zadovoljna sve dok joj čovjek ne žrtvuje ne samo svoju dušu već i svoje tijelo. Njen kult je patnja, vrhunac tog kulta je žrtvovanje samoga sebe, samoubojstvo.«

Marx i Engels odgovaraju: Bauer »preinačava ljubav u 'božicu' i 'okrutnu božicu', preinačavajući '*čovjeka koji voli*' ili '*ljubav čovjeka*' u '*čovjeka ljubavi*'; tako on odvajava ljubav kao odvojeni bitak od čovjeka i pretvara je u nezavisni entitet.«⁴ Mara i Engels ovdje ukazuju na odlučujući faktor u upotrebi imenica umjesto glagola. Imenica »ljubav«, koja je samo apstrakcija za aktivnost voljenja, postaje odvojena od čovjeka, čovjek koji voli postaje čovjek ljubavi. Ljubav postaje božica, idol u koji čovjek projicira svoje voljenje. U tom procesu otuđenja Čovjek prestaje doživljavati ljubav, ali biva u vezi sa svojom sposobnošću da voli samo podređivanjem božici Ljubavi. Čovjek je prestao biti aktivna osoba koja osjeća, a umjesto toga je postao otuđeni poklonik idolu.

Suvremena upotreba

Tokom dvjesto godina od Du Maraisa ova tendencija zamjene glagola imenicama je rasla u razmjerima koje bi i sam Du Marais jedva mogao zamisliti. Evo tipičnog, premda malo pretjeranog, primjera današnjeg jezika. Pretpostavimo da osoba koja je zatražila pomoć psihoanalitičara započinje razgovor sljedećom rečenicom: »Doktore, *imam* jedan problem, *imam* nesanicu. Iako *imam* lijepu kuću, krasnu djecu i sretan

brak, *imam* mnogo briga.« Nekoliko desetljeća ranije umjesto »Imam problem« pacijent bi vjerojatno rekao »U neprilici *sam*«, umjesto »*Imam* nesanicu« — »*Ne mogu* spavati«, umjesto »*Imam* sretan brak« - »Sretno *sam* oženjen/ udata«.

Noviji stil govora ukazuje na prevladavajući visoki stupanj otuđenja. Rekavši »*Imam* problem« umjesto »U neprilici *sam*« uklanja se subjektivno iskustvo: *ja* (subjekt) iskustva zamijenjen je bezličnim *ono biti* posjedovanja. Svoj *sam* osjećaj preinačio u nešto što posjedujem: problem. Ali »problem« je apstraktan izraz za sve vrste teškoća. Ne mogu *imati* problem, jer on nije stvar koju se može imati; on, međutim, može imati mene. To znači da sam *ja sebe* pretvorio u »problem« i da sada mnome vlada moja tvorevina. Taj način govora ukazuje na skriveno, nesvjesno otuđenje.

Jasno je da se može tvrditi kako je nesanica fizički simptom jednako kao upaljeno ždrijelo ili zubobolja i da je stoga opravdano reći »*imam* nesanicu« kao i »*imam* upaljeno ždrijelo«. Pa ipak postoji razlika: upaljeno ždrijelo ili zubobolja je tjelesni osjet koji može biti jači ili slabiji, ali gotovo da nema psihičkih osobina. Netko može *imati* upaljeno ždrijelo jer ima ždrijelo, ili bolan zub jer ima zube. Suprotno tome, nesanica nije tjelesni osjet već stanje uma kada se ne može spavati. Ako kažem »*imam* nesanicu« umjesto »ne mogu spavati«, razotkrivam svoju želju da otklonim osjećaj zabrinutosti, nespokojsstva, napetosti koji me sprečavaju u spavanju te da se mentalnom pojavom bavim na način *kao da je* tjelesni simptom.

Navedimo još jedan primjer: besmisleno je reći »*imam* veliku ljubav za tebe«. Ljubav nije stvar koju se može imati već *proces*, unutarnja aktivnost koje je čovjek subjekt. Mogu voljeti, mogu *biti* zaljubljen, ali u voljenju *nemam*... ništa. U stvari, što manje imam, to više mogu voljeti.

Etimologija pojmova

»Imati« je varljivo jednostavna riječ. Svako ljudsko biće *ima* nešto: tijelo⁵, odjeću, stan - sve do modernih muškaraca ili žena koji imaju auto, televizor, mašinu za pranje rublja itd. Živjeti, a da se nešto ne posjeduje zaista je nemoguće. Zašto bi, tada, imanje trebalo biti problem? Već lingvistička povijest »imanja« ukazuje da ta riječ uistinu predstavlja problem. Oni koji vjeruju da je »imati« najprirodnija kategorija ljudskog postojanja možda će se iznenaditi kad saznaju da mnogi jezici nemaju tu riječ. Na hebrejskom, na primjer, »imam« se mora izraziti posrednim oblikom *jesh li* (»to je meni«). Zapravo su brojniji jezici koji posjedovanje izražavaju na taj način no riječju »imam«. Zanimljivo je zapaziti da je u razvitku mnogih jezika za konstrukcijom »to je meni« slijedila »*ja imam*« ali, kao što je Emile Benveniste istaknuo, razvitak nije tekao u suprotnom pravcu.⁶ Ta činjenica ukazuje da se riječ *imati* razvija u vezi s razvitkom privatnog vlasništva. Ona je nepostojeća u društvima s prevladavajućim funkcionalnim vlasništvom, tj. s vlasništvom za upotrebu. Dalja sociolingvistička proučavanja bi trebala pokazati da li je, i do koje mjere, ta hipoteza valjana.

Ako *imanje* izgleda relativno jednostavnim pojmom, *bivanje* je utoliko složenije i teže. »Bivanje« [ono biti, prim. prev.] se upotrebljava na više raznih načina: (1) kao kopula — kao što je »*Ja sam* visok«, »*Ja sam* bijel«, »*Ja sam* siromašan« i j. kao gramatička oznaka identiteta (u mnogim jezicima ne postoji riječ »biti« u tom smislu; u španjolskom postoji razlika u označavanju stalnih osobina, *ser*, koje pripadaju biti subjekta, i prolaznih osobina, *estar*, koje nisu bitne); (2) kao pasiv, trpni oblik glagola — na primjer »*Ja sam* istučen« znači da sam predmet aktivnosti drugoga, ne subjekt moje aktiv-

nosti kao u »tučem«; (3) u značenju postojanja — gdje je, kao što je Benveniste pokazao, »biti« postojanja različito od onoga »biti« kao kopule koja utvrđuje identitet: »Dvije riječi su koegzistirale i mogu i dalje koegzistirati iako su sasvim različite.«

Benvenisteovo istraživanje baca novo svjetlo više na značenje »biti« kao glagola u vlastitom poretku no kao kopule. U indoevropskim jezicima glagol »biti« se izražava korijenom *es*, značenje kojega je »postojati, zbiti se u stvarnosti«. Postojanje i stvarnost se definiraju kao »ono što je autentično, konzistentno, istinito«. (Na sanskrtnu *sant* znači »postojeće«, »zbiljsko«, »dobro«, »istinito«; superlativ *sattama* znači »najbolji«.) Tako je »bivanje«, u svom etimološkom korijenu, više no iskaz identiteta između subjekta i atributa; ono je više no *opisni* termin za pojavu. Ono označava stvarnost postojanja onoga što *jest*; ono svjedoči njegovu/njenu autentičnost i istinu. Tvrdnja da netko ili nešto *jest* odnosi se na bit osobe ili stvari, ne na njegov/njen privid (*appearance*).

Ovaj preliminarni pregled značenja imanjanja i bivanja vodi sljedećim zaključcima:

1. Pod imanjem ili bivanjem ne mislim na neke odvojene osobine subjekta, ilustrirane takvim iskazima kao što su »Imam auto« ili »Ja sam bijel« ili »Ja sam sretan«. Mislim na dva temeljna načina postojanja, na dvije različite vrste orijentaci je prema sebi i prema svijetu, na dvije različite vrste karakterne strukture, prevlast koje određuje cjelokupnost nečijeg mišljenja, osjećanja i djelovanja.

2. U načinu postojanja zasnovanom na imanju moj odnos prema svijetu je odnos posjedovanja i imanjanja, odnos u kojem sve i svakoga, uključujući i sebe samoga, želim učiniti svojim vlasništvom.

3. U načinu postojanja zasnovanom na bivanju moramo utvrditi dva oblika bivanja. Jedan je u suprotnosti prema *imanju*, kao što je to na primjerima pokazao Du Marais, i znači životnost i autentičan odnos prema svijetu. Drugi oblik bivanja je suprotan prividu i odnosi se na pravu prirodu, pravu stvarnost osobe ili stvari nasuprot varavim prividima, kao što je pokazano u etimologiji bivanja (Benveniste).

Filozofske koncepcije bivanja

Rasprava o pojmu bivanja/bitka dodatno se komplicira, jer je bivanje bilo predmet mnogih tisuća filozofskih knjiga, a pitanje »Sto je bivanje/bitak?« središnje pitanje zapadne filozofije. Dok ćemo ovdje pojam bivanja razmatrati s antropološkog i psihološkog stajališta, valja upozoriti da filozofska rasprava nije neovisna o antropološkim problemima. Premda bi čak i kratko predstavljanje razvitka pojma bivanja u povijesti filozofije od predsokratika do moderne filozofije znatno preraslo granice ove knjige, spomenut ću samo jedan presudan moment: pojam *procesa, aktivnosti i kretanja kao elementa bivanja*. Kao što je Georg Simmel istakao, ideja da bivanje implicira promjenu tj. da je bivanje *nastajanje*, ima svoja dva najveća i najnepokolebljivija predstavnika na početku i u zenitu zapadne filozofije: Heraklita i Hegela.

Stajalište da je bivanje/bitak stalna, bezvremena i nepromjenljiva supstancija te da je suprotno nastajanju, kako su tvrdili Parmenid, Platon, skolastički »realisti«, ima smisla jedino na osnovi idealističkog pojma da je misao (ideja) konačna stvarnost. Ako je *ideja* ljubavi (u Platonovom smislu) stvarnija od doživljaja ljubavi, može se reći da je ljubav kao ideja stalna i nepromjenljiva. Ali ako krenemo od stvarnosti ljudskih bića koja postoje, vole, mrze, pate, tada nema bivanja koje u isto vrijeme ne bi bilo postajanje i mijenjanje. Zi-

vuče strukture mogu biti jedino ako nastaju, mogu postojati samo ako se mijenjaju. Promjena i rast inherentne su osobine životnog procesa.

Heraklitova i Hegelova radikalna koncepcija života kao procesa a ne kao supstancije u istočnom svijetu ima paralelu u Buddhinoj filozofiji. U budističkoj misli nema prostora za pojam ikakve trajne supstancije, ni stvari, ni sebstva. Stvarni su samo procesi.⁷ Suvremena znanstvena misao unijela je renesansu u filozofska poimanja »procesualnog mišljenja«, otkrivajući ga i zatim primjenjujući na prirodne znanosti.

Imanje i trošenje

Prije no što iznesem neke jednostavne ilustracije načina postojanja zasnovanih na imanju i bivanju, moramo spomenuti još jednu manifestaciju imanja - *stavljanja u tijelo /incorporating/*. »Utjelovljivanje« stvari, na primjer jedenjem ili pijenjem, arhaični je oblik posjedovanja te stvari. Na izvjesnom stupnju razvitka dijete ima tendenciju da željenu stvar stavi u usta. To je dječji oblik uzimanja stvari u posjed, kada mu njegov tjelesni razvitak još ne dopušta druge oblike ovladavanja njegovim posjedima. Istu vezu između »stavljanja u tijelo« i posjeda, u raznim oblicima, nalazimo u kanibalizmu. Na primjer jedući ljudsko biće stječem moći toga bića (tako kanibalizam može biti magijski ekvivalent stjecanju robova); jedući srce hrabrog čovjeka zadobivam njegovu hrabrost; jedući totemsku životinju dobivam božansku supstanciju koju simbolizira totemska životinja.

Razumljivo je da većinu predmeta ne možemo fizički »utjeloviti« (a kad bismo i mogli, izgubili bismo ih procesom izlučivanja). Ali također postoji *simboličko* i *magijsko* »utjelovljivanje«. Ako vjerujem da sam utjelovio božju, očevu i živo-

tinjsku sliku, nemoguće ju je i ukloniti i eliminirati. Predmet gutam simbolički i vjerujem u njegovu simboličku prisutnost u meni. Na isti način je na primjer Freud protumačio super-ego: kao introjiciranu cjelokupnost čovjekovih zabrana i zapovijedi. Neki autoritet, institucija, ideja, slika, mogu biti introjicirani na isti način: *imam* ih, vječno zaštićene, tako reći u mojoj utrobi. (»Introjicija« i »identifikacija« često se upotrebljavaju kao sinonimi no teško je odlučiti da li se radi o istom procesu. U svakom slučaju »identifikaciju« ne bi trebalo shvaćati neobaveznom, kada bi se više radilo o oponašanju ili podređivanju.)

Postoje i drugi oblici »utjelovljivanja« koji nisu vezani za fiziološke potrebe i zbog toga nisu ograničeni. Inherentni stav potrošačkog mentalitetu je proždiranje cijelog svijeta. Potrošač je vječno dojenče koje plače za svojom bočicom. To je vidljivo u patološkim pojavama kao što su alkoholizam i uživanje droga. Namjerno smo izabrali te dvije bolesne strasti, jer njihove posljedice štete društvenim obavezama tako oboljelog čovjeka. Kompulzivno pušenje nije toliko zabranjivano jer ono, premda kao bolesna strast nije ništa slabije, ne šteti društvenim funkcijama pušača već vjerojatno »samo« dužini njihovih života.

U ovoj ću knjizi nešto kasnije posvetiti veću pažnju mnogim oblicima potrošačkog mentaliteta. Ovdje bih mogao primijetiti da su, kada govorimo o slobodnom vremenu, automobili, televizija, putovanja i seks glavni predmeti današnjeg potrošačkog mentaliteta, a slobodno-vremenske aktivnosti bilo bi bolje nazivati *slobodno-vremenskim pasivnostima*.

Da rezimiramo: trošenje je oblik imanja i to možda najvažniji za današnja industrijska društva obilja. Trošenje ima dvosmislene osobine: ono ublažava zabrinutost, jer ono što imamo ne može nam biti oduzeto; ali ono također zahtijeva

sve veće i veće trošenje, jer nas prijašnja potrošnja uskoro prestaje zadovoljavati. Moderni potrošači mogu se poistovjetiti s formulom: *jesam = ono što imam i ono što trošim*.

BILJEŠKE UZ PRVO POGLAVLJE

1. D. T. Suzuki, E. From, *Zen budizam i psihoanaliza*, Beograd, Nolit, 1969, str., 27 (prim. prev.).
2. Vladimir Devide, *Japanska haiku poezija*, Zagreb, SN Liber, 1967, str. 106, haiku /42/ (prim. prev.)
3. D. T. Suzuki, E. From, *isto* str. 25—26. (prim. prev.)
4. Usp. K. Mara—F. Engels, *Dela*, tom 5, Beograd, Prosveta, 1968, str. 18. (prim. prev.)
5. Ovdje bi, bar usput, trebalo spomenuti da postoji i na bivanju zasno van način odnošenja prema vlastitom tijelu. U takvom se odnosu tijelo doživljava kao živuće, što se može bolje izraziti iskazom »Ja jesam svoje tijelo« no iskazom »Ja imam svoje tijelo«. Sve zadaće osjetilne svi jesti streme doživljavanju tijela na način bivanja.
6. Ovu, kao i sljedeće lingvističke primjedbe preuzeo sam od Benvenistea.
7. Z. Fišer, jedan od najistaknutijih, premda slabo poznat, čeških filozofa, povezo je budističko poimanje procesualnosti s autentičnom Marx-ovom filozofijom. Nažalost, djelo je objavljeno samo na češkom i stoga nije dostupno široj čitalačkoj javnosti.

2. Imanje i bivanje u svakodnevnom iskustvu

Budući da je društvo u kojem živimo posvećeno stjecanju imovine i ostvarivanju profita, rijetko nailazimo na neku potvrdu bivajućeg načina postojanja pa većina ljudi način postojanja temeljen na imanju vidi kao najprirodniji, čak kao jedini prihvatljiv način života. Sve to ljudima znatno otežava razumijevanje prirode modusa bivanja, kao što otežava i shvaćanje da je imanje samo jedna od mogućih orijentacija. Ipak, ta dva pojma ukorijenjena su u ljudskom iskustvu. Ni jednog od njih ne bi trebalo, a i ne bi bilo moguće, proučavati na apstraktan, posve cerebralan način. Oba se pojma konkretno javljaju u našem svakodnevnom životu pa se na takav — konkretan — način moramo njima baviti. Sljedeći jednostavni primjeri izražavanja imanja i bivanja u svakodnevnom životu mogu pomoći čitaocima u razumijevanju tih dvaju alternativnih načina postojanja.

Učenje

Studenti orijentirani na modus imanja posjećivat će predavanja, slušajući riječi i shvaćajući njihovu logičku strukturu i njihovo značenje te će, najbolje što mogu, u svoje bilježnice s patent-zatvaračima zapisivati svaku riječ tako da kasnije mogu naučiti svoje bilješke i proći na ispitu. Ali sadržaj ne postaje njihov osobni sistem misli, ne obogaćuje i ne proširuje ga. Umjesto toga, oni riječi koje su čuli preinačuju u čvrsti skup misli ili u cijele teorije koje pohranjuju. Student i sadržaj predavanja jedan drugome ostaju strani, osim što je svaki

student postao vlasnik tuđih iskaza (nekoga tko ih je ili sam stvorio ili preuzeo iz nekog drugog izvora).

Takvi studenti imaju samo jedan cilj: zadržati »naučeno«, bilo tako da to pažljivo utisnu u svoja pamćenja, bilo tako da pomno čuvaju svoje bilješke. Oni ne moraju proizvesti ili stvoriti ništa novo. Zapravo, tipove ljudi orijentirane na imanje nove misli ili nove ideje uznemiravaju, jer stavljaju u pitanje njihovu ukrućenu skupinu podataka. Nekome kome je imanje glavni oblik odnošenja prema svijetu zastrašujuće izgledaju ideje koje se ne mogu lako razvrstati — kao i sve ostalo što se razvija i mijenja te na taj način biva neovladivo.

Proces učenja ima sasvim drugačije osobine za studente koji se *prema* svijetu odnose na način bivanja. Za početak, oni na predavanja, pa ni na prvo, ne dolaze kao *tabulae rasae*. Oni unaprijed razmišljaju o temama predavanja i imaju na umu neka svoja pitanja i probleme. Oni se bave temom i ona ih zanima. Umjesto da budu pasivni primaoci riječi i ideja, oni slušaju, *čuju i*, što je najvažnije, *primaju i reagiraju* na aktivan, produktivan način. Ono što slušaju potiče njihove misaone procese. U njihovim se umovima rađaju nova pitanja, nove ideje. Njihovo slušanje je živi proces. Slušaju sa zanimanjem, prate što predavač govori i spontano oživljavaju ono što čuju. Ne bave se pukim stjecanjem znanja koje mogu odnijeti kući i upamtiti. Svaki takav student je dirnut i promijenjen: nakon predavanja je drugačiji no što je bio prije. Taj način učenja može, naravno, prevladati samo u slučaju kada predavanje pruža poticajnu materiju. Na isprazne govore ne može se reagirati na način bivanja i u tom je slučaju za studente modusa bivanja bolje da takva predavanja uopće ne slušaju već da se koncentriraju na vlastite misaone procese.

Ovdje bi, na kraju, trebalo bar usputno spomenuti riječ »interes« koja je u svakodnevnoj upotrebi postala blijeđa, otr-

cana. Bit značenja te riječi nalazi se u njenom korijenu: latinski *inter-esse* — »biti u /ili/ između«. Taj aktivni interes u srednjovjekovnom engleskom se izražavao riječju »*to list*« (pridjev: *listy*; prilog: *listily*). U modernom se engleskom »*to list*« upotrebljava samo u prostornom značenju: »*a ship lists*« /brod se naginje/. Izvorno psihičko značenje sačuvano je samo u negativnom obliku »*listless*«. »*To list*« je nekada značilo »aktivno težiti nečemu«, »istinski se zanimati za nešto«. Korijen je ovdje isti kao u riječi »*lust*« /žudnja/ ali »*to list*« ne označava nagonsku žudnju već *slobodan i aktivan interes za nešto ili težnju nečem*. »*To list*« je jedna od ključnih riječi djela nepoznatog autora iz sredine XIV. stoljeća (*The Cloud of Unknowing*, uredio Evelyn Underhill). To što je jezik sačuvao riječ samo u negativnom smislu karakteristično je za promjenu duha društva od XIII. do XX. stoljeća.

Sjećanje

Do sjećanja dolazi u modusu imanja i u modusu bivanja. Ono bitno za razlikovanje dvaju vrsta sjećanja je *način* povezivanja materijala. Kod sjećanja u modusu imanja povezivanje je potpuno *mehaničko*, jednako kao što povezivanje između dvije susjedne riječi postaje čvrsto određeno učestalošću njihovog zajedničkog pojavljivanja. Povezivanje može biti ili čisto *logičko*, kao što je povezivanje suprotnosti, ili povezivanje pojmova koji konvergiraju po vremenu, veličini, boji ili pak pojmova unutar određenog sistema misli.

U modusu bivanja sjećanje je aktivno obnavljanje riječi, ideja, vidika, slika, muzike, tj. povezivanje jedne sjećanjem obnovljene činjenice s mnogim drugim činjenicama koje su s njom povezane. Povezivanja u modusu bivanja nisu ni mehanička, ni čisto logička, već živa. Jedan pojam se povezuje s drugim pomoću produktivnog načina mišljenja (ili osjeća-

nja) koji se pokreće kada se traži prava riječ. Evo jednostavnog primjera: ako uz riječ »glavobolja« asociram riječ »aspirin«, imao sam logičku, konvencionalnu asocijaciju. Ali ako uz riječ »glavobolja« asociram, »stres« ili »bijes«, povezo sam danu činjenicu s njenim mogućim uzrocima do kojih sam došao proučavanjem te pojave. Ovaj tip sjećanja predstavlja po sebi čin produktivnog mišljenja. Najupečatljiviji primjeri ove vrste živog sjećanja su »slobodne asocijacije« koje je otkrio Freud.

Osobe koje uglavnom nisu sklone pohranjivanju podataka ustanovit će da njihovim memorijama, da bi mogle dobro funkcionirati, treba jak i neposredan *interes*. Na primjer ljudi su spoznali da su pamtili riječi nekog davno zaboravljenog stranog jezika kada je to bilo od životnog značaja. I u mom osobnom iskustvu, budući da nisam obdaren naročito dobrom memorijom, prisjećao bih se sna osobe koju sam analizirao prije dva tjedna ili prije pet godina kada bih se ponovo s njom suočio i koncentrirao na cijelu njenu ličnost, a nepunih pet minuta ranije, pri prvoj pomisli, nikako se nisam mogao prisjetiti tog sna.

Sjećanje u postojanju na način bivanja implicira oživljavanje nečeg ranije viđenog ili čuvenog. To produktivno sjećanje možemo doživjeti kada pokušamo predočiti fizionomiju osobe ili krajolik što smo ga ranije vidjeli. Teško da ćemo biti u stanju odmah se prisjetiti; moramo rekreirati predmet sjećanja, oživjeti ga u našem umu. Ta vrsta sjećanja nije uvijek laka. Da bismo bili u stanju potpuno obnoviti lice ili krajolik, morali smo ga vidjeti s dovoljno koncentracije. Kada se takvo sjećanje u potpunosti dostigne, osoba čije je lice prizvano u sjećanje postaje živa, krajolik što smo ga se sjetili postaje prisutan kao da je ta osoba, ili taj krajolik, zaista fizički pred nama.

Način na koji se osobe iz modusa imanja prisjećaju fizionomije ili krajolika tipiziran je, kod većine njih, u načinu na koji gledaju fotografije. Fotografija služi samo kao pomoć njihovom pamćenju u identificiranju neke osobe ali nekog krajolika a uobičajena reakcija glasi: »Da, to je on« ili »Da, bio sam tamo«. Za većinu ljudi fotografija postaje *otuđeno* pamćenje.

Jedan drugi oblik otuđenog sjećanja je povjeravanje pamćenja papiru. Zapisujući ono što želim zapamtiti siguran sam da *imam* tu informaciju i ne pokušavam je utisnuti u svoj mozak. Siguran sam u ono što posjedujem — osim ako ne izgubim bilješke, čime sam izgubio i svoje pamćenje informacija. Napustila me moja sposobnost pamćenja, jer je spremište sjećanja, u obliku mojih bilježaka, postalo vanjski dio mene.

S obzirom na mnoštvo podataka što ih ljudi u suvremenom društvu moraju imati na pameti, neizbježna je određena količina bilježaka i pohranjivanja informacija u knjige. Svatko može lako i najbolje po sebi utvrditi da bilježenje smanjuje moć pamćenja, što nam mogu dokazati neki tipični primjeri.

Na jedan od svakodnevnih primjera nailazimo u dućanu. Danas će prodavač rijetko obaviti jednostavno zbrajanje dvaju ili triju iznosa služeći se svojom glavom, već će odmah upotrijebiti računski stroj. Razred nam pruža jedan drugi primjer. Učitelj će uvidjeti da učenik, koji bilježi svaku rečenicu predavanja, po svoj prilici shvaća i pamti manje od učenika koji ukazuje povjerenje svojoj sposobnosti shvaćanja i tako će, u najmanjoj mjeri, zapamtiti ono bitno. Nadalje, muzičarima je poznato da oni koji vrlo lako sviraju iz nota imaju poteškoća u pamćenju partiture.¹ (Toscanini, čije je pamćenje bilo izvrsno, predstavlja dobar primjer glazbenika

modusa bivanja.) I na kraju, u Meksiku sam zapazio da nepismeni ljudi, ili oni koji malo pišu, imaju daleko bolje sjećanje od vrlo pismenih stanovnika industrijaliziranih zemalja. Između ostalih faktora ovaj ukazuje da pismenost ni u kom slučaju nije blagodat, kao što se to obično smatra, pogotovo kada je ljudi koriste za čitanje tekstova koji osiromašuju njihovu sposobnost doživljavanja i maštanja.

Razgovor

Razliku između modusa imanja i modusa bivanja lako je uočiti u dva načina razgovaranja. Uzmimo kao primjer tipičnu raspravu između dvoje ljudi u kojoj A *ima* mišljenje X, a B *ima* mišljenje Y. Svatko od njih se poistovjećuje sa svojim mišljenjem. Svakome je stalo da nade bolje, tj. razlošnije argumente za obranu vlastitog mišljenja. Ni jedan ne očekuje da promijeni svoje mišljenje, a ni da će mišljenje sugovornika biti promijenjeno. Svatko se od njih boji promjene svog mišljenja upravo zato što je ono jedan od njegovih posjeda i zato što bi gubitak mišljenja značio osiromašenje.

Situacija je nešto drukčija u razgovoru koji nije shvaćen kao rasprava. Tko nije doživio susret s osobom koja se odlikuje poznatošću ili slavom ili čak stvarnim kvalitetama, ili osobom od koje nešto želimo: dobar posao, ljubav, poštovanje? U svakoj od takvih situacija mnogi naginju bar malo zabrinutosti i često se »pripremaju« za važan susret. Razmišljaju o temama koje bi mogle zanimati drugoga, unaprijed smišljaju kako da započnu razgovor, pa čak i plan cijelog razgovora, bar što se tiče njihovog učešća. Neki se možda ohrabruju, razmišljajući o onome što *imaju*: prošle uspjehe, šarm (ili možda sramežljivost, ako je ova druga uloga djelotvornija), društveni položaj, veze, izgled i odijelo. Jednom riječju, oni duhovno važu svoju vrijednost i na osnovi takvog vre-

dnovanja oni, sudjelujući u razgovoru, izlažu svoju robu. (Osoba koja je u tome vrlo spretna zaista će na mnoge ostaviti dojam, premda je stvoreni dojam samo djelomični rezultat pojedinačnog djelovanja, a najvećim dijelom proizlazi iz siromaštva rasuđivanja većine ljudi. Ali ako 'izvođač' nije dovoljno bistar, izvedba će izgledati ukočena, izmišljena, dosadna i neće izazvati veliko zanimanje.

Suprotni su oni koji situaciji prilaze bez priprema i ohrabrenja. Umjesto toga oni reagiraju spontano i produktivno. Zaboravljaju na sebe, na znanje, na položaje koje imaju. Njihov ego im ne stoji na putu i upravo je to razlog što mogu cjelovito reagirati na drugu osobu i njene ideje. Oni stvaraju nove ideje, jer ni za što slijepo ne prijanjaju. Dok se osobe modusa imanja vežu za ono što *imaju*, osobe bivanja vežu se za činjenicu *da jesu*, da su žive i da će nastati nešto novo samo ako budu imale hrabrosti opustiti se i reagirati. One živo stupaju u razgovor, jer se ne guše pod opterećenjem onoga što imaju. Njihova živost je prijelazna i često pomaže drugoj osobi da prevlada svoju egocentričnost. Na taj način razgovor prestaje biti razmjena roba (obavijesti, znanja, statusa) i postaje dijalog u kojem prestaje biti važno tko je u pravu. Suparnici počinju zajedno plesati i rastaju se puni radosti, a ne osjećaja trijumf ili žalost, koji su jednako sterilni. (Bitna odlika psihoanalitičke terapije je oživljavajuća uloga terapeuta. Nikakvo psihoanalitičko tumačenje neće djelovati ako je terapeutska atmosfera teška, neživotna i dosadna.)

Čitanje

Sto se odnosi na razgovor jednako se odnosi i na čitanje koje je - ili bi trebalo biti - razgovor između pisca i čitaoca. Prirodno je da je u čitanju (kao i u osobnom razgovoru) važno *što* čitam (ili s kim razgovaram). Čitanje neumjetničkog,

'jeftinog' romana oblik je dnevnog sanjanja. Ono ne dopušta produktivnu reakciju: tekst ćemo progutati kao televizijski zabavni program ili kao čips dok gledamo tv-program. Ali roman, na primjer Balzaca, možemo čitati uz unutrašnje sudjelovanje, produktivno, na način bivanja. Ali vjerojatno je ponajčešće čitan na način konzumiranja—imanja. Kada se pobudi znatiželja čitalaca, oni žele znati radnju romana: da li će junak preživjeti ili umrijeti, hoće li junakinja biti zavedena ili će odoljeti. Oni žele odgovore. Roman im služi kao vrsta predigre uzbuđenju, sretan ili nesretan završetak prevladava njihovim doživljajem: kada znaju kraj, oni *imaju* cijelu priču, skoro tako stvarnu kao da su rovali po vlastitom sjećanju. Ali oni nisu proširili svoje spoznaje, nisu razumjeli lica u romanu i tako produbili svoj uvid u ljudsku prirodu ili stekli spoznaju o sebi.

Na isti se način čitaju filozofske ili historijske knjige. Način čitanja filozofske ili historijske literature formira - ili bolje reći: deformira - obrazovanje. Cilj škole je da svakom učeniku preda određenu količinu 'kulturnih dobara' i na kraju školovanja potvrđuje da učenik *ima* bar minimum te količine. Učenici su naučeni čitati knjigu tako da mogu ponoviti autorove glavne misli. Na taj način oni 'znaju' Platona, Aristotela, Descartesa, Spinozu, Leibniza, Kanta, Heideggera, Sartrea. Razlika između različitih razina obrazovanja, srednje i visoke škole, uglavnom leži u količini traženih kulturnih dobara koja, grubo uzevši, odgovara količini materijalnih dobara koje učenici mogu očekivati da će ih steći kasnije u životu. Takozvani odlični studenti su oni koji mogu najtečnije ponoviti što su pojedini filozofi rekli. Oni su slični dobro obaviještenom vodiču u muzeju. Oni ne uče kako prevladati tu vrstu nagomilanog znanja. Oni ne uče pitati filozofe, razgovarati s njima, oni ne uče otkrivati proturječja samih filozofa, njihova izbjegavanja određenih problema ili

zaobilaženja izvjesnih tema, oni ne uče razlikovati ono novo od onoga što je u njihovo vrijeme bilo općeprihvaćeno, oni se ne uče osluškivanju koje bi ih osposobilo da razlikuju kada pisac govori samo mozgom, a kada mozgom i srcem zajedno, oni ne uče otkrivati autentičnost od krivotvorine autora, kao ni mnoge druge stvari.

Čitaoci modusa bivanja često će doći do zaključka da je čak i visoko ocijenjena knjiga sasvim bezvrijedna ili vrlo malo vrijedna. Ili, oni mogu u potpunosti ocijeniti knjigu, ponekad i bolje od samog autora koji je smatrao važnim sve što je napisao.

Izražavanje autoriteta

Izražavanje autoriteta predstavlja daljnji primjer razlike između modusima imanja i bivanja. Postoji bitna razlika između autoriteta modusa *imanja*, i autoriteta modusa *bivanja*. Gotovo svatko izražava autoritet, bar u nekim razdobljima svog života. Autoritet moraju izražavati oni koji uzdižu djecu - željeli oni to ili ne — da bi ih zaštitili od opasnosti i da bi im pružili bar minimum uputa kako da postupaju u različitim situacijama. U patrijarhalnim društvima i žene su, za većinu muškaraca, objekti njihovog autoriteta. Većina članova birokratskog, hijerarhijski organiziranog društva, kao što je naše, izražava autoritet, osim ljudi sa dna društvene ljestvice koji su samo objekti autoriteta.

Naše shvaćanje autoriteta dvaju modusa postojanja ovisi o uvidu da je »autoritet« pojam s dva potpuno različita značenja: to su ili »racionalni« ili »iracionalni« autoritet. Racionalni autoritet zasnovan je na mjerodavnosti pa osobi koja se o njega oslanja pomaže da se razvija. Iracionalni autoritet se zasniva na sili i služi izrabljivanju podređenih osoba. (Tu sam razliku prikazao u knjizi *Bijeg od slobode*.)

U najprimitivnijim društvima, tj. među lovcima i skupljačima hrane, autoritet vrši osoba kojoj svi priznaju mjerodavnost za obavljanje te zadaće. O specifičnim okolnostima ovisi na kojim osobinama ta mjerodavnost počiva: obično su to iskustvo, mudrost, velikodušnost, umješnost, 'prisutnost', hrabrost. U mnogim plemenima ne postoji stalni autoritet no on se pojavljuje u slučaju potrebe. Ili: postoje različiti autoriteti za različite prilike: za rat, vjerske obrede, izmirenja nakon svađa. Kada osobine, na kojima autoritet počiva, nestanu ili oslabe, nestaje i autoritet. Vrlo sličan oblik autoriteta možemo naći kod mnogih primata, gdje se mjerodavnost često ne gradi na fizičkoj snazi već na takvim osobinama kao što su iskustvo i »mudrost«. (U ingenioznom eksperimentu s majmunima J. M. R. Delgado /1967/ je pokazao kako nestaje autoritet životinje ako ona, makar i trenutačno, izgubi osobinu na kojoj autoritet počiva.)

Autoritet zasnovan na bivanju temelji se ne samo na mjerodavnosti pojedinca da ispunjava određene društvene funkcije već i na samoj bitičnosti koja je dostigla visok stupanj razvitka i cjelovitosti. Takve osobe zrače autoritetom i ne moraju izdavati naređenja, prijetiti, potkupljivati. To su visokorazvijeni pojedinci koji onim što jesu — a ne samo onim što čine ili govore — pokazuju kakva ljudska bića mogu biti. Veliki 'učitelji života' predstavljali su takve autoritete i pojedince, a na nižem stupnju savršenstva možemo ih naći na svim obrazovnim razinama i u najrazličitijim kulturama. (To je jedno od osnovnih pitanja odgoja. Kada bi roditelji bili razvijeniji i kada bi se orijentirali na vlastitu okolinu, teško da bi mogla postojati suprotnost između autoritarnog i *laissez-faire* odgoja. Dijete osjeća potrebu za autoritetom modusa bivanja i na njega reagira velikom spremnošću. S druge strane, ono se buni protiv prisila ili protiv osoba koje pokazuju da nisu uložile nikakav napor da postignu ono što od djeteta očekuju.)

Nastankom društava zasnovanih na hijerarhijskom poretku te većih i složenijih od društava lovaca i skupljača hrane, autoritet po mjerodavnosti ustupa pred autoritetom društvenog položaja. To ne znači da je postojeći autoritet nužno nemjerodavan, već da mjerodavnost nije bitan element autoriteta. Bez obzira na to da li je riječ o monarhijskom autoritetu — gdje lutrija gena odlučuje o osobinama mjerodavnosti — ili beskrupuloznom kriminalcu kojem je uspjelo steći autoritet ubijanjem i prijevarama ili, kao što je često slučaj u modernim demokracijama, autoritetima izabranim zbog fotogeničnih fizionomija ili sume novca koju imaju na raspolaganju za svoj izbor — u svim tim slučajevima ne postoji gotovo nikakva veza između mjerodavnosti i autoriteta.

Ali postoje ozbiljni problemi i kod autoriteta zasnovanog na nekoj mjerodavnosti: voda može biti mjerodavan za jedno područje, a nemjerodavan za drugo — na primjer, neki državnik može biti mjerodavan u vođenju rata, a nemjerodavan u stanju mira; ili, može postojati voda koji je na početku svoje karijere pošten i hrabar, a kasnije, pod utjecajem moći, te osobine gubi; ili, do izopačenja mogu dovesti poodmakla dob ili tjelesne smetnje. Na kraju, mora se uzeti u obzir da je o ponašanju autoriteta mnogo lakše suditi članovima malog plemena no milijunima ljudi u našem sistemu, ljudima koji svoje kandidate poznaju jedino po umjetnoj slici koju su stvorili stručnjaci za publicitet.

Bez obzira na razloge gubitka osobina koje tvore mjerodavnost, u većini velikih i hijerarhijski organiziranih društava dolazi do procesa otuđenja autoriteta. Stvarna ili fiktivna prvotna mjerodavnost prelazi u autoritet uniforme ili titule. Ako autoritet nosi pravu uniformu ili ima odgovarajuću titulu, ti izvanjski znaci mjerodavnosti zamjenjuju istinsku mjerodavnost i njene osobine. Kralj — da se poslužimo tom

titulom kao simbolom tog tipa autoriteta - može biti glup, opak, zao, tj. krajnje nemjerodavan da *bude* autoritet, a da ipak *ima* autoritet. Sve dok ima titulu pretpostavlja se da ima osobine mjerodavnosti. Ako je car čak i gol, svi vjeruju da je obučen u lijepe haljine.

Ne dešava se samo od sebe da ljudi kao stvarne osobine mjerodavnosti počinju uzimati uniforme i titule. Oni koji imaju te simbole autoriteta i koji iz njih izvode autoritet moraju umrtviti realističko tj. kritičko mišljenje svojih podanika i uvjeriti ih u tu fikciju. Svatko tko razmišlja o tome poznaje zloupotrebe propagande, metode za razaranje kritičkog mišljenja, klišeje za podređivanje uma i načine njegovog uspavljivanja, zaglupljivanja ljudi zbog njihove ovisnosti te gubitka sposobnosti povjerenja u vlastite oči i moć suđenja. Fikcija u koju vjeruju prekriva stvarnost.

Imanje znanja i spoznavanje

Razlika među modusima imanja i bivanja na području spoznavanja izražava se dvama izrazima: »Imam znanje« i »Znam«. *Imanje* znanja je uzimanje i zadržavanje u posjedu pristupačnog znanja (informacije), *spoznavanje* je funkcionalno i dio je procesa produktivnog mišljenja.

Osobine spoznavanja na osnovi bivanja možemo bolje shvatiti upoznavanjem takvih mislilaca kao što su Buddha, židovski proroci, Isus, Meister Eckhart, Sigmund Freud i Karl Mara. U tom smislu spoznavanje počinje sa sviješću o neobuzdanosti naših zdravorazumskih opažaja, u smislu da naša slika fizičke stvarnosti ne odgovara onome što je »stvarno stvarno« i posebno u smislu da je većina ljudi polubudna i poluspavana, da je nesvjesna kako je većina onoga što smatraju istinitim i samorazumljivim proizvedeno sugestivnim utjecajem društvenog svijeta u kojem žive. Spoznavanje, da-

kle, počinje uklanjanjem iluzija, *deziluzioniranjem*. Spoznavanje znači prodor kroz površinu i dosezanje do korijena pa tako i uzroka, spoznavanje znači »vidjeti« stvarnost u njoj goloti. Spoznavanje ne znači biti u posjedu istine već probijanje površine te kritičko i aktivno nastojanje ka sve većem približavanju istini.

Ovu osobinu stvaralačke penetracije izražava hebrejska riječ *jadoa* koja znači znati i voljeti u smislu muške spolne penetracije. Buddha, Probuđeni, poziva ljude da se probude i oslobode zablude da žudnja za stvarima vodi sreći. Židovski proroci pozivaju ljude da se probude i spoznaju kako njihovi idoli nisu ništa doli djelo njihovih vlastitih ruku, iluzije. Isus kaže: »Istina će vas osloboditi!« Meister Eckhart je često iznosio svoje poimanje znanja. Tako, na primjer, kada govori o Bogu, on kaže: »Istina nije neka određena misao već ona što uklanja /sve prekrivače/, bezinteresna je i gola hrli Bogu dok ga ne takne i pojmi.« (Blakney, str. 243) (»Golota« i »gol« su Eckhartove omiljene riječi kao i njegovog suvremenika, autora djela *The Cloud of Unknowing*.) Prema Marau, potrebno je razoriti iluzije da bi se stvorilo stanje kojem iluzije nisu neophodne. Freudova koncepcija samo-spoznavanja zasnovana je na ideji razaranja iluzija (»racionalizacija«) da bismo postali svjesni stvarnosti. (Freuda, posljednjeg prosvjetiteljskog mislioca, moguće je nazvati revolucionarnim u okvirima prosvjetiteljske filozofije XVIII., ne XX. stoljeća.)

Svi su se ti mislioci bavili ljudskim oslobođenjem i svi su bili kritični prema društveno usvojenim oblicima mišljenja. Za njih cilj spoznavanja nije izvjesnost »apsolutne istine«, uz koju se čovjek može osjećati sigurnim, *već proces samopotvrđivanja ljudskog uma*. Za onoga tko *zna* neznanje je jednako dobro kao i znanje jer su oba dio procesa spoznavanja, čak iako je neznanje te vrste različito od neznanja onoga tko ne

misli. U modusu bivanja optimum znanja je *znati dublje*, a u modusu imanja *imati više znanja*.

Naše obrazovanje u osnovi pokušava odgojiti ljude tako da *imaju* znanje kao posjed, uglavnom proporcionalno s količinom vlasništva ili društvenog ugleda što ga žele u kasnijem životu. Minimum koji dobivaju je količina potrebna za normalno funkcioniranje u njihovom poslu. Uz to je svakome dan »svežanj luksuznog znanja« koji povećava njegov osjećaj vrijednosti, a veličina svakog takvog paketa u skladu je s vjerojatnim društvenim ugledom dotične osobe. Škole su tvornice za proizvodnju takvih svežnjeva sveobuhvatnog znanja — iako škole obično tvrde kako kane studente dovesti u dodir s najvišim dostignućima ljudskog uma. Mnogi srednjoškolski koledži posebno su ponosni što mogu pothranjivati takve iluzije. Od indijske misli i umjetnosti do egzistencijalizma i nadrealizma nudi se veliki smorgasbord* znanja odakle učenik pokupi malo ovdje, malo ondje, a u ime spontanosti i slobode nije prisiljen da se koncentrira na jedan predmet, pa čak ni da završi čitanje knjige. (Radikalna kritika školskog sistema Ivana Illicha u središtu pažnje ima mnoge od ovih propusta.)

Vjera

U religijskom, političkom ili ličnom smislu pojam vjere može imati dva potpuno različita značenja, ovisno o tome da li se upotrebljava u modusu imanja ili bivanja.

U modusu imanja, vjera je posjedovanje odgovora koji nema racionalnog pokrića. To su formulacije što su ih stvo-

* Riječ » smorgasbord« na švedskom znači »kruh premazan maslacem«. U engleskom (vidi npr. *Webster's Neiv World Dictionary*) znači: 1. široku raznolikost gurmanskih jela kao što su ribe, meso, salate, servirani uz maslac; 2. obrok sastavljen od takvih jela; 3. restaurant u kojem se pripremaju takva jela (prim. prev.).

rili drugi, koje čovjek prihvaća jer se podređuje drugima — obično birokraciji. Ona pridonosi osjećaju sigurnosti zbog stvarne (ili imaginarne) moći birokracije, ona je ulaznica za pristup velikoj grupi ljudi, ona čovjeka oslobađa teške zadaće vlastitog mišljenja i odlučivanja. Tako se postaje jedan od *beati possidentes*, sretnih posjednika prave vjere. U modusu imanja vjera pruža izvjesnost. Ona tvrdi da izražava najviše, neoborivo znanje koje je vjerojatno jer neoborivom izgleda moć onih koji je razglašuju i štite. I zaista, tko ne bi izabrao izvjesnost ako je sve što se zahtijeva odricanje vlastite nezavisnosti?

U modusu bivanja bog, prvotno simbol vrhunske vrijednosti koju možemo naći u sebi, u modusu imanja postaje idol. U proročkom poimanju idol je *stvar* koju sami proizvodimo i u koju projiciramo vlastite snage te se na taj način osiromašujemo. Tada se podređujemo vlastitoj tvorevini i stupamo u kontakt s otuđenim oblikom sebe. Budući da mogu *imati* idol, jer je idol stvar, mojim podređivanjem idolu *on* istovremeno počinje imati *mene*. Nakon što je Bog postao idol, njegove navodne osobine nemaju gotovo ništa zajedničko s mojim vlastitim iskustvom, kao ni politička učenja. Idol može biti štovan kao Gospod Milosti pa ipak je moguće da se u njegovo ime čine okrutnosti, upravo kao što se događa da otuđena vjera u ljudsku solidarnost ne stavi u pitanje počinjanje najneljudskijih djela. U modusu imanja vjera je potpora onima koji žele izvjesnost, koji žele smisao života, a da mu se sami nisu posvetili.

Vjera je potpuno drukčija u modusu bivanja. Možemo li živjeti bez vjere? Ne mora li dijete koje siše vjerovati majčini grudima? Zar ne moramo svi mi imati vjeru u druga bića, u one koje volimo, u same sebe? Možemo li živjeti bez

vjere u valjanost normi našeg života? Bez vjere zaista postaje-mo sterilni, beznadni, zaplašeni do same srži našeg bića.

U modusu bivanja vjera nije prvenstveno vjerovanje u neke ideje (premda može biti i to) već unutarnja orijentacija, *stav*. Bilo bi bolje reći da čovjek *jest* u vjeri no da *ima* vjeru. (Teološka razlika između vjere koja je vjerovanje */fides quae creditur/* i vjere kao vjerovanja */fides qua creditur/* paralelna je razlici između *sadržaja* i *čina* vjere.) Može se biti u vjeri prema sebi i prema drugima, a religiozna osoba može biti u vjeri prema Bogu. Bog Starog zavjeta je, prije svega, negacija idola, bogova koje je moguće *imati*. Iako shvaćan u analogiji s istočnjačkim kraljem, pojam Boga transcendirira sebe od samog početka. Bog ne smije imati ime i ne smije se izraditi nikakva njegova slika.

U kasnijem židovskom i kršćanskom razvitku bilo je pokušaja potpune deidolizacije Boga ili borbe protiv opasnosti idolizacije, pretpostavljanjem da čak ni osobine Boga ne mogu biti iznesene. Ali - od (pseudo) Dionizija Areopagita do nepoznatog autora djela *The Cloud of Unknowing* i Meistera Eckharta — najradikalniji kršćanski mistici pokušali su pojam Boga prikazati kao ono Jedno, »Božanstvo« (Ništa)*, priključujući se tako stavovima veda i neoplatonizma. Takva vjera u Boga nalazi svoje pokriće u našem unutarnjem iskustvu vlastitih božanskih osobina u nama. To je neprestani, djelatan proces samostvaranja ili, kao što je Meister Eckhart govorio, vječnog rađanja Krista u nama.

Moja vjera u samoga sebe, u drugoga, u ljudski rod, u naše sposobnosti da postanemo potpuno ljudski također implicira izvjesnost, ali izvjesnost zasnovanu na vlastitom iskustvu,

* U originalu stoji riječ »Nothing« što istovremeno znači: »ništa«, »nestvar« te, nešto slobodnije: »nikakva stvar«, (prim. prev.)

a ne na podređivanju autoritetu koji nalaže određeno vjerovanje. To je izvjesnost istine koja ne može racionalno biti dokazana prisilnim dokazom, već je to istina u koju sam siguran po iskustvenom, subjektivnom dokazu. (Hebrejska riječ za vjeru je *emunah*, »izvjesnost«, a *amen* znači »izvjesno«.)

Ako sam siguran u integritet nekog čovjeka, taj integritet ne bih mogao dokazati do njegovog posljednjeg dana. Strogo uzevši, ako je njegov integritet ostao nepovrijeđen do smrti, to ne isključuje pozitivistički stav da bi ga, možda, povrijedio da je duže živio. Moja sigurnost počiva na temeljitom poznavanju drugoga i na vlastitom doživljaju ljubavi i integriteta. Ta je vrsta znanja moguća samo u onoj mjeri u kojoj sam spreman odreći se svog ega i vidjeti drugoga u *njegovoj* takvosti, priznati strukturu njegovih unutarnjih moći, vidjeti ga u njegovoj individualnosti i istovremeno u njegovoj univerzalnoj ljudskosti. Tada znam što on može a što ne može činiti te što hoće i što neće. Jasno je da ne mislim kako time mogu predvidjeti cjelokupno njegovo buduće ponašanje već samo osnovne obrise ponašanja koji su ukorijenjeni u njegovim osnovnim karakternim crtama kao što su integralnost, odgovornost itd. (Vidi poglavlje »Vjera i crte karaktera« u knjizi *Čovjek za sebe*.)

Takva je vjera zasnovana na činjenicama i, prema tome, ona je racionalna. No te činjenice nisu ustanovljive ili »dokazive« metodama konvencionalne pozitivističke psihologije. Ja, živa osoba, jedini sam instrument koji ih može »registrirati«.

Voljenje

Voljenje također ima dva značenja, ovisno o tome da li se upotrebljava u kontekstu modusa imanja ili modusa bivanja.

Da li je moguće *imati* ljubav? Kada bi odgovor bio pozitivan, ljubav bi bila stvar, supstancija koju je moguće imati,

posjedovati. Ali nema stvari kao što je »ljubav«. »Ljubav« je apstrakcija, možda božica ili otuđeno biće, premda nitko nikada tu božicu nije vidio. U stvarnosti postoji samo *čin voljenja*. Voljenje je produktivna djelatnost. Ona implicira brigu, poznavanje, reagiranje, afirmiranje, uživanje prema osobi, drvu, slici, ideji. Ona znači oživljavanje, povećanje njegove/njene životnosti. To je proces samoobnavljanja i samouvećavanja.

U modusu imanja doživljaj ljubavi znači ograničavanje, zatvaranje ili upravljanje predmetom »ljubavi«. Ona je bremenita opasnošću od ugušivanja, ona je umrtvljujuća, zagušljiva, ubojita, neživotodavna. Ono što ljudi *nazivaju* ljubavlju obično je zloupotreba riječi da bi se sakrila stvarnost njihova nevoljenja. Još uvijek ostaje sasvim otvoreno pitanje koliko roditelji vole svoju djecu. Lloyd de Mause je iznio da je u protekla dva milenija u povijesti Zapada bilo toliko izvještaja o okrutnosti nanesejoj djeci — u rasponu od fizičkog do psihičkog mučenja, nebrige, čiste posesivnosti i sadizma — i to toliko potresnih, da čovjek mora povjerovati kako su roditelji koji vole svoju djecu izuzetak, a ne pravilo.

Isto se može reći i za brak. Bez obzira na to da li je brak zasnovan na ljubavi ili, kao tradicionalni brakovi prošlosti, na društvenoj konvenciji i običajima, izgleda da su izuzetak supružnici koji se istinski vole. Društvena konvencija, običaj, uzajamni ekonomski interes, zajednički interes za djecu, uzajamna ovisnost te uzajamna mržnja ili strah svjesno se doživljavaju kao ljubav — sve do časa kada jedan ili oba partnera ne shvate da se ne vole i da se nikada nisu voljeli. Danas se u tom pogledu može zapaziti izvjestan napredak: Ljudi su postali realniji i trezveniji i mnogi znaju da seksualna privlačnost ne znači ljubav ili da uzajamno prijateljski odnos, makar i suzdržljiv, predstavlja izražavanje voljenja. Taj novi stav pri-

donio je većem poštenju, premda i češćoj zamjeni partnera. Zamjena partnera ne vodi nužno učestalijem voljenju, a novi partneri mogu se voljeti jednako malo kao i stari.

Promjenu od »zaljubljenosti« do iluzije o »imanju« ljubavi često je moguće konkretno pratiti kod parova koji se nisu »zaljubili«.

Za vrijeme udvaranja nijedna osoba nije još sigurna u drugu, ali svaka nastoji pobijediti. Obje osobe su žive, privlačne, zanimljive, čak i lijepe - utoliko što životnost uvijek poljepšava lice. Nijedna osoba još *nema* drugu i zbog toga je energija svake od njih upravljena na *bivanje* tj. na davanje drugom i stimuliranje drugog. Činom vjenčanja situacija se često bitno mijenja. Bračni ugovor daje svakom partneru pravo na isključivi posjed tijela, osjećaja i briga drugog partnera. Nitko više ne mora pobijediti, jer ljubav je postala nešto što se *ima*, vlasništvo. Oba partnera se prestaju truditi da budu privlačni i da pobuđuju ljubav pa stoga postaju dosadni i zbog toga njihove ljepote nestaje. Postaju razočarani i zbunjeni. Zar to više nisu iste osobe? Nisu li na početku počinili neku pogrešku? Svatko obično uzrok promjene traži u drugom i osjeća se prevarenim. Pri tome ni jedan od partnera ne vidi da oni više nisu osobe kakve su bile u svojoj zaljubljenosti, kako ih je pogreška da je moguće *imati* ljubav dovela do toga da prestanu voljeti. I sada, umjesto da se uzajamno vole, orijentiraju se na to da zajednički posjeduju ono što imaju: novac, društveni položaj, dom, djecu. Na taj način se, u nekim slučajevima, brak potaknut ljubavlju počinje pretvarati u prijateljsko vlasništvo, u korporaciju u kojoj se dva egoizma stapaju u jedan: egoizam »obitelji«.

Kada par ne može preboljeti žudnju za obnovom prijašnjeg osjećaja ljubavi, jedan od članova para počinje njegovati iluziju da će novi partner (ili partneri) zadovoljiti tu težnju.

Počinju osjećati da je ljubav jedino što žele. No ljubav za njih nije izraz njihovog bivanja već božica kojoj se žele podrediti. Stoga oni nužno doživljavaju neuspjeh jer »ljubav je dijete slobode« (kao što kaže jedna stara francuska pjesma) a poklonik božice ljubavi na kraju postaje tako pasivan da biva dosadan te gubi posljednje ostatke svoje nekadašnje privlačnosti.

Ovaj opis nikako ne želi reći da brak ne može biti najbolje rješenje za dvoje ljudi koji se međusobno vole. Poteškoća ne leži u braku već u posesivnoj, egzistencijalnoj strukturi oba partnera i, u krajnjem slijedu uzroka, društva u kojem žive. Zagovornici' modernog oblika zajedničkog života, kao što je grupni život, mijenjanje partnera, grupni seks itd. pokušavaju, koliko ja razumijem stvari, samo izbjeći probleme koje imaju u ljubavi, liječeći dosadu uvijek novim poticajima i željom da *imaju* više »ljubavnika« umjesto da budu sposobni voljeti samo jednog. (Vidi raspravu o aktivirajućim i pasivizirajućim poticajima u 10. poglavlju knjige *Anatomija ljudske destruktivnosti*.)

BILJEŠKA UZ DRUGO POGLAVLJE 1

Taj podatak mi je saopćio dr. Moshe Budmor.

3. Imanje i bivanje u Starom i Novom zavjetu te spisima Meistera Eckharta

Stari zavjet

Jedna od glavnih tema Starog zavjeta je: napusti sve što imaš, oslobodi se svih lanaca, *budi!*

Povijest hebrejskih plemena počinje zapoviješću prvom hebrejskom heroju, *Abrahamu*, da napusti svoju zemlju i svoj klan: »Idi iz zemlje svoje i od roda svojega i iz doma oca svojega u zemlju koju ću ti pokazati.« (Knjiga Postanja, 12: 1) Abraham treba napustiti ono što ima — zemlju i obitelj - i krenuti u nepoznato. Njegovi su potomci naselili novu zemlju i razvili novi rod. Taj je proces doveo do još okrutnijeg ropstva. Upravo zato što su u Egiptu postali moćni i bogati, postali su robovi. Izgubili su viziju jednog Boga, Boga svojih nomadskih predaka, i počeli su obožavati idole, a bogovi bogatih kasnije postadose njihovi gospodari.

Drugi junak je *Mojsije*. Bog ga je odredio da oslobodi svoj narod, da ih odvede iz zemlje koja je postala njihov dom (iako, na kraju, dom za robove) te da ih odvede u pustinju na »slavlje«. Hebreji su nerado, uz zle slutnje, slijedili svog vodu Mojsija u pustinju.

U tom oslobođenju pustinja je glavni simbol. Pustinja nije dom. U njoj nema gradova, bogatstva. Ona je prebivalište nomada koji posjeduju ono što trebaju, a trebaju ono što im je neophodno za život. Povijesno gledano, nomadska tradicija unesena je u priču o »izlasku« (egzodusu) i vrlo je

moгуće da je ta nomadska tradicija odredila tendenciju protiv ukupnog nefunkcionalnog vlasništva te izbor života u pustinji kao pripreme za slobodan život. No ti povijesni faktori samo naglašavaju značenje pustinje kao simbola slobodnog života, neokaljanog vlasništvom. Neki glavni simboli židovskih svetkovina izvorno su vezani za pustinju. *Beskrvasni kruh* je kruh onih koji se moraju žuriti, kruh lualica i putnika. *Suka* (»tabernakul«) je dom putnika: ekvivalent šatora, lako ga je podići i rasporemiti. Kao što se kaže u Talmudu, to je »privremeni dom«, za razliku od stalnoga, koji se posjeduje.

Hebreji su žudjeli za raskoši Egipta, za stalnim domom, za slabom ali zajamčenom hranom, za vidljivim idolima. Strahovali su od nezvjesnosti bezimovinskog života. Govorili su: »Kamo da smo pomrli od ruke Gospodinove u zemlji Egipatskoj, kad sjedasmo kod lonaca s mesom i jedasmo hljeb izobilja! jer nas izvedoste u ovu pustinju da pomorite sav ovaj zbor glada.« (Izlazak, 16:3) Kao u cijeloj priči o oslobođenju, Bog je reagirao na moralno posrnuće naroda. Obećao je da će ih hraniti: ujutro »kruhom«, a uvečer prepelicom. Tome je dodao dvije važne zapovijedi: svatko treba dobivati prema svojim potrebama: »I učiniše tako sinovi Izraelovi; i nakupiše koji više koji manje. Pa mjeriše na gomor, i ne dođe više onom koji nakupi mnogo, niti manje onom koji nakupi malo, nego svaki nakupi koliko mu je trebalo da jede.« (Izlazak, 16:17-18)

Ovdje je po prvi put izrečen princip koji će postati slavan zahvaljujući Marxu: svakome prema njegovim potrebama. Pravo na nahranjenost uvedeno je bez ograničenja. Bog je ovdje majka koja hrani svoju djecu koja ne moraju ništa činiti da bi stekli pravo na hranu. Druga zapovijed odnosi se na zgrtanje, pohlepu i posjedovanje. Izraelskom narodu bi naredeno da ništa ne ostavlja do sljedećeg jutra. »Ali ne poslušajte

Mojsija, nego neki ostaviše od toga za sutra, te se ucerva i usmrdje. I rasrdi se Mojsije na njih. Tako ga kupljahu svako jutro, svaki koliko mu trebaše za jelo; a kad sunce ogrijevaše, tada se rastapaše.« (Izlazak, 16:20-21,)

U vezi sa skupljanjem hrane uveden je pojam »shabbat« (sabbat). Mojsije je rekao Hebrejima da u petak sakupe dvostruku količinu hrane, »šest ćete dana kupiti, a sedmi je dan subota, tada ga neće biti.« (Izlazak, 16:26).

Shabbat je najvažniji pojam Biblije i kasnijeg judaizma. On je, od deset zapovijedi, jedina striktna religijska zapovijed: njegovo ispunjenje zahtijevaju već i inače antiritualistički proroci. To je, tijekom dvije tisuće godina progonstva i raspršenosti, bila najpoštovanija zapovijed, iako je često bilo teško i mukotrpno provoditi je. Teško da bi bilo moguće sumnjati u to da je Židovima shabbat bio fontana života. Raspršeni, bespomoćni te često prezirani i progonjeni, oni su obnavljali svoj ponos i dostojanstvo kada su, kao kraljevi, slavili shabbat. Zar shabbat nije nešto više u svjetovnom smislu oslobađanja ljudi no samo jednodnevni počinak od tereta rada? Shabbat je, naravno, i to, ali ta mu funkcija pruža dostojanstvo jedne od najvećih novina u evoluciji čovjeka. Ako je to sve, shabbat teško da bi imao središnje mjesto, što sam ga upravo opisao.

Da bismo to mjesto mogli shvatiti, moramo prodrijeti do srži institucije shabbata. On nije počinak *per se*, u smislu fizičkog ili mentalnog nenaprezanja. On je počinak u smislu ponovnog uspostavljanja potpune harmonije između ljudskih bića te između ljudskih bića i prirode. Ništa se ne smije uništavati i ništa graditi: shabbat je dan primirja u borbi čovjeka sa svijetom. I iščupati jednu travku znači narušiti tu harmoniju, kao i zapaliti šibicu. Ne smije doći ni do kakve društvene promjene. Zbog toga je zabranjeno nositi bilo ka-

kav teret po ulici (pa makar i težine maramice) dok je - po vlastitom vrtu - dopušteno nositi i velike terete. Važno je da nije zabranjeno svako nošenje tereta već prenošenje nekog predmeta s jednog privatnog posjeda na drugi, jer takvo prenošenje, izvorno, predstavlja prenošenje vlasništva. Na dan shabbata živi se kao da se ničeg *nema*, s jednim jedinim ciljem — *bivanjem* tj. izražavanjem bitnih vlastitih moći: moli-tve, učenja, jedenja, pijenja, voljenja.

Shabbat je dan radosti, jer smo na taj dan potpuno svoji. Zbog toga Talmud shabbat naziva anticipacijom mesijanskog doba, a mesijansko doba nedovršivim shabbatom: danom kada su vlasništvo i novac jednako kao briga i žalost - tabu, danom kada je pobijedeno vrijeme i kada vlada čisto bivanje. Povijesni prethodnik shabbata, babilonski shapatu, bio je dan straha i žalosti. Moderna nedjelja je dan zabave, potrošnje i bježanja od sebe. Mogli bismo se zapitati: zar nije došlo vrijeme za ponovno uspostavljanje shabbata kao univerzalnog dana harmonije i mira, kao dana čovjeka koji anticipira ljudsku budućnost?

Vizija mesijanskog doba još je jedan, specifično židovski doprinos svjetskoj kulturi, u biti doprinos identičan s onim shabbata. Ta vizija je, kao i shabbat, bila nada koja je održavala u životu Židove, nada koju oni nikada nisu napuštali, usprkos teškim razočaranjima nastalim zbog lažnih mesija, od Bar Kohbe u II. stoljeću pa do danas. Mesijansko doba je, kao i shabbat, vizija povijesnog razdoblja u kojem će posjed postati beznačajan, u kojem će nestati, straha i rata, a izražavanje naših bitnih moći postat će cilj života.¹

Povijest »izlaska« poprima tragični kraj. Hebreji više ne mogu živjeti bez *imanja*. Uz to što ne mogu živjeti bez stalnog doma kao ni bez hrane, osim one koju im svakodnevno

šalje Bog, oni ne mogu živjeti ni bez vidljivog, prisutnog »vo-de«.

Tako su očajni Hebreji, kada je Mojsije otišao u goru, prisilili Aarona da im izradi vidljivu manifestaciju nečeg što bi mogli obožavati: zlatno tele. Moglo bi se reći da plaćaju Božju pogrešku što im je dopustio da iz Egipta ponesu zlato i nakit. Sa zlatom su ponijeli i žudnju za bogatstvom. A kada je došao čas očaja, ponovo se izrazila posesivna struktura njihove egzistencije. Aaron im je napravio tele iz njihovog zlata i ljudi rekoše: »Ovo su bogovi tvoji, Izraele, koji te izvedoše iz zemlje Egipatske.« (Izlazak, 32:4)

Cijela ta generacija je pomrla pa ni samom Mojsiju nije bilo dopušteno da ode u novu zemlju. Ali ni nova generacija nije bila u stanju živjeti bez lanaca na zemlji, a ne biti vezana za nju, od čega su patili i njihovi očevi. Osvojili su novu zemlju, naselili se na nju i obožavali svoje idole. Svoj demokratski plemenski život pretvorili su u život istočnih despocija - i, premda zaista malih dimenzija, ne bez spremnosti da oponašaju velike sile ondašnjeg doba. Revolucija je propala. Njihovo jedino dostignuće, ako to uopće jest, bilo je da Hebreji nisu bili ni gospodari ni sluge. Možda ih se danas više ne bismo ni sjećali, osim u nekoj učenoj fusnoti povijesti Bliškog istoka, da nova poruka nije našla odjeka kod revolucionarnih mislilaca i vizionara koji nisu bili zatrovani, kao što je bio Mojsije, bremenom liderstva i naročito primjenom diktatorskih metoda sile (npr. potpunim uništenjem pobuna pod Korahom).

Ti revolucionarni mislioci, hebrejski proroci, obnovili su viziju ljudske slobode - bivanja neporobljenog stvarima - kao i protest protiv podređivanja idolima - djelima ljudskih ruku. Bili su beskompromisni i predvidjeli su da će narod ponovo biti izgnan iz zemlje ako postane incestuozno usmje-

ren na nju i nesposoban da živi kao slobodan narod - tj. ako ne bude sposoban voljeti a da u tom voljenju ne izgubi sebe. Za proroke je progonoštvu sa zemlje bila tragedija, ali jedini način konačnog oslobođenja. Nova pustinja morat će potrajati ne za jednu, već za mnoge generacije. Čak i uz proricanje nove pustinja, proroci su zadržali vjeru u Židove, pa i u cijeli ljudski rod, mesijanskom vizijom koja je obećavala mir i obilje, bez nužnosti da se ljude protjera sa zemlje ili istrijebi. Pravi nasljednici hebrejskih proroka bijahu veliki znalci, rabini, u čemu je prednjačio osnivač dijaspore Rabbi Jochanan ben Zakkai. Kada su voditelji rata protiv Rimljana (70. g.n.e.) odlučili da je bolje umrijeti no biti poražen i izgubiti svoju državu, Rabbi Zakkai je počinio »izdaju«. Tajno je napustio Jeruzalem, predao se rimskom generalu i zamolio za dopuštenje da otvori židovsko sveučilište. To je bio početak bogate židovske tradicije i istovremeno gubitak svega što su Židovi *imali*: njihove države, njihovog hrama, njihove svećeničke i vojne birokracije, njihovih žrtvenih životinja i njihovih obreda. Sve bijaše izgubljeno i oni bijahu napušteni (kao grupa), zatečeni bez ičega osim s idealom bivanja: znanja, učenja, mišljenja i nadanja Mesiji.

Novi zavjet

Novi zavjet nastavlja protest Starog zavjeta protiv strukture egzistencije imanjanja. Njegov protest je bio radikalniji od onog ranijeg. Stari zavjet nije bio proizvod siromašne i podređene klase već je potekao od nomadskih ovčara i nezavisnih seljaka. Milenij kasnije, farizeji, učeni koji su sastavili Talmud, predstavljali su srednju klasu, u rasponu od vrlo siromašnih do prilično imućnih. I jedni i drugi su bili zadojeni duhom društvene pravde, zaštite siromašnih, pomaganjem svim bespomoćnima - kao što su udovice i nacionalne manjine.

Ali sve u svemu, oni nisu osudili bogatstvo kao zlo ili kao nešto nespojivo s principom bivanja (vidi knjigu Louisa Finkelsteina *The Pharisees /Farizeji/*).

Nasuprot tome prvi kršćani su uglavnom bili grupa siromašnih i društveno prezrenih, poniženih i izopćenih koji su - kao i neki proroci Starog zavjeta - korili bogate i moćne, beskompromisno proglašavajući istinskim zlima bogatstvo kao i svjetovnu i svećeničku moć, (vidi knjigu *The Dogma of Christ /Dogma o Kristu/*). I zaista, kao što je Max Weber rekao, Propovijed na gori bijaše manifestacija velike pobune robova. Rani kršćani težili su potpunoj ljudskoj solidarnosti, ponekad izraženoj u ideji spontanog dijeljenja svih materijalnih dobara unutar komune. (A. F. Utz raspravlja o ranokršćanskom komunalnom vlasništvu i ranogrčkim primjerima koje je Luka vjerojatno poznao.)

Taj revolucionarni dug ranog kršćanstva javlja se naročito jasno u najstarijim dijelovima evanđelja koja kao da su bila poznata kršćanskim zajednicama, još neodvojenim od judaizma. (Ti najstariji dijelovi mogu se rekonstruirati iz zajedničkog izvora evanđelja po Mateju i Luki, koje specijalisti za Novi zavjet nazivaju »Q« /prema njemačkoj riječi *Quelle*, izvor/. Temeljni rad o tome je onaj Siegfrieda Schulza koji razlikuje mladu i stariju tradiciju unutar »Q«.)²

U tim izrekama središnja je postavka da se ljudi moraju osloboditi sve žudnje i pohlepe za imovinom i da se moraju potpuno osloboditi strukture imanjanja i obratno, da su sve pozitivne etičke norme ukorijenjene u etici bivanja, dijeljenja i solidarnosti. Ta osnovna etička pozicija primjenjuje se i na čovjekov odnos prema drugim ljudima i na čovjekov odnos prema stvarima. Radikalno odricanje vlastitih prava (Matej, 5:39-42; Luka, 6:29 i dalje) kao i zapovijed da se voli vlastitog neprijatelja (Matej, 5:44-48; Luka, 6:27. i dalje, 6:32-

36), čak radikalnije od zapovijedi Starog zavjeta »voli bližnjega svoga« naglašava punu brigu za druga ljudska bića i potpuno napuštanje sve sebičnosti. Zahtjev da se drugoga čak ni ne prosuđuje (Matej, 7: 1-5; Luka, 6:37 i dalje, 6:41 i dalje) predstavlja daljnje protezanje principa zaborava vlastitog ega i potpune posvećenosti razumijevanju i dobrobiti drugog.

I u odnosu na stvari zahtijeva se potpuno odricanje strukture imanjanja. Najstarija zajednica je insistirala na radikalnom odricanju vlasništva, upozoravala je na opasnost skupljanja bogatstva: »Ne sabirajte sebi blaga na zemlji, gdje moljac i rđa kvari i gdje lupeži potkopavaju i krađu; nego sabirajte sebi blago na nebu, gdje ni moljac ni rđa ne kvari i gdje lupeži ne potkopavaju i ne krađu. Jer gdje je vaše blago, ondje će biti i srce vaše.« (Matej, 6:19-21; Luka, 12:33. i dalje). U istom duhu Isus kaže: »Blaženi vi siromašni, jer vaše je carstvo božje.« (Luka, 6:20; Matej, 5: 3). I zaista je rano kršćanstvo bilo zajednica siromaha i patnika, ispunjenih apokaliptičnim uvjerenjem da će, prema Božjem planu spasenja, doći vrijeme konačnog nestanka postojećeg poretka.

Apokaliptički pojam »posljednjeg suda« bio je jedna verzija mesijanske ideje, aktualne u židovskim krugovima onoga doba. Konačnom spasenju i sudu prethodio bi period kaosa i razaranja, period toliko strašan da nalazimo talmudske rabine kako mole Boga da ih spasi od života u predmesijanskom dobu. Novo u kršćanstvu predstavljalo je vjerovanje Isusa i njegovih sljedbenika da je to vrijeme došlo (ili da dolazi u bliskoj budućnosti) i da je već počelo s pojavom Isusa. Zapravo ne možemo izbjeći asocijaciji povezivanja situacije u kojoj se nalazilo rano kršćanstvo i stanja današnjeg svijeta. Ne mali broj ljudi, i to više znanstvenici no vjernici (izuzev Jehovinih svjedoka), vjeruje da se približavamo konačnoj katastrofi svijeta. Ta je vizija racionalno i znanstveno

utemeljena. Situacija u kojoj su se nalazili rani kršćani bila je sasvim drugačija. Oni su živjeli u malom dijelu Rimskog carstva koje se nalazilo na vrhuncu svoje slave i moći. Tada nije bilo alarmantnih znakova katastrofe. Pa ipak je mala grupa palestinskih Židova bila uvjereni da će se taj moćni svijet uskoro srušiti. U stvari, oni su se prevarili. Kao rezultat Isusovog nevratanja na Zemlju, u evanđeljima su Isusova smrt i uskrsnuće tumačeni kao početak novog doba, a nakon Konstantina se pokušalo Isusovu posredničku ulogu prenijeti na papsku crkvu. Na kraju crkva je praktički postala zamjena — u stvarnosti, iako ne i u teoriji - za novu epohu.

Rano kršćanstvo moramo shvaćati mnogo ozbiljnije no što to čini većina ljudi, da bismo mogli procijeniti gotovo nevjerojatan radikalizam grupe onih koji su osuđivali postojeći svijet na osnovu *samo* svog moralnog uvjerenja. S druge strane, većina Židova, koji nisu pripadali isključivo najsiromašnijem i najponižavanijem dijelu stanovništva, izabrala je drugi put. Odbili su vjerovati da je započelo novo doba i nastavili su čekati Mesiju koji bi došao kad bi ljudski rod (a ne samo Židovi) dostigao razinu gdje bi bilo moguće uspostaviti pravdu, mir i ljubav u povijesnom, a ne u eshatološkom smislu.

Mladi izvor »Q« ima porijeklo u daljnjem stupnju razvika ranog kršćanstva. I ovdje nalazimo isti princip, a pripovijest o Sotoninim iskušenjima Isusa izražena je vrlo jezgrovito. U toj se pripovijesti osuđuje pohlepa za imanjem stvari i žudnja za moći te drugim manifestacijama strukture imanjanja. Na prvi pokušaj iskušenja — pretvaranja kamenja u kruh, što simbolički izražava težnju za materijalnim dobrima — Isus odgovara: »Ne živi čovjek o samome hljebu, no o svakoj riječi koja izlazi iz usta Božjih.« (Matej, 4:4; Luka, 4:4). Sotona tada iskušava Isusa obećavajući mu potpunu vlast nad prirodom (izmjenom zakona gravitacije) i na kraju neograničenu

moć vlasti nad svim kraljevstvima na Zemlji, što Isus odbija (Matej, 4:5-12). (Rainer Funk mi je svratio pažnju na činjenicu da se iskušavanje zbiva u pustinji, čime se ponovo preuzima tema »izlaska«.)

Isus i Sotona ovdje se pojavljuju kao predstavnici dvaju suprotnih principa. Sotona je predstavnik materijalne potrošnje i vlasti nad prirodom i čovjekom. Isus je predstavnik bivanja, a ideja nemanja je premisa za bivanje. Svijet se, od evanđelja naovamo, držao principa Sotone. No čak ni pobjeda tih principa nije mogla potpuno razoriti čežnju za ostvarenjem cjelovitog bivanja što je izrazio Isus, kao i mnogi veliki učitelji koji su živjeli prije i nakon njega.

Etički rigorizam odbacivanja orijentacije prema imanju i korist orijentacije prema bivanju moguće je naći i u židovskim komunalnim odredbama, kao što su esenske, te onima iz kojih potječu pergamenti s Mrtvog mora. On se nastavlja tijekom cijele povijesti kršćanstva: kroz monaška pravila zasnovana na zavjetima siromaštva i bezvlasništva.

Jednu drugu manifestaciju radikalnih poimanja ranog kršćanstva možemo, u različitim stupnjevima, naći u spisima crkvenih otaca na koje je, u tom pogledu, utjecaj izvršila grčka misao o privatnom vlasništvu nasuprot zajedničkom vlasništvu. Prostor mi ne dopušta da se upustim u podrobnu raspravu o tim učenjima, a još manje o teološkoj i sociološkoj literaturi o tome.³ Iako postoje neke razlike u stupnju radikalizma i izvjestan trend prema opadanju radikalizma, paralelan jačanju moći institucije crkve, neporecivo je da su se rani crkveni mislioci slagali u oštroj osudi raskoši i škrtosti te preziru prema bogatstvu.

Sredinom II. stoljeća Justinije piše: »Mi koji smo nekada iznad svega voljeli blago (pokretna dobra) i posjed (zemlju), držimo se onog što nam je zajedničko i dijelimo ga sa siromašnima.« U »Pismu Diognetusu« (također II. stoljeće) nalazi se

zanimljiv odjeljak koji nas podsjeća na ideju Staroga zavjeta o beskućnosti: »Svaka strana zemlja je njihova (kršćanska) domovina, a svaka domovina im je strana zemlja.« Tertulijan (III. stoljeće) je svu trgovinu smatrao posljedicom lakomosti i negirao je potrebu za trgovinom među nepohlepnim narodima. Objasnio je da trgovina u sebi uvijek nosi opasnost od idolatrije. On škrtost naziva korijenom svega zla.⁴

Za Basiliusa, kao i za druge crkvene oce, svrha materijalnih dobara je da služe ljudima. Za njega je karakteristično ovo pitanje: »Lopovom nazivamo onoga tko nekome oduzme dio odjeće. Ali zar onaj tko ne obuče siromaha, a mogao bi, zaslužuje neki drugi naziv?« (prema navodima Utza). Basilius je naglašavao izvorno zajedništvo dobara i neki su smatrali da zastupa komunističke tendencije. Ovaj kratki pregled zaključit ću Chrysostomusovim (IV. stoljeće) upozorenjem da suvišna dobra ne smiju biti ni proizvedena ni trošena. »Nemoj reći: upotrebljavam ono što je moje, jer upotrebljavaš ono što je tebi tuđe; nedužna, sebična upotreba ono što je tvoje pretvara u nešto tuđe; stoga ja to nazivam tuđim dobrom, jer ga upotrebljavaš otvrdnuta srca i smatraš ispravnim da ti sam živiš od onoga što je tvoje.«

Mogao bih, na još mnogo stranica, navoditi stavove crkvenih otaca kako su privatno vlasništvo i egoistička upotreba svakog posjeda amoralni. Ako slijedimo i ovih nekoliko navoda, uvidjet ćemo kontinuitet odbacivanja orijentacije prema imanju, kakvu nalazimo od doba Starog zavjeta, preko ranog kršćanstva u kasnija stoljeća. Čak i Toma Akvinski, koji otvoreno ustaje protiv komunističkih sekti, zaključuje daje institucija privatnog vlasništva opravdana samo ako najbolje služi cilju zadovoljavanja dobrobiti svih.

Čak mnogo jače nego Stari i Novi zavjet, klasični budizam naglašava središnju važnost odricanja od žudnje za bilo kojim vrstom posjeda, uključujući i vlastiti ego koji bi mogao

težiti trajnoj supstanciji, pa čak i odricanje žudnje za savršenstvom.⁵

Meister Eckhart (1260-1327)

Eckhart je opisao i analizirao razlike između načina postojanja zasnovanih na imanju i na bivanju, prodornošću i jasnoćom što ih nije nadmašio ni jedan učitelj. On je bio vodeća ličnost dominikanskog reda u Njemačkoj, učeni teolog, najveći predstavnik te najdublji i najradikalniji mislilac njemačkog misticizma. Njegov ogroman utjecaj isijavao je iz njegovih njemačkih propovijedi koje su poticale ne samo njegove suvremenike i učenike već i njemačke mistike nakon njega, kao i one koji danas tragaju za autentičnim ukazivanjem za neteističku, racionalnu, ali ipak religijsku filozofiju života.

Eckharta citiram prema sljedećim izvorima: Joseph L. Quint, *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke* (u daljnjim navodima: Quint D. W.), od istog autora *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate* (u daljnjim navodima: Quint D. P. T.) te engleski prijevod: Raymond B. Blakney, *Meister Eckhart* (u daljnjem teksta: Blakney). Treba spomenuti da Quintova izdanja sadrže samo one odlomke za koje on smatra da su dokazani autentičnima dok Blakneyev tekst (prijevod s njemačkog prema Pfeifferovom izdanju) uključuje spise čiju autentičnost Quint još nije priznao. Quint sam, međutim, upozorava da je njegovo priznavanje autentičnosti tek privremeno, jer je vrlo vjerojatno da će se pokazati kako su mnogi drugi tekstovi, koji su pripisivani Eckhartu, također autentični. Broj u kurzivu koji se nalazi uz navod izvora označava broj Eckhartove propovijedi kako se javlja u nekom od triju navedenih izvora.

Eckhartovo poimanje imanja

Klasični primjer Eckhartovog stava o modusu imanja je njegova propovijed o siromaštvu, temeljena na tekstu evanđelja po Mateju 5: 3: »Blago-siromašnima duhom, jer je njihovo carstvo nebesko.« U toj propovijedi Eckhart raspravlja pitanje: što je duhovno siromaštvo? On počinje izjavom da ne govori o *vanjskom* siromaštvu, siromaštvu stvarima, iako je ta vrsta siromaštva dobra i preporučljiva. On želi govoriti o *unutrašnjem* siromaštvu, prema navodu stiha iz evanđelja. On ovako definira unutrašnje siromaštvo: »Siromašan je onaj tko *ne želi* ništa, *ne zna* ništa i *nema* ništa.« (Blakney, 28; Quint D. W., 52; Quint D. P. T., 32)

Tko je ta osoba koja ništa *ne želi*? Obično bismo odgovorili da je to čovjek koji je izabrao asketski život. Ali Eckhart ne misli na njega. On grdi one koji neželjenije shvaćaju kao pokajanje i kao izvanjsku religioznu praksu. Ljude tog uvjerenja on smatra ljudima koji ustraju na vlastitom, sebičnom egu. »Ti ljudi nose ime svetosti na osnovu vanjskog izgleda, ali unutra su to magarci jer ne shvaćaju pravo značenje božanske istine.«

Eckhart se bavi onom vrstom »željenja« koje je temeljno i u budističkoj misli, tj. pohlepom, žudnjom za stvarima i za vlastitim egom. Takvo željenje (= sputanost, žudnja) Buddha smatra uzrokom ljudske patnje, a ne uživanjem. Kada Eckhart dalje govori da čovjek ne bi trebao imati volju, to ne znači da bi trebao biti slab. Volja o kojoj on govori jednaka je žudnji, a volja koja postaje *nagon* zapravo *nije* volja.

Eckhart ide tako daleko da smatra da ne bi trebalo vršiti ni Božju volju, jer je i ona oblik žudnje. *Osoba koja ništa ne želi je osoba koja uopće nije pohlepna* - to je bit Eckhartovog pojma nesputanosti.

Tko je osoba koja ništa *ne zna*? Tvrdi li Eckhart da je to ignorantsko, tupo biće, neobrazovana, nekulturna kreatura? Kako bi mogao to tvrditi kad je njegov glavni napor bio obrazovati neobrazovane, kad je sam bio čovjek velike erudicije i znanja koje nikada nije skrivao ili omalovažavao?

Eckhartovo poimanje *neznanja* usmjereno je na razliku između *imanja* znanja i *spoznavanja* tj. prodiranja do korijena i, stoga, do uzroka stvari. Eckhart provodi vrlo jasno razliku između pojedinačne misli i *procesa* mišljenja. Naglašavajući da je bolje Boga poznavati no voljeti, on piše: »Ljubav je vezana sa željom i svrhom, dok spoznavanje nije neka određena misao već ona što uklanja sve (ljuske), bezinteresna je i gola hrli Bogu sve dok ga ne dotakne i pojmi.« (Blakney, fragment 27; ne nalazi se kod Quinta).

Na jednoj drugoj razini (a Eckhart neprestano govori na više razina) on ide mnogo dalje. On piše:

»I ponovo, siromašan je onaj tko ništa ne zna. U nekoliko navrata smo rekli da bi čovjek trebao živjeti tako da ne živi ni za sebe, ni za istinu, ni za Boga. No o tome ćemo sada reći nešto drugo i poći dalje, čovjek koji treba dostići to siromaštvo mora živjeti tako da čak ni ne zna da ne živi ni za sebe, ni za istinu, ni za Boga. I više od toga, on mora biti u tolikoj mjeri bez ikakvog znanja da ni ne zna kako u njemu živi Bog; jer ako je ljudska egzistencija od vječne Božje vrste, nema drugog života u njemu: njegov život je on sam. Zbog toga kažemo da čovjek mora biti slobodan od svog vlastitog znanja kao što bi bio da ne postoji, da pusti Bogu da ovaj djeluje kako želi, a čovjek da bude nesputan.« (Blakney, 28; Quint D. W. 52; Quint D. P. T. 32)

Za razumijevanje Eckhartove pozicije nužno je shvatiti pravo značenje ovih riječi. Kada kaže da bi »čovjek trebao biti slobodan od vlastitog znanja« to ne znači da bi trebao zaboraviti ono što zna već bi prije trebao zaboraviti *da zna*. To

znači da naše znanje ne bismo smjeli smatrati posjedom u kojem nalazimo sigurnost i koji nam pruža osjećaj identiteta. Svojim znanjem ne bismo smjeli biti »ispunjeni« ni o njemu ovisiti, ni za njim žuditi. Znanje ne bi smjelo poprimiti osobinu dogme koja nas porobljuje. Sve to potpada pod modus imanja. U modusu bivanja znanje je samo prodorna djelatnost misli koja nikada ne postaje poziv na nalaženje sigurnosti. Eckhart nastavlja:

»Sto znači da čovjek ne bi trebao ništa *imati*?

Obratite sada svu pažnju na ovo: često sam govorio, a i veliki učitelji se s tim slažu, kako bi čovjek, da bi bio čisto prebivalište za Boga i spreman da Bog u njemu djeluje, trebao biti slobodan od svih (svojih) stvari i (svojih) djela, i unutrašnjih, i vanjskih. Ali sada ćemo reći nešto drugo. Ako i postoji slučaj kada se čovjek rastereti stvari, bića, sebe i boga i ako bi Bog još uvijek mogao naći mjesta da u njemu djeluje, tada mi kažemo: sve dok to (mjesto) postoji, taj čovjek nije siromašan u najintimnijem smislu. Jer Bog nema namjeru u čovjeku napraviti mjesto rezervirano za Božje djelovanje u njemu, budući da istinsko siromaštvo duha zahtijeva da čovjek bude oslobođen Boga i sveg njegovog djela tako da Bog, ako želi djelovati u duši, sam mora biti mjesto u kojem djeluje - i poželjeti da tako bude... Tako kažemo da bi čovjek trebao biti toliko siromašan da ne bude mjesto i da nema mjesto za djelovanje Boga u sebi. Rezervirati mjesto značilo bi održavati razlike. *Zato molim Boga da me boga oslobodi*,«. (Blakney, str. 230-231)

Eckhart ne bi mogao radikalnije izraziti svoje poimanje neimanja. Kao prvo, trebali bismo biti slobodni od vlastitih stvari i vlastitih djela. To ne znači da ne bismo smjeli ništa imati ni ništa činiti, to znači da ne bismo smjeli biti vezani, sputani, stavljeni u lance onim što posjedujemo i onim što imamo, pa čak ni Bogom.

Kada raspravlja o odnosu između posjeda i slobode, Eckhart problemima imanja pristupa na drugoj razini. Ljudska sloboda ograničena je u onoj mjeri u kojoj smo vezani za posjed, rad i, na kraju, za vlastiti ego. Vezanošću za svoj ego (izvornu srednjovjekovnu njemačku riječ *Eigenschaft* Quint prevodi kao *Ich-bindung* ili *Ich-sucht*, »vezanost za ja« ili »egomanija«) sami sebi stojimo na putu, onemogućavamo si ubiranje plodova i puno samoostvarivanje (Quint D. P. T., Uvod, str. 29). Smatram da je D. Mieth potpuno u pravu kada tvrdi da je sloboda, kao uvjet za istinsku produktivnost, upravo odricanje od vlastitoga ja, kao što je ljubav u smislu apostola Pavla oslobođena svake vezanosti za ja. Sloboda u smislu nerobovanja, oslobođenosti od žudnje za stvarima i vlastitim ja uvjet je za ljubav i produktivno bivanje. Prema Eckhartu, naš ljudski cilj je oslobađanje od okova vezanosti za ja, egocentričnosti, tj. od *modusa imanja*, da bismo mogli doprijeti do potpunog bivanja. Nisam naišao na autore kao što su Eckhart ili Mieth (1971) čije bi misli o prirodi orijentacije na imanje bile toliko slične mojima. Koliko vidim, Mieth govori o *Besitzstruktur des Menschen* (»čovjekovoj strukturi posjedovanja«) na isti način na koji ja govorim o »modusu imanja« ili »postojanju zasnovanom na strukturi imanja«. On se nadovezuje na Marxov pojam »eksproprijacije« kada govori o lomu u unutrašnjoj strukturi posjedovanja, dodajući da je to najradikalniji oblik eksproprijacije.

U modusu postojanja zasnovanom na imanju nisu važni različiti predmeti imanja već naš stav. Sve i sva može postati predmet naše žudnje: stvari koje rabimo u svakodnevnom životu, vlasništvo, rituali, dobra djela, znanje i misli. Iako po sebi nisu »loši«, oni postaju loši. Naime kad se vežemo uz njih, kada postanu lanci, oni onemogućavaju našu slobodu.

Eckhartovo poimanje bivanja

Pojam bivanja Eckhart upotrebljava u dva različita, premda povezana značenja. U užem, psihološkom smislu bivanje označava *stvarne* i često nesvjesne motivacije koje nagone ljudska bića, suprotno djelima i mišljenjima kao takvima, i odvojenima od osobe koja djeluje i misli. Quint s pravom Eckharta naziva genijalnim analitičarom duše (*genialer Seelenanalytiker*): »Eckhart se nikada ne umara od razotkrivanja najtananijih veza ljudskog ponašanja, najskrivijenijeg komešanja sebičnosti, nakana i mišljenja, otkrivanja strastvene žudnje za zahvalnošću i nagradama.« (Quint D. P. T., Uvod, str. 29) Tim svojim uvidom u skrivene motive Eckhart postaje vrlo zanimljiv postfreudovskom čitaocu koji je prevladao naivnost predfreudovskog doba kao i još postojećih biheviorističkih shvaćanja koja tvrde kako su ponašanje i mnijenje dvije konačne činjenice koje je moguće rastaviti na sastavne dijelove u onoj mjeri u kojoj se početkom ovog stoljeća to smatralo mogućim za atom. Eckhart je taj stav izrazio brojnim iskazima, od kojih je karakterističan sljedeći: »Ljudi ne bi trebali toliko misliti o tome što im je činiti koliko o tome što *jesu*... Težište treba počivati na tome da se *bude* dobar, a ne na količini ili vrsti stvari koje treba učiniti. Više treba naglašavati temelje na kojima naše djelovanje počiva.« Naše bivanje je stvarnost, duh koji nas pokreće, karakter koji određuje naše ponašanje. Nasuprot tome nisu stvarni čini ni mišljenja koji su odvojeni od naše dinamične srži.

Drugo značenje je šire i temeljnije: bivanje je život, djelatnost, rođenje, obnavljanje, istjecanje, iz-strujavanje, produktivnost. U tom smislu bivanje je suprotno imanju, vezanosti za ja i egoizmu. Prema Eckhartu bivanje znači biti djelatatan u klasičnom smislu produktivnog izražavanja vlastitih ljudskih moći, ne u modernom smislu zaposlenosti. Za njega

djelatnost znači »izlaziti iz sebe« (Quint D. P. T., 6), što on predočuje mnogim slikovitim izrazima: on bivanje naziva procesom »vrenja«, »rađanja«, nečim što »teče i protječe u sebi i preko sebe« (E. Benz et al., citirano prema Quint D. P. T., str. 35). On se pokatkad koristi simbolom trčanja da označi njegov aktivni karakter: »Trči u mir! Čovjek koji je u trku i koji stalno trči ka miru, nebeski je čovjek. On stalno trči i kreće se i traži mir u trčanju.« (Quint D. P. T., 8). Jedna druga definicija djelatnosti glasi: djelatni, životni čovjek je kao »posuda koja, kada se puni, raste, i nikada ne postane puna« (Blakney, str. 233).

Uvjet za svaku istinsku djelatnost je prekid s modusom imanja. U Eckhartovom etičkom sistemu vrhovna vrijednost pripada stanju unutrašnje produktivne djelatnosti, premisa kojeg je prevladavanje svih oblika vezanosti za žudnju i ego.

BILJEŠKE UZ TREĆE POGLAVLJE

1. Konceptiju mesijanskog vremena analizirao sam u knjizi *You Shall Be as Gods (Bit ćete kao bogovi)*. U toj ranoj knjizi sam analizirao i shabbat, kao i u poglavlju »Shabbatski ritual« knjige *Zaboravljeni jezik*.
2. Zahvaljujem Raineru Funku na cjelovitoj obavijesti o tome kao i na njegovim plodnim sugestijama.
3. O tome vidi radove A. F. Utza, O. Schillinga, H. Schumachera i drugih.
4. Gornji navodi su preuzeti od Otta Schillinga. Vidi također njegove citate iz djela K. Farnera i T. Sommerlada.
5. Za dublje shvaćanje budizma vidi spise Nvanaponika Mahatere, naročito *The Heart of Buddhist Meditation /Srž budističke meditacije/* i *Pathways of Buddhist Thought. Essays from the Wheel /Putovi budističke misli. Oglеди i kotaču/*.

Drugi dio

Analiza temeljnih razlika između dvaju modusa postojanja

4. Što je modus imanja?

Gramzljivo društvo - osnova za modus imanja

Naši sudovi su puni predrasuda, jer živimo u društvu koje počiva na stupovima privatnog vlasništva, profita i sile. Stjecati, posjedovati i stvarati profit su sveta i neotuđiva prava pojedinca u industrijskom društvu.¹ Pri tom nije važno odakle privatno vlasništvo potječe kao ni to da ono vlasniku ne nameće nikakvih obaveza. Princip glasi: »Nikoga se ne tiče gdje i kako sam stekao svoje vlasništvo i što s njim činim. Moje pravo je neograničeno i sveto sve dok ne prekršim zakon.«

Takvu vrstu vlasništva možemo nazvati *privatnim* vlasništvom (od latinskog *privare*, »lišiti nečega«) jer je osoba, ili osobe, koja ga posjeduje jedini njegov gospodar, s punim pravom lišavanja ostalih da ga koriste ili u njemu uživaju. Dok se privatno vlasništvo smatra prirodnom i univerzalnom kategorijom, ono je, zapravo, ako uzmemo u obzir cijelu ljudsku povijest (uključujući i prethistoriju) i posebno izvan-evropske kulture u kojima ekonomija nije glavni životni cilj, više izuzetak nego pravilo. Uz privatno vlasništvo postoji i *od mene stvoreno* vlasništvo koje je isključivo posljedica mog rada; *ograničeno* vlasništvo koje je *ograničeno* obavezom da pomožemo našim bližnjima; *funkcionalno* ili *lično* vlasništvo koje se sastoji ili od alata za rad ili od predmeta za užitek; *zajedničko* vlasništvo — kao, na primjer, izraelski kibuci — gdje grupa dijeli dobra u duhu zajedništva.

Postojeće društvene norme formiraju i karakter svojih članova (»društveni karakter«). U industrijskom društvu njegove osobine su: želja za stjecanjem, održavanjem i uvećava-

njem vlasništva tj. za stjecanjem profita; one, pak, koji imaju vlasništvo vrlo cijene i zavide im kao da su moćna bića. Ali većina ljudi nema nikakvog vlasništva u pravom smislu kapitala i kapitalnih dobara i otuda se postavlja zagonetno pitanje: kako može takav čovjek zadovoljiti svoju strast za stjecanjem i održavanjem vlasništva ili se čak uhvatiti u koštac s njom odnosno - kako se može osjećati kao vlasnik kad nema nikakvo vlasništvo o kojem bi mogao govoriti?

Naravno, postoji prihvatljiv odgovor po kojem čak i ljudi koji posjeduju malo ipak posjeduju *nešto* i oni se brinu za svoje male posjede jednako kao što se vlasnici kapitala brinu za svoje vlasništvo. Kao i veliki posjednici, siromašni su opsjednuti željom da sačuvaju ono što imaju i da to povećavaju, pa makar i u neznatnoj količini (na primjer da se uštedi koja para ovdje, dvije pare ondje).

Nadalje, najveće zadovoljstvo možda ne leži toliko u posjedovanju materijalnih dobara, već u posjedovanju živih bića. U patrijarhalnom društvu čak i najbjedniji ljudi iz siromašnijih klasa mogu imati vlasništvo — svoju ženu, svoju djecu, svoje životinje, prema kojima se mogu osjećati kao apsolutni gospodari. Zbog toga je, bar za čovjeka patrijarhalnog društva, mnoštvo djece jedini način da, uz male investicije, posjeduje osobe, što ne zahtijeva rad za stjecanje vlasništva. Uz spoznaju da cjelokupni teret za uzdizanje djece pada na teret žene, teško da je moguće poreći kako proizvodnja djece u patrijarhalnom društvu predstavlja bezobzirnu eksploataciju žena. S druge strane, međutim, majke imaju svoj oblik vlasništva - vlasništvo nad djecom dok su mala. Krug je bezgraničan i zatvoren: muž eksploatira svoju ženu, žena eksploatira malu djecu, a odrasli muškarci se uskoro pridružuju starijima te eksploatiraju žene itd.

Hegemonija muškaraca u patrijarhalnom društvu trajala je, okvirno, šest ili sedam milenija i još prevladava u najsiromašnijim zemljama i među najsiromašnijim klasama društva. Ta hegemonija, međutim, polako nestaje u bogatijim društvima i izgleda da se emancipacija žena, djece i adolescenata zbiva tamo i onoliko koliko raste životni standard. S obzirom na polagano opadanje staromodnog patrijarhalnog tipa vlasništva nad osobama, čime će prosječni građani potpuno razvijenih građanskih društava moći zadovoljavati svoje strasti za stjecanjem, održavanjem i uvećavanjem vlasništva? Odgovor leži u proširenom području vlasništva koje uključuje prijatelje, ljubavnice, zdravlje, putovanje, umjetničke predmete, boga, vlastito ja. Izvrsnu sliku građanske zaokupljenosti vlasništvom dao je Max Stirner. Osobe su pretvorene u stvari, njihov uzajamni odnos poprima osobinu vlasništva. »Individualizam« koji u svom pozitivnom smislu označava oslobođenje od društvenih lanaca, u negativnom smislu znači »posjedovanje samoga sebe«, pravo — i obavezu - investiranja vlastite energije u vlastiti uspjeh.

Naše ja je najvažniji predmet našeg osjećaja za vlasništvo, jer podrazumijeva mnogo toga: naše tijelo, naše ime, naš društveni položaj, naše posjede (uključujući i naše znanje), sliku koju imamo o sebi i sliku koju želimo da je drugi imaju o nama. Naše ja je mješavina zbiljskih osobina kao što su znanje i vještine, i nekih fiktivnih osobina koje gradimo oko realne jezgre. Bitno u svemu tome nije toliko sadržaj ja već činjenica da ga počinjemo osjećati kao stvar koju svatko od nas posjeduje i da je ta »stvar« osnova za naš osjećaj identiteta.

U raspravi o vlasništvu moramo uzeti u obzir važan oblik vlasništva koji je cvao u XIX. stoljeću, a koji je nestao u desetljećima nakon prvog svjetskog rata i danas je vrlo rijedak. Nekada se sve što je netko posjedovao cijeno, pazilo i upo-

trebalo do samih granica upotrebljivosti. Kupovalo se radi »održavanja« (»keep-it« buying) i možemo reći da je moto XIX. stoljeća glasio: »Staro je lijepo!« Danas je naglašena potrošnja, a ne čuvanje, i kupuje se radi odbacivanja (»throw-away« buying). Bez obzira na to da li je predmet što ga čovjek kupuje auto, odjeća ili neki aparat čovjeka, nakon određenog vremena upotrebe, odgovarajući predmet počinje zamarati i on gori od želje da ukloni »stari« i kupi najnoviji model. Stjecanje —> kratkotrajno imanje i korištenje —> odbacivanje (ili, ako je moguće, novčano povoljna zamjena za bolji model) —> novo stjecanje predstavlja zatvoreni krug potrošačkog kupovanja i zaista bismo mogli reći da bi današnji moto mogao glasniti: »Novo je lijepo!«

Možda je najočiti primjer današnjeg potrošačkog kupovanja privatni automobil. Naše doba zaslužuje naziv »doba automobila«, jer je cijela naša ekonomija koncentrirana na proizvodnju automobila, a naš cijeli život uvelike određen usponom i padom prometa na tržištu automobila.

Auto, onima koji ga imaju, izgleda kao životna nužnost, a onima koji ga još nemaju, naročito u takozvanim socijalističkim zemljama, auto predstavlja simbol sreće. Očito je, međutim, da sklonost prema vlastitom automobilu nije duboka i trajna već je ljubav za nj kratkog vijeka, jer vlasnici često mijenjaju svoje automobile. Nakon dvije godine, ili čak i nakon jedne, vlasnik se zasiti svog »starog auta« i sprema se na »dobar posao« kupovine novoga. Od traganja za popustom do dobivanja cijeli se poduhvat pričinja kao igra u kojoj je ponekad čak i smicalica osnovni element. U »dobrom poslu« se uživa bar kao u dobrotku konačne nagrade: u posve novom modelu automobila.

Da bismo bili u stanju riješiti potpuno očitu proturječnost između odnosa vlasnika prema njegovom automobilu i

njegovom kratkotrajnom zanimanju za nj, moramo uzeti u obzir mnoge faktore. Kao prvo, u vlasnikovom odnosu prema njegovom automobilu postoji element depersonalizacije. Auto nije konkretni predmet što ga vlasnik voli već je simbol statusa, produžetak moći - graditelj njegovog ja. Nakon što je stekao auto, vlasnik je zaista stekao novi dio ja. Kao drugo, kupovanje auta svake dvije godine umjesto, recimo, svakih šest, povećava kupčevo uzbuđenje u dobitku. Čin postajanja vlasnikom novog automobila predstavlja vrstu defloracije — ono pojačava osjećaj vlasti nad nečim; uz to, taj je čin uzbuđljiviji što je češći. Treće, česta kupovina automobila predstavlja čestu mogućnost za »dobar posao« — stvaranja profita zamjenom — zadovoljstvo koje je duboko usađeno u današnjim ljudima. Četvrti faktor je vrlo važan: potreba za *novim* pobudama, jer stare - nakon kratkog vremena - postaju jednolične i nezanimljive. U jednoj ranijoj raspravi o pobudama (u knjizi *Anatomija ljudske destruktivnosti*) razlikovao sam »aktivirajuće« i »pasivirajuće« pobude i napisao: »Što pobuda više pasivizira, to se češće mora mijenjati njen intenzitet i vrsta; što je više aktivirajuća, to duže zadržava svoju stimulirajuću kvalitetu i manje je neophodna promjena intenziteta i sadržaja.«* Peti i najvažniji faktor je promjena društvenog karaktera do koje je došlo u posljednjih stotinjak godina, tj. promjena od »zgrtačkog« do »tržišnog« karaktera, lako ta promjena ne uklanja orijentaciju na imanje, ona je znatno modificira. (O tom razvitku, od zgrtačkog do tržišnog karaktera bit će govora u VII. poglavlju.)

Osjećaj za vlasništvo pokazuje se i u drugim odnosima, na primjer prema liječnicima, zubarima, advokatima, šefovima, radnicima. To je vidljivo u izrazima kao što *su »moj liječnik«*,

* Vidi E. Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti*, Zagreb, »Naprijed«, 1^h)75, II knjiga, str. 64-5. (prim. prev.)

»moj zubar«, »moji radnici« itd. Uz doživljavanje ljudi kao vlasništva isti se osjećaj javlja u doživljavanju nebrojenih predmeta, pa čak i osjećaja kao vlasništva. Uzmimo kao primjer zdravlje i bolest. Ljudi koji govore o svom zdravlju čine to s osjećajem vlasništva, spominjući *svoju* bolest, *svoje* operacije, *svoja* liječenja, *svoje* dijete, *svoje* lijekove. Oni zdravlje i bolest nedvojbeno smatraju vlasništvom. Njihovo vlasničko odnošenje prema slabom zdravlju analogno je odnosu — na primjer — akcionara čije su akcije izgubile dio vrijednosti zbog promjena na tržištu.

Ideje i uvjerenja također mogu postati vlasništvo jednako kao i navike. Na primjer netko tko jede istovrstan doručak svako jutro u isto vrijeme može se uznemiriti i zbog najmanje promjene, jer je ta navika postala vlasništvo, čiji gubitak ugrožava sigurnost te osobe.

Ovako predstavljanje univerzalnosti modusa imanjanja mnogim čitaocima može izgledati odviše negativno i jednostrano. Ono to zaista i jest. Želio sam prikazati društveno-prevladavajući stav prvenstveno zato da pružim najjasniju moguću sliku. Ali uz to postoji i element koji toj slici daje stupanj ravnoteže: širenje među mladom generacijom stava koji je sasvim drugačiji od stava većine. Među tim mladim ljudima nalazimo i oblike potrošnje koji nisu skriveni oblici stjecanja i imanjanja već manifestacije istinske radosti u činjenju onoga što se nekome sviđa, bez očekivanja stjecanja ičeg »trajnog«. Ti mladi ljudi idu na daleka putovanja, često mukotrpnja, da bi slušali muziku koju vole, da bi vidjeli mjesta koja žele vidjeti, da bi sreli ljude koje žele sresti. Ovdje nećemo raspravljati o tome da li su njihovi ciljevi onoliko vrijedni koliko ti mladi ljudi misle da jesu. Premda nisu dovoljno ozbiljni, pripremljeni i koncentrirani, ti se mladi ljudi ohrabruju na *bivanje* i ne zanima ih što dobivaju za uzvrat ni ono

što im ostaje. Izgledaju mnogo iskreniji od stare generacije premda često - filozofski i politički gledano - i naivni. Oni ne poliraju stalno svoje ja da bi bili poželjni »predmeti« za tržište. Oni sliku o sebi ne čuvaju neprestanim - svjesnim ili nesvjesnim - laganjem i ne troše svu svoju energiju na potiskivanje istine, kao što to čini većina ljudi. Cesto svojim poštenjem ostavljaju dojam na starije, jer stariji potajno cijene ljude koji su u stanju vidjeti i reći istinu. Među njima postoje političke i religijske grupe svih mogućih orijentacija, ali ima i mnogo onih koji nemaju nikakve posebne ideologije ili doktrine i koji za sebe mogu reći da upravo »traže«. Budući da je moguće da ne nalaze sebe, kao ni cilj koji bi dao pravac njihovom životu, oni nastoje biti »svoji« umjesto da se usmjere na imanjanje i trošenje.

Taj pozitivni element u cijeloj toj slici moramo okvalificirati. Mnogi od tih mladih ljudi (broj kojih je znatno porastao od kraja šezdesetih godina) nisu napredovali od slobode *od* ka slobodi *za*. Oni su se jednostavno bunili, ne trudeći se da iznađu cilj prema kojem bi se kretali, osim cilja slobode od ograničenja i zavisnosti. I njihov je moto, kao i njihovih buržujskih roditelja bio: »Novo je lijepo!« te su razvili gotovo fobičnu odbojnost prema cjelokupnoj tradiciji, uključujući i misli najvećih umova. U svojevrsnoj naivnoj narcisoidnosti vjerovali su da sami mogu otkriti sve što je vrijedno da bude otkriveno. U osnovi, njihov se ideal sastojao u tome da ponovo postanu mala djeca, a autori kao što je Marcuse razvili su ideologiju da je povratak u djetinjstvo - a ne razvitak do zrelosti - krajnji cilj socijalizma i revolucije. Bili su sretni dok su bili dovoljno mladi da bi ta euforija mogla trajati. Ali mnogi su, prepuni teških razočaranja, bez dobro utemeljenih uvjerenja, bez središta u sebi samima, prerasli to doba. Oni

često završavaju kao razočarani, apatični ljudi ili pak kao nesretni fanatici destrukcije.

Nisu svi koji su otpočeli s velikim nadama završili u razočaranju. Broj takvih, na žalost, nije moguće saznati. Koliko znam, ne postoje vjerodostojni statistički podaci ni dostupne procjene. Ali kada bi i postojali, bilo bi gotovo nemoguće naći pouzdan način za pobliže određenje pojedinaca. Danas milijuni ljudi diljem Amerike i Evrope nastoje naći put do tradicije i učitelja koji im ga mogu pokazati. Toj većini slučajeva takva učenja i takvi učitelji su ili prevrantski ili okuženi duhom javne slave ili predstavljaju mješavinu interesa za novac i prestiž sve većeg broja gurua.

Neki ljudi mogu imati istinskih koristi od takvih metoda, usprkos njihovoj krivotvorenosti, a neki će pokušati primjenjivati ih bez ikakve ozbiljne nakane da se unutra mijenjaju. Samo bi detaljna kvalitativna i kvantitativna analiza mogla pokazati u kojoj mjeri pojedini novi vjernik pripada kojoj od ovih grupa.

Prema mojoj procjeni, mladih je (kao i starijih) koji ozbiljno nastoje promijeniti modus imanjanja za modus bivanja više od šačice usamljenih pojedinaca. Vjerujem da se povećao broj grupa i pojedinaca kreće u pravcu bivanja, da oni predstavljaju novi trend transcendiranja modusa imanjanja većine te da im pripada povijesna važnost. To nije prvi slučaj u povijesti da manjina označava put kojim će poći povijesni razvitak. Postojanje te manjine pruža nadu u opću promjenu od imanjanja na bivanje. Ta nada je tim stvarnija jer su neki faktori, koji su omogućili nastanak tih novih stajališta, povijesne promjene koje bi bilo teško vratiti unatrag. To su slom patrijarhalne dominacije nad ženama i roditeljske dominacije nad djecom. Kako je politička revolucija XX. stoljeća, ruska revolucija, propala (još je prerano za ocjenjivanje konačnih rezultata kineske revolucije), pobjedničke revolucije našeg stoljeća

su, iako se još nalaze u početnim stadijima, ženska, dječja i seksualna revolucija. Njihove principe je već prihvatila svijest velike većine pojedinaca, a stare ideologije svakim danom postaju sve smješnije.

Priroda imanjanja

Priroda modusa postojanja zasnovanog na imanjanju potječe iz privatnog vlasništva. U tom modusu postojanja važno je jedino moje stjecanje vlasništva i neograničeno pravo da sačuvam stečeno. Modus imanjanja isključuje druge i od mene ne zahtijeva nikakve daljnje napore da sačuvam vlasništvo ili da ga produktivno upotrebljavam. Buddha je taj način ponašanja opisao kao žudnju, a kršćanska i židovska religija kao gramzljivost. On svakoga i sve pretvara u nešto mrtvo i podređuje moći drugoga.

Rečenica »Ja nešto imam« izražava odnos između subjekta *ja* (ili on, mi, vi, oni) i objekta *O*. Ona implicira da je subjekt stalan i da je objekt stalan. No postoji li stalnost subjekta? Ili stalnost objekta? Umrijet ću, mogu izgubiti društveni položaj koji mi jamči imanjanje. Slično tome, ni objekt nije stalan: on može biti uništen, izgubljen ili obezvrijeđen. Razgovor o imanjanju stalno počiva na iluziji o stalnoj i nerazorivoj supstanciji. Ako mi se čini da nešto imam, u stvarnosti nemam ništa, jer je moje imanjanje, posjedovanje, upravljanje predmetima samo prolazni trenutak u procesu života.

U krajnjoj konsekvenciji iskaz »*Ja* (subjekt) imam *O* (objekt)« daje definiciju *mene* pomoću mog imanjanja *O*-a. Subjekt nisam *ja* već ono što imam. Moje vlasništvo konstituira mene i moj identitet. Misao na kojoj počiva iskaz »Ja sam ja« glasi »*Ja sam ja jer imam X*« — gdje *X* označava sve prirodne predmete i osobe s kojima sam u odnosu pomoću vlastite moći da njima upravljam, da ih učinim stalno svojim.

U modusu imanja nema živog odnosa između mene i onoga što imam. Ono što imam i ja postali smo stvari, a ja to imam jer imam moć da to učinim svojim. Ali postoji i obrnut odnos: ono *ima mene*, jer moj osjećaj identiteta tj. moje (psihičko) zdravlje počiva na tome da ga imam (u što je moguće većem broju). Modus postojanja zasnovan na imanju ne počiva na živom, produktivnom procesu između subjekta i objekta već *stvari* čini i subjektom i objektom Taj odnos je odnos smrti, a ne životnosti.

Imanje — sila — pobuna

Tendencija rasta, u okviru vlastite prirode, zajednička je svim živim bićima. Zbog toga se opiremo svakom pokušaju sprečavanja našeg rasta koji je određen našom strukturom.

Da bi se slomio taj otpor — bilo svjesno, bilo nesvjesno — neophodna je fizička ili psihička sila. Neživi predmeti opiru se promjeni njihovog fizičkog sastava u različitim stupnjevima, ovisno o energiji koja je inherentna njihovim atomskim i molekularnim strukturama. Ali oni se ne bore protiv toga da budu upotrebljavani. Upotreba heteronomne sile protiv živih bića (tj. sile koja nas nastoji uputiti u smjer protiv našoj postojećoj strukturi, a koji je poguban za naš razvitak) izaziva otpor. Otpor može poprimiti sve oblike, od otvorenog, djelotvornog, neposrednog, aktivnog, do posrednog, uzaludnog i, što je vrlo često, nesvjesnog.

Ograničeno je slobodno, spontano izražavanje volje dojenčeta, djeteta, adolescenta i, na koncu, odrasle osobe, njihove žeđi za znanjem i istinom, njihove želje za osjećajima: osoba koja raste prisiljena je na odricanje od svojih autonomnih, pravih želja i interesa, od svoje vlastite volje te na prihvaćanje volje, želje i osjećaja koji nisu autonomni, već nametnuti oblicima društvene misli i osjećaja. Društvo, pa i obitelj kao

njegova psihodruštvena agentura, moraju riješiti teški problem: *kako slomiti volju pojedinca, a da on toga ne bude svjestan?* Pomoću složenog procesa indoktrinacije, nagrada, kazni i pogodnih ideologija taj se zadatak uvelike toliko spretno rješava da većina ljudi vjeruje kako slijedi vlastitu volju i nisu svjesni da je sama njihova volja uvjetovana i manipulirana.

Najveća teškoća u takvom potiskivanju volje postoji na području seksualnosti, jer se tu radi o snažnoj prirodnoj sklonosti kojom je lakše manipulirati no mnogim drugim željama. Zbog toga se društvo pokušava žešće boriti sa seksualnim željama no sa bilo kojom drugom ljudskom željom. Nije potrebno navoditi skalu različitih oblika ocrnjivanja seksa, od moralnih (seks je loš) do zdravstvenih razloga (masturbacija je fizički štetna). Crkva zabranjuje kontrolu rađanja, ali ne zbog svoje brige za svetost života (takva bi briga, u tom slučaju, dovela do zabrane smrtne kazne i ratova) već zbog zabranjivanja svakog seksa koji ne služi proširenju potomstva.

Teško bi bilo shvatiti napor suzbijanja seksa kada bi se radilo o samoj seksualnosti. Razlog za ocrnjivanje seksa nije seks sam, već slamanje ljudske volje. Veliki broj takozvanih primitivnih društava uopće ne pozna seksualne tabue. Budući da funkcioniraju bez eksploatacije i dominacije, ona ne moraju slamati volju pojedinaca već mogu dopustiti sebi da ne žigšu seks i da u njemu uživaju bez osjećaja krivnje. Najznačajnije u tim društvima je da ta seksualna sloboda ne dovodi do seksualne pohlepe, da se parovi, nakon relativno kratkog perioda seksualnih odnosa ponovo nalaze i da tada nemaju nikakve želje za zamjenom partnera već su slobodni razići se kada ljubav prođe. Za te grupe, koje nisu orijentirane na vlasništvo, seksualno uživanje je izraz bivanja, a ne posljedica seksualnog posjedovanja. Kada to kažem ne mislim da bismo se trebali vratiti načinu života tih primitivnih društava — to

ne bi bilo moguće ni kada bismo to željeli, jednostavno zato što je proces individualizacije i individualne diferencijacije te distanca koju je civilizacija donijela individualnoj ljubavi dala drugačiju kvalitetu od one u primitivnom društvu. Ne možemo nazadovati, možemo se kretati jedino prema naprijed. Važno je da će novi oblici bezvlasništva okončati sa seksualnom pohlepom koja je karakteristična za sva društva zasnovana na imanju.

Seksualna želja je izraz nezavisnosti koja se izražava vrlo rano u životu (masturbacija). Zabrana masturbacije služi slamanju volje djeteta te stvaranju njegovog osjećaja krivnje i još veće podređenosti. Poriv za uklanjanjem seksualnih tabua u velikoj mjeri, u biti, pokušaj pobune, s ciljem obnavljanja vlastite slobode. Ali uklanjanje seksualnih tabua kao takvih ne vodi većoj slobodi. Pobuna se tako reći utapa u seksualnom zadovoljstvu... i u kasnijim osjećajima krivice. Slobodi vodi jedino ostvarenje unutrašnje nezavisnosti koja okončava potrebu za besplodnom pobunom. Isto vrijedi za sve ostale oblike ponašanja koji čine nešto zabranjeno radi pokušaja obnove vlastite slobode. *Tabui uzrokuju seksualnu opsjednutost i perverzije, ali seksualna opsjednutost i perverznost ne uzrokuje slobodu.*

Pobuna djeteta manifestira se na mnogo drugih načina: neprihvatanjem pravila o čistoći, nejedenjem ili prejedanjem, agresijom ili sadizmom kao i mnogim vrstama autodestruktivnih čina. Pobuna se često manifestira u nekoj vrsti općeg »štrajka usporenošću« — prestanku zanimanja za svijet, lijenosti, pasivnosti, pa sve do najpatološkijih oblika polaganog samouništenja. O posljedicama te borbe između snage roditelja i snage djece raspravlja David E. Schechter u svom djelu *Infant Development /Razvitak djeteta/*. Sve činjenice ukazuju da je *heteronomno ometanje procesa razvitka djeteta — kao i*

odrasle osobe — najdublji korijen mentalne patologije, naročito destruktivnosti.

Treba biti sasvim jasno da sloboda nije ni *laissez-faire* ni samovolja. Ljudska bića imaju specifičnu strukturu — kao i bića bilo koje vrste - i mogu napredovati samo u okvirima te strukture. Sloboda ne znači slobodu *od* svih vodećih principa. Ona znači slobodu *razvitka* prema zakonima strukture ljudskog postojanja (autonoma ograničenja). Ona znači pokoravanje zakonima koji upravljaju optimalnim ljudskim razvitkom. Svaki autoritet koji unapređuje taj cilj je »racionalni autoritet«, ako to unapređivanje pomaže mobilizirati aktivnost djeteta, kritičko mišljenje i vjeru u život. »Iracionalni autoritet« je onaj koji nameće djetetu heteronomne norme koje služe svrsi autoriteta a ne svrhama specifične strukture djeteta.

Modus postojanja zasnovan na imanju, stav usredotočen na vlasništvo i profit, nužno proizvodi želju - zapravo potrebu — za silom. Za vladanje drugim živim bićima, da se skrši njihov otpor, potrebna je upotreba sile. Zbog održavanja vlasti nad privatnim vlasništvom trebamo upotrebljavati silu da bismo privatno vlasništvo zaštitili od onih koji nam ga hoće uzeti, jer ni oni, kao ni mi, nikada nemaju dovoljno. Zelja za privatnim posjedom proizvodi želju za upotrebom nasilja da bismo orobili druge, na otvoren ili prikriven način. U modusu imanja, čovjekova sreća leži u njegovoj nadmoći nad drugima, u njegovoj sili i, u krajnjoj liniji, u mogućnosti pobjeđivanja, orobljavanja, ubijanja. U modusu bivanja sreća počiva na ljubavi, dijeljenju, davanju.

Daljnji faktori koji podupiru modus imanja

Jezik je važan faktor u utvrđivanju orijentacije na imanje. Ime neke osobe — a svi mi imamo imena (ako se nastavi sadašnje

kretnje depersonalizacije dobit ćemo brojeve) — stvara iluziju o njenoj besmrtnosti. Osoba i njeno ime postaju ekvivalentni; ime pokazuje kako je osoba trajna, nerazoriva supstancija — a ne proces. Neke imenice imaju istu funkciju: ljubav, ponos, mržnja, radost pružaju privid stalnih supstancija ali takve imenice nemaju stvarnost i samo zamagljuje uvid da se radi o procesima koji se zbivaju u ljudskom biću. Na krivi put upućuju čak i imenice koje su imena *stvari*, kao što su »stol« ili »svjetiljka«. Riječi ukazuju da govorimo o stalnim supstancijama premda su stvari samo procesi energije koji uzrokuju određene osjete u našem tjelesnom sistemu. Ali ti osjeti nisu *opažaji* specifičnih stvari kao što je stol ili svjetiljka; ti opažaji su posljedica kulturnog procesa učenja, procesa koji djeluje tako da određeni osjeti počinju poprimati oblik specifičnih opažaja. Naivno vjerujemo da stvari kao što su stol i svjetiljka postoje kao takve, a ne uviđamo da nas društvo uči da osjete pretvaramo u opažaje, što nam dopušta manipuliranje sa svijetom oko nas a što nam, na taj način, omogućava preživljavanje u postojećoj kulturi. Kada smo takvim opažajima jednom dali imena, izgleda nam da ime garantira konačnu i nepromjenljivu stvarnost opažaja.

Potreba za imanjenjem ima još jednu osnovu, *biološki danu želju za životom*. Bez obzira na to da li smo sretni ili nesretni, naše nas tijelo nagoni k težnji prema *besmrtnosti*. I premda po iskustvu znamo da ćemo umrijeti, tragamo za rješenjima koja bi nas uvjerila da smo, usprkos iskustvenim dokazima, besmrtni. Ta se želja različito artikulirala: vjerovanje faraona da će njihova tijela, zatvorena u piramide, biti besmrtna; mnoge religijske maštarije o životu nakon smrti na sretnim lovnim područjima, što su ih stvarala društva lovaca; kršćanski i islamski raj. U suvremenom društvu od XVIII. stoljeća »povijest« i »budućnost« postadoše zamjena za kršćanski raj: ugled, slava,

pa čak i ozloglašenost — išta što bi moglo jamčiti neku fusnotu u povijesnom zapisu — predstavlja mrvicu besmrtnosti. Žudnja za ugledom nije puka ovozemaljska ispraznost - ona ima religijsku osobinu za one koji više ne vjeruju u tradicionalnu onostranost. (To je naročito uočljivo kod političkih vođa.) Javnost popločuje put u besmrtnost pa direktori za publicitet postaju novi svećenici.

Možda je imanjenje vlasništva, više no bilo što drugo, predstavljalo ispunjenje žudnje za besmrtnošću pa je to razlog zbog kojeg orijentacija na imanjenje ima toliku snagu. Ako *mene* konstituira ono što *imam*, ako imam neuništive stvari, ja sam besmrtn. Od starog Egipta do danas — od fizičke besmrtnosti, putem mumifikacije tijela, do legalne besmrtnosti, putem testamenta — ljudi su ostajali u životu i nakon svog fizičkog/duhovnog života. Putem legalne moći testamenta određena je, za nadolazeće generacije, razdioba našeg vlasništva. Zakonom o nasljedstvu ja — u onoj mjeri u kojoj sam vlasnik kapitala - postajem besmrtn.

Modus imanjenja i analni karakter

Do korisnog pristupa shvaćanju modusa imanjenja dolazimo podsjećanjem na jedno od Freudovih najznačajnijih otkrića. Nakon rane faze puke pasivne receptivnosti, za kojom slijedi faza agresivne eksploativne receptivnosti, sva djeca, prije no što postanu zrela, prođu kroz fazu što ju je Freud nazvao *analno-erotskom*. Freud je otkrio da ta faza često ostaje dominantna u daljnjem razvitku i da, kada je to slučaj, vodi razvitku *analogog karaktera* tj. karaktera osobe čija je glavna životna energija usmjerena na imanjenje, štednju i zgrtanje novca, materijalnih dobara kao i osjećaja, postupaka, riječi, energije. To je karakter škrtice i obično je povezan s prenaplašenim karakteristikama kao što su urednost, točnost, svojeglavost.

Vrlo važan aspekt Freudovog shvaćanja je simbolička veza između novca i fekalija - zlata i prljavštine - za što on navodi brojne primjere. Freudovo shvaćanje analnog karaktera, koji još nije dostigao zrelost, zapravo je oštra kritika građanskog društva XIX. stoljeća u kojem su osobine analnog karaktera tvorile normu moralnog ponašanja i koje su bile smatrane izrazom »ljudske prirode«. Freudova jednadžba: novac = fekalije predstavlja implicitnu, premda ne i namjernu kritiku funkcioniranja građanskog društva i njegove posesiv-nosti i može se usporediti s Marxovom raspravom o novcu u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima*.

U tom je kontekstu od velikog značaja Freudovo uvjerenje da je posebna faza razvitka libida primarna, a da je oblikovanje karaktera sekundarno (dok je, po mom mišljenju, ono proizvod međusobnog odnosa u ranoj mladosti pojedinca i ponajviše društvenih uvjeta koji vode njegovom formiranju). Važno je Freudovo shvaćanje da se *prevladavajuća orijentacija na imanje javlja u periodu prije dostignuća pune zrelosti te da je patološka ako ostane stalna*. Drugim riječima, prema Freudu osoba koja je posvećena isključivo imanju i posjedovanju je neurotična, mentalno bolesna. Otuda bi proizlazilo da je društvo, u kojem je velika većina osoba analnog karaktera, bolesno društvo.

Asketizam i jednakost

Većina rasprava o moralu i politici usmjerena je na pitanje: imati ili ne imati? Na moralno-religijskoj razini to znači alternativu između asketskog ili neasketskog života, gdje neasketski život uključuje i produktivno uživanje i neograničeno zadovoljstvo. Ta alternativa gubi najveći dio svog značaja ako ne naglašava pojedini čin ponašanja već držanje na kojem se on gradi. Asketsko ponašanje, sa svojom stalnom zaokuplje-

nošću neuživanjem, moglo bi biti samo negacija snažnih želja za imanjem i trošenjem. Te se želje u askezi mogu potisnuti; ipak, i samim pokušajem da potisne imanje i trošenje, čovjek je jednako zaokupljen imanjem i trošenjem. Kao što psihoanalitički podaci pokazuju, ovo negiranje prekomjernim kompenziranjem vrlo je često. Postoje slučajevi u kojima fanatični vegetarijanci potiskuju svoje destruktivne porive, fanatični protivnici pobačaja svoje ubojičke impulse, fanatici »vrline« svoje »grešne« porive. Ovdje se ne radi o uvjerenjima već o fanatizmu koji ih podupire. Taj fanatizam, kao i svaki drugi, ukazuje na sumnju da služi za prikrivanje drugih, najčešće suprotnih poriva. Na ekonomskom i političkom planu postoji slična pogrešna alternativa između neograničene nejednakosti i apsolutne jednakosti prihoda. Kada bi postojalo samo funkcionalno i osobno vlasništvo, tada društveni problem ne bi predstavljalo pitanje da li netko ima nešto više nego netko drugi jer, budući da vlasništvo ne bi bilo bitno, ne bi nastajala zavist. S druge strane oni koji se brinu za jednakost u smislu da udio svakoga mora biti sasvim jednak, pokazuju da je njihova orijentacija na imanje jednako snažna, osim što je negirana preokupacijom za točnu jednakost. Iza te brige izviruje njihov pravi motiv: zavist. Oni koji zahtijevaju da nitko nema više od njih samih na taj se način štite od zavisti koju osjećaju kad netko stekne i sitnicu više od njih. Trebalo bi raditi na iskorjenjivanju i raskoši i siromaštva.

Jednakost ne mora značiti kvantitativnu jednakost u pogledu i najmanje sitnice materijalnog dobra već se sastoji u tome da razlika u prihodu ne stvara različita životna iskustva za različite grupe ljudi. U *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* Marx je taj tip komunizma nazivao »grubim komunizmom« koji »svugdje negira čovjekovu ličnost«, koji »je samo do-

vršenje te zavisti i te nivelacije sa stanovišta zamišljenog minimuma«.

Egzistencijalno imanje

Da. bismo u potpunosti mogli shvatiti modus imanja kojim se ovdje bavimo čini se nužnim još jedno određenje, određenje funkcije *egzistencijalnog imanja*. Ljudski način postojanja zahtijeva da neke stvari imamo, održavamo, pazimo i upotrebljavamo, da bismo preživjeli. To se odnosi na naše tijelo, hranu, stan, odjeću i oruđa neophodna za zadovoljavanje naših potreba. Takav oblik imanja možemo nazvati egzistencijalnim jer je ukorijenjen u ljudskoj egzistenciji. To je racionalno upravljani poriv k održanju života - za razliku od *karakterološkog imanja* kojim smo se do sada bavili, a koje je nakon strasti da se prisvoji i zadrži ono što nije urođeno već što se razvilo kao posljedica utjecaja društvenih uvjeta na biološki zadan ljudski rod.

Egzistencijalno imanje nije u sukobu s bivanjem, dok karakterološko nužno jest. Čak i »pravednik« i »svetac« moraju željeti imati - u egzistencijalnom smislu - dok prosječan čovjek želi imati u egzistencijalnom i karakternom smislu. (Raspravu o egzistencijalnim i karakternim dihotomijama vidi u knjizi *Čovjek za sebe*.)

BILJEŠKA UZ ČETVRTO POGLAVLJE

1. Djelo R. H. Tawneya *The Acquisitive Society I Gramzljivo društvo* (1920) do danas je ostalo nenadmašeno u shvaćanju modernog kapitalizma i mogućnosti za mijenjanje društva i čovjeka. Radovi Maxa Webera, Brentana, Shapira, Pascala, Sombarta i Krausa sadrže temeljne postavke za razumijevanje djelovanja industrijskog društva na ljudska bića.

5. Što je modus bivanja?

Većina nas zna o modusu imanja više no o modusu bivanja, jer je imanje daleko učestaliji oblik iskustva u našoj kulturi. Ali postoji nešto mnogo značajnije što definiranje modusa bivanja čini toliko težim od definiranja modusa imanja. To je priroda razlike između dvaju načina postojanja.

Imanje se odnosi na *stvari*, a stvari su stalne i *opisive*. Bivanje se odnosi na *iskustvo*, a ljudsko iskustvo, u principu, nije opisivo. U potpunosti je opisiva naša *osoba*, maska koju svatko od nas nosi, je koje predstavljamo - jer ta osoba po sebi je stvar. Nasuprot tome, živo ljudsko biće nije neka neživa slika i nemoguće je opisati ga kao stvar. Zapravo živo ljudsko biće uopće nije moguće opisati. Moguće je mnogo reći o meni, o mom karakteru, o mojoj cjelokupnoj životnoj orijentaciji. To pronicavo poznavanje može doprijeti daleko u shvaćanju i opisivanju moje ili tuđe psihičke strukture. Ali totalno ja, moja cijela individualnost, moja takvost koja je jedinstvena kao i moji otisci prstiju nikada ne može biti potpuno shvaćena, čak ni empatijom, jer ne postoje dva identična ljudska bića.¹ Netko drugi i ja možemo prevladati barijeru odvojenosti jedino u procesu živog odnosa, onoliko koliko oboje sudjelujemo u plesu života. Pa ipak nikada nije moguće doseći puno poistovjećenje s drugim.

Nije moguće opisati čak ni običan čin ponašanja. Moguće je osmijeh Mona Lize opisivati na mnogo stranica, a da naslikani osmijeh ne bude »uhvaćen« riječima — ali ne zato što bi bio »misteriozan«. Misteriozan je osmijeh svake osobe (osim ako se ne radi o naučenom, sintetskom osmijehu tržišta). Ni-

tko ne može u cijelosti opisati izraz zanimanja, oduševljenja, biofilije, mržnje ili narcisoidnosti koje možemo vidjeti u očima neke druge osobe, kao ni raznolikosti izraza lica, kretnji, držanja, intonacije, koji karakteriziraju ljude.

Aktivno bivanje

Pretpostavke modusa bivanja su nezavisnost, sloboda i prisutnost kritičkog uma. Njegova osnovna osobina je aktivnost, ali ne u smislu izvanjske aktivnosti ili biznisa već unutrašnje, produktivne upotrebe naših ljudskih moći. Biti aktivan znači izražavati svoje sposobnosti, talente, bogatstvo ljudske darovitosti kojim je — iako u različitim stupnjevima — obdareno svako ljudsko biće. To znači obnavljati se, rasti, izražavati se, voljeti, prevladavati zatvor izolacije vlastitoga ja, zanimati se, davati. Pa ipak ništa od toga nije u potpunosti izrazivo riječima. Riječi su posude ispunjene iskustvom koje se preko njih prelijeva. Riječi ukazuju na iskustvo, one nisu iskustvo. U trenutku kada isključivo mišlju i riječima iskazujem što doživljavam, doživljaj je već prošao: presušio je, postao mrtav, pretvorio se u puku misao. Zbog toga je bivanje neopisivo riječima i prenosivo je jedino zajedničkim iskustvom. U strukturi imanjanja vlada neživa riječ, u strukturi bivanja živo i neizrecivo iskustvo. (Jasno je da i u modusu bivanja postoji živo i produktivno mišljenje.)

Možda je modus bivanja moguće najbolje prikazati simbolom što ga navodi Max Hunzinger: plavo staklo nam izgleda plavim jer sve boje spektra osim plave apsorbira i ne propušta. To znači da staklo nazivamo »plavim« upravo zato što ne zadržava valove plave boje. Nazvano je ne prema onome što sadrži, već prema onome što isijava.

Modus bivanja može napredovati samo u onoj mjeri u kojoj smanjujemo modus imanjanja tj. nebivanja — prestanka

traganja za sigurnošću i identitetom prijanjanjem za ono što imamo i ustrajanjem na našem ja i našim posjedima. »Biti« zahtijeva napuštanje egocentričnosti i sebičnosti ili, izraženo riječima koje su često upotrebljavali mistici, sebe učiniti »praznim« i »siromašnim«.

Ali većina ljudi smatra previše teškim napuštanje orijentacije na imanjanje. Svaki takav pokušaj *izaziva* veliku bojazan i osjećaje kao da se radi o napuštanju svekolike sigurnosti, kao da je čovjek bačen u ocean, a ne zna plivati. Ne znaju da bi, kad bi se odrekli štaka vlasništva, mogli početi koristiti svoje vlastite snage i samostalno hodati. U tome ih zadržava iluzija da ne bi mogli samostalno hodati, da bi se srušili kad ih ne bi podržavale stvari koje imaju.

Aktivnost i pasivnost

Bivanje u gore opisanom smislu implicira sposobnost da budemo aktivni, dok pasivnost isključuje bivanje. Međutim aktivnost i pasivnost spadaju među najnešvaćenije riječi, jer je njihovo današnje značenje posve drugačije od onoga što su ga te riječi imale od klasične antike i srednjeg vijeka do početka renesanse. Da bismo mogli shvatiti pojam bivanja, moramo razjasniti pojam aktivnosti i pasivnosti.

U modernoj upotrebi, aktivnost, djelatnost, obično se definira kao osobina ponašanja koje trošenjem energije proizvodi vidljiv učinak. Tako, na primjer, aktivnima nazivamo poljoprivrednike koji obrađuju svoju zemlju, aktivni su i radnici na tekućoj traci, prodavači koji svoje klijente nagovaraju na kupnju, investitori koji ulažu svoj ili tuđ novac, liječnici koji liječe svoje bolesnike, činovnici koji prodaju poštanske marke, birokrati koji ispunjavaju formulare. Premda neke od ovih aktivnosti mogu zahtijevati više interesa i koncentracije no druge, one nemaju nikakve veze s »aktivnošću«. *Aktivnost*

je, *općenito govoreći, društveno priznato svrhovito ponašanje koje uzrokuje odgovarajuće društveno korisne promjene.*

Aktivnost se, u modernom smislu, odnosi samo na *ponašanje*, a ne i na osobu koja ga vrši. Tu se ne pravi razlika da li su ljudi aktivni zato što su na to prisiljeni izvanjskom silom, kao rob, ili unutrašnjim nagonom, kao osoba upravljana strepnjom. Svejedno je da li se osoba zanima za svoj posao, kao npr. tesar ili kreativni pisac, znanstvenik ili vrtlar, ili što ne postoji nikakav unutrašnji odnos i zadovoljstvo u poslu, kao u slučaju radnika na tekućoj traci ili poštanskog činovnika.

U modernom značenju aktivnosti ne pravi se nikakva razlika između *aktivnosti* i pukog *biznisa*. Ali među njima postoji temeljna razlika koja odgovara pojmovima »otuđene« i »neotuđene« aktivnosti. U otuđenoj aktivnosti ne doživljam sebe kao aktivnog subjekta svoje aktivnosti već osjećam *posljedicu* svoje aktivnosti — i to kao nešto »tamo«, odvojeno od mene, te iznad i protiv mene. U otuđenoj aktivnosti, *ja* zaista ne djelujem već izvanjske ili unutrašnje sile djeluju protiv mene. Odvojio sam se od rezultata vlastite aktivnosti. Na području psihopatologije najuočljiviji slučaj otuđene aktivnosti predstavljaju kompulzivno-opsesivne osobe. Prisiljene nekim unutrašnjim nagonom da čine nešto protiv svoje volje - kao što je brojanje koraka, ponavljanje određenih rečenica, izvođenje nekih rituala - one mogu biti krajnje aktivne u ostvarivanju tog cilja. Međutim psihopatološka istraživanja su pokazala da su takve osobe gonjene nekom unutrašnjom silom koje nisu svjesne. Jasan primjer otuđene aktivnosti je ponašanje nakon hipnoze. Osobe kojima se pod hipnozom sugeriralo da nešto učine učinit će to nakon buđenja iz hipnotičkog transa ali uopće neće biti svjesne da ne čine ono što *žele* već da slijede odgovarajuće, pod hipnozom dobivene naloge.

U neotuđenoj aktivnosti *ja* doživljam sebe kao *subjekt* svoje aktivnosti. Neotuđena aktivnost je proces stvaranja, proizvodnje nečeg i ostajanja u vezi sa svojim proizvodom. To također znači da je moja aktivnost izražavanje mojih moći, da smo *ja* i moja aktivnost jedno. Tu neotuđenu aktivnost *ja* nazivam *produktivnom aktivnošću*.²

»Produktivan«, u smislu u kojem ga ovdje rabim, ne odnosi se na sposobnost stvaranja nečeg novog ili originalnog, kao što je kreativnost umjetnika ili znanstvenika. A ne odnosi se ni na proizvod moje aktivnosti već na njenu *osobinu*. Slikanje ili znanstveno proučavanje mogu biti sasvim neproduktivni tj. sterilni; s druge strane proces koji se zbiva u osobama koje su duboko svjesne sebe ili koje drvo ne samo gledaju već ga uistinu i »vide«, koje čitaju pjesmu i u sebi doživljavaju osjećaje što ih je pjesnik izrazio riječima - taj proces može biti vrlo produktivan iako ništa nije »proizvedeno«. Produktivna djelatnost označava stanje unutrašnje aktivnosti, ona nema nužno veze sa stvaranjem umjetničkog ili znanstvenog djela ili nečeg »korisnog«. Produktivnost je orijentacija karaktera za koju su sposobna sva ljudska bića, ako nisu emotivno bogalji. Emotivne osobe animiraju sve što dotaknu. One izražavaju vlastite sposobnosti i oživljavaju druge osobe i stvari.

I »aktivnost« i »pasivnost« pojedinačno mogu imati dva sasvim različita značenja. Otušena aktivnost, u obliku pukog biznisa, zapravo predstavlja pasivnost tj. neproduktivnost dok pasivnost, kao ne-biznis, može biti neotuđena aktivnost. Danas je to toliko teško razumjeti, jer je većina oblika aktivnosti otušena »pasivnost«, dok produktivnu pasivnost rijetko susrećemo.

Aktivnost—pasivnost u djelima velikih mislilaca

U filozofskoj tradiciji predindustrijskog društva pojmovi »aktivnost« i »pasivnost« nisu upotrebljavani u današnjem

značenju. Teško da bi to i bilo moguće, jer otuđenje rada nije dosizalo razinu koja bi bila usporediva sa sadašnjom. Zbog toga filozofi kao što je Aristotel i ne provode jasnu razliku između »aktivnosti« i pukog »biznisa«. U Ateni otuđeni rad obavljaju jedino robovi. Izgleda da je fizički rad, koji uključuje tjelesni napor, bio isključen iz pojma *praxis* ('praksa'), pojma koji se odnosi na gotovo sve djelatnosti podobne da ih obavlja slobodna osoba a u biti pojma što ga Aristotel upotrebljava za slobodnu aktivnost čovjeka (o tome vidi Nicolas Lobkowicz, *Theory and Practice*). Imajući to u vidu teško je zamisliti da bi se za slobodne Atenjane mogao postaviti problem subjektivno besmislenog, otuđenog, posve rutiniziranog rada. Upravo zato što nisu bili robovi, njihova sloboda je omogućavala produktivnost i smislenost njihove djelatnosti.

Postaje nedvosmisleno jasno da Aristotel nije dijelio naše današnje poimanje aktivnosti i pasivnosti, ako uzmemo u obzir da je za njega najviši oblik prakse, tj. aktivnosti - koji je čak i iznad političke djelatnosti - *kontemplativni život*, posvećen traganju za istinom. Njemu je nezamislivo da bi ta kontemplacija bila oblik neaktivnosti. Aristotel smatra da je kontemplativni život aktivnost našeg najboljeg dijela, *nousa* ili uma. I rob, kao i slobodan čovjek, može doživjeti osjetilni užitek. Ali *eudaimoniu*, »blagostanje«, ne čine užici već *aktivnosti u skladu s vrlinom* (*Nikomahova etika*, 1177a, 2).

I za Tomu Akvinskog, kao i za Aristotela, aktivnost je shvaćena suprotno modernom shvaćanju tog pojma. I za Tomu život je posvećen unutrašnjoj mirnoći i duhovnoj spoznaji, a *vita contemplativa* je najviši oblik ljudske aktivnosti. On dopušta da je svakodnevni život, *vita activa*, prosječne osobe također valjan i da vodi blaženstvu (*beatitudo*) ako - a to je bitno — je blaženstvo cilj prema kojem su usmjerene sve čovje-

kove aktivnosti te ako je čovjek sposoban vladati svojim strastima i svojim tijelom (*Summa*, 2-2: 182, 183; 1-2: 4, 6).

Dok Toma zastupa stav svojevrsnog kompromisa, autor djela *The Cloud of Unknowing*, suvremenik Meistera Eckharta, oštro ustaje protiv aktivnog života. Eckhart, s druge strane, govori mnogo u prilog aktivnom životu. Ali proturječnost nije toliko oštra kao što bi se moglo činiti, jer svi vjeruju da je aktivnost »cjelovita« samo ako je ukorijenjena u vrhovnim etičkim i duhovnim zahtjevima te ako te zahtjeve i ostvari. Zbog toga svi ovi učitelji smatraju da treba odbaciti biznis tj. aktivnost odvojenu od duhovne osnove ljudi.³

Kao ličnost i kao mislilac, Spinoza je predstavljao utjelovljenje duha i vrijednosti koje su bile žive u Eckhartovo doba, tek četiri stoljeća ranije, no ipak je oštro zapažao promjene koje su se zbivale u društvu i prosječnom čovjeku. On je bio osnivač moderne znanstvene psihologije, jedan od onih koji su otkrili dimenziju nesvjesnog i tim obogaćenim uvidom dao nam je sistematičniju i točniju analizu razlike između aktivnosti i pasivnosti od bilo kojeg njegovog prethodnika.

U svojoj *Etici* Spinoza razlikuje aktivnost i pasivnost (djelovanje i trpljenje) kao dva temeljna vida djelovanja duha. Prvi kriterij *djelovanja* je da ono slijedi iz ljudske prirode: »Kažem da djelujemo kad se nešto događa, bilo u nama, bilo izvan nas, čega smo mi adekvatni uzrok, tj. kad nešto, bilo u nama, bilo izvan nas, slijedi iz naše prirode, što se jedino njome može jasno i razgovijetno razumjeti. Nasuprot tome kažem da trpimo (tj. u Spinozinom smislu: da smo pasivni) kada se u nama nešto događa ili kad iz naše prirode slijedi nešto čega smo mi sami samo djelomični uzrok.« (*Etika*, 3, definicija 2)

Te su postavke teške modernom čitaocu koji je naviknut misliti da »ljudska priroda« ne odgovara ni jednoj pokazivoj

iskustvenoj činjenici. Ali to nije tako za Spinozu, kao ni za Aristotela, kao ni za neke suvremene neurofiziologe, biologe i psihologe. Spinoza vjeruje da je ljudska priroda karakteristična za ljudska bića jednako kao konjska priroda za konja. Nadalje, da dobro ili loše, uspjeh ili neuspjeh, blagostanje ili patnja, aktivnost ili pasivnost ovise o stupnju u kojem je neka osoba uspjela dostići optimalno ostvarenje svoje rodne prirode. Što smo bliže realizaciji modela ljudske prirode, veći su naša sloboda i naše blagostanje.

U Spinozinoj koncepciji ljudskih bića atribut aktivnosti nedjeljiv je od uma. Istinu o sebi spoznajemo onoliko koliko djelujemo u skladu s uvjetima naše egzistencije te koliko smo svjesni njihove stvarnosti i nužnosti. »Naš duh povremeno djeluje i povremeno trpi: ukoliko ima adekvatne ideje, on nužno djeluje; ukoliko ima neadekvatne ideje nužno trpi.« (Etika, 3, postulat 1)

Želje su podijeljene u aktivne i pasivne (*actiones* i *passiones*). Prve su ukorijenjene u uvjetima naše egzistencije (prirodnim, a ne patološkim iskrivljenjima), a posljednje nisu ukorijenjene na taj način već su uzrokovane unutrašnjim ili izvanjskim iskrivljenjima. Prve postoje onoliko koliko smo slobodni dok su druge uzrokovane unutrašnjom ili izvanjskom silom. Svi »aktivni afekti« nužno su dobri, »strasti« mogu biti dobre ili loše. Spinoza smatra da su nerazdvojno povezani aktivnost, um, sloboda, blagostanje, radost i samousavršavanje jednako kao pasivnost, iracionalnost, ropstvo, tuga, bespomoćnost te težnje suprotne zahtjevima ljudske prirode. (Etika, 4)

Spinozino poimanje strasti i pasivnosti moguće je potpuno shvatiti samo¹ ako se pristupi zadnjem - i najsuvremenijem — koraku njegovog mišljenja: biti gonjen iracionalnim strastima znači biti mentalno bolestan. Prema stupnju dosti-

guća optimalnog razvitka nismo samo relativno slobodni, jaki, racionalni i radosni, već i mentalno zdravi; prema stupnju neispunjenja tog cilja bivamo neslobodni, slabi, neracionalni i potišteni. Spinoza je, koliko znam, bio prvi moderni mislilac koji je pretpostavio da su mentalno zdravlje i mentalna bolest posljedice ispravnog odnosno pogrešnog življenja.

Za Spinozu je, u krajnjoj liniji, mentalno zdravlje manifestacija ispravnog života, a mentalna bolest simptom propusta da se živi u skladu sa zahtjevima ljudske prirode. »Ali ako pohlepna osoba misli samo o novcu i vlasništvu, ambiciozna samo o slavi, ne smatramo ih bolesnima već samo dosadnima; općenito prema njima osjećamo prezir. Ali *zapravo* pohlepa, ambicija itd. su oblici nezdravosti, iako nije uobičajeno smatrati ih 'bolešću'.« (Etika, 4). U ovoj tvrdnji, toliko stranoj našem načinu mišljenja, Spinoza naziva patološkima one strasti koje ne odgovaraju potrebama ljudske prirode. Zapravo on ide tako daleko da ih naziva nezdravima.

Spinozini pojmovi aktivnosti i pasivnosti predstavljaju najradikalniju kritiku industrijskog društva. U suprotnosti današnjem vjerovanju da su osobe, gonjene uglavnom pohlepom za novcem, vlasništvom ili slavom, normalne i dobro prilagođene, Spinoza ih je smatrao krajnje pasivnima i u osnovi bolesnima. Po Spinozi je aktivna osoba, koju je on oličavao, postala izuzetak te ju sumnjiče za »neurotičnost«, jer nije prilagođena takozvanoj normalnoj aktivnosti.

Marx je u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* pisao da je »slobodna ljudska djelatnost« (tj. ljudska djelatnost) »radni karakter čovjeka«. Rad za njega predstavlja ljudsku djelatnost a ljudska djelatnost je život. S druge strane, kapital za Marxa predstavlja gomilu, prošlost i, u krajnjoj konsekvenci, smrt (*Grundrisse* ...). Nemoguće je u potpunosti shvatiti afektivni naboj koji za Marxa ima borba između kapitala i rada ako se

ne zna da to u njemu predstavlja borbu između životnosti i mrtvila, sadašnjosti nasuprot prošlosti, ljudi nasuprot stvari, bivanja nasuprot imanju. Marxu se nametnulo pitanje o subjektu i objektu vladanja: treba li život vladati smrću ili smrt životom? Za njega socijalizam predstavlja društvo u kojem život nadvladava smrt.

Cijela Marxova kritika kapitalizma i njegova vizija socijalizma utemeljena je na shvaćanju da je u kapitalističkom svijetu ljudska samodjelatnost paralizirana i da je cilj uspostaviti potpunu ljudskost obnovom aktivnosti na svim područjima života.

Usprkos formulacijama pod utjecajem klasičnih ekonomista, kliše da je Mare bio determinist i da je ljudsko biće prikazao pasivnim objektom povijesti i lišio ga njegove djelatnosti teško će prihvatiti itko tko je čitao Marxa nešto više od nekoliko izoliranih rečenica iščupanih iz konteksta. Nije moguće jasnije izraziti Marxov stav no što to uspijevaju njegove riječi: »Povijest ne radi ništa, ona 'ne posjeduje ogromno bogatstvo', ona 'ne bježe bitke'! Naprotiv, to je čovjek, stvarni, živi čovjek koji djeluje, ima i bori se; nije 'povijest' - kao neka zasebna osoba — ta koja koristi čovjeka kao sredstvo za ostvarenje svojih ciljeva jer ona nije ništa do li djelatnost čovjeka koji slijedi svoje ciljeve.« (Marx i Engels, *Sveta porodica*).*

Ni jedan od bližih nam suvremenika nije tako pronicavo zapazio pasivni karakter moderne aktivnosti kao što je to učinio Albert Schweitzer. On je u svojoj studiji o propasti i obnovi civilizacije modernog čovjeka opisao kao neslobodnog, nepotpunog, nekoncentriranog, patološki zavisnog i »apsolutno pasivnog«.

* Usporedi K. Mara—F. Engels, *Dela*, tom 5, Beograd, Prosveta, 1968, str. 82. (prim. prev.)

Bivanje kao stvarnost

Do sada sam opisivao značenje bivanja, kontrastirajući ga s imanjem. Ali drugo, jednako važno značenje, bivanje dobiva iz kontrasta s *prividom*. Ako se pretvaram prijaznim, a moja prijaznost je samo maska za prikrivanje izrabljivanja, ako se pretvaram hrabrim dok sam krajnje razmetljiv ili sam možda na granici samoubojstva, ako se pretvaram da volim svoju zemlju dok zadovoljavam svoje sebične interese, privid tj. moje javno ponašanje u drastičnoj je kontradikciji sa stvarnim snagama koje su me motivirale. Moje ponašanje je različito od mog karaktera. Moja karakterna struktura, istinska motivacija mog ponašanja, tvori moje realno bivanje. Moje ponašanje može djelomično odražavati moje biće, ali ono je obično maska koju imam i koju nosim radi svojih potreba. Bihevizizam se bavi tom maskom kao da je ona vjerodostojna znanstvena činjenica: istinski uvid je usmjeren na unutrašnju stvarnost koja najčešće nije ni svjesna, ni izravno opaziva. Ovaj pojam bivanja kao »demaskiranja«, kao što je rekao Eckhart, središnji je u Spinozinoj i Marxovoj misli i temeljno je otkriće Freuda.

Glavno dostignuće Freudove psihoanalize je uočavanje diskrepancije između ponašanja i karaktera, između moje maske i stvarnosti koju ona skriva. Freud je iznašao metodu (slobodne asocijacije, tumačenja snova, transfer, otpori) čiji cilj je razotkrivanje nagonskih (u biti seksualnih) želja koje su bivalente potiskivane u samom djetinjstvu. I kada je kasnije razvika psihoanalitičke teorije i terapije nastavljao naglašavati događaje s područja ranih međuljudskih odnosa više no nagonskog života, princip je ostao isti: ono što se potiskuje su rane i — po mom uvjerenju — kasne traumatske želje i strahovi. Put ozdravljenja od simptoma ili - općenitije - slabosti

leži u razotkrivanju tog potisnutog materijala. Drugim riječima, potisnuti su iracionalni, djetinji i individualni elementi iskustva.

S druge strane zdravorazumski stavovi su normalnog, tj. društveno prilagođenog građanina smatrali racionalnim i onim tko nema potrebu za dubinskom analizom. Ali to uopće nije istina. Naše svjesne motivacije, ideje i vjerovanja su mješavina pogrešne informacije, predrasuda, iracionalnih strasti, racionalizacija, preduvjerenja gdje komadići istine plivaju okolo i pružaju dojam, premda kriv, da je cjelokupna mješavina stvarna i istinita. Misaoni proces pokušava cijelu tu kaljužu iluzija organizirati prema zakonima logike i uvjerenosti. Pretpostavlja se da ta razina svijesti odražava stvarnost, da je to mapa kojom se služimo pri organiziranju našeg života. Ta pogrešna mapa nije potiskivana. *Potiskivano je znanje o stvarnosti, znanje o istinitom.* Ako dakle pitamo: *što je nesvjesno?*, odgovor mora glasiti: uz iracionalne strasti, gotovo cjelokupno znanje o stvarnosti. Nesvjesno je u osnovi određeno društvom koje proizvodi iracionalne strasti i svojim članovima pruža razne vrste mašte i tako prisiljava istinu na zarobljeništvo takozvane racionalnosti.

Tvrdnja da je istina potiskivana zasnovana je na premisi da istinu znamo i da to znanje potiskujemo; drugim riječima, da postoji »nesvjesno znanje«. Moje iskustvo u psihoanalizi to doista i potvrđuje. Opažamo stvarnost, ali u tome si ne možemo pomoći. Upravo kao što su naša osjetila organizirana da vide, čuju, mirišu, opipavaju kada dolaze u dodir sa stvarnošću, naš je um tako organiziran da uvida stvarnost tj. da vidi stvari kakve one jesu, da opaža istinu. Ovdje, naravno, ne govorimo o onom dijelu stvarnosti za čije su opažanje potrebna znanstvena pomagala ili znanstvene metode. Mislim na ono što je pojmljivo koncentriranim »viđenjem«,

posebno stvarnosti u nama i drugima. Znamo kada smo sastali opasnu osobu i kad smo sreli nekoga u koga možemo imati puno povjerenje. Znamo kada smo izdani ili iskorišteni ili prevareni, kada obmanjujemo sami sebe. Znamo gotovo sve što je važno znati o ljudskom ponašanju, upravo kao što su naši preci znali važne stvari o kretanju zvijezda. Ali dok su oni bili *svjesni* svog znanja i koristili ga, mi odmah potiskujemo naše znanje, jer bi nam, kada bismo ga bili svjesni, život činilo odviše teškim i, kao što sami sebe uvjeravamo, odviše »opasnim«.

Lako je naći dokaz za ovu tvrdnju. Postoje mnogi snovi u kojima stječemo dubok uvid u bit drugih ljudi i nas samih, snovi kojih smo sasvim lišeni u danjem životu. (U *Zaboravljenom jeziku* govori se i o »snovima uvida«.) Potvrđuju ga one česte reakcije u kojima nekoga vidimo u potpuno drugačijem svjetlu i osjećamo se kao da to znanje imamo oduvijek. Moguće ga je naći u pojavi otpora kada bolna istina prijete da izbije na vidjelo: u omaškama jezika, u nepriličnim izrazima, u stanju transa ili u slučajevima kada netko nešto kaže kao da je odsutan, nešto što je sasvim protivno onome što je taj isti stalno tvrdio da vjeruje, a zatim kao da je, minutu kasnije, zaboravio tu odsutnost. I zaista, veliki dio naše energije utrošen je na skrivanje našeg znanja od nas samih, a stupanj ovako potisnutog znanja teško da je moguće precijeniti. Talmudska legenda vrlo poetski prikazuje potiskivanje istine: prilikom rođenja djeteta anđeo mu dotiče čelo pa dijete zaboravlja istinu koju je znalo u trenutku rođenja. Ako je dijete ne bi zaboravilo, život bi mu bio nepodnošljiv. Vratimo se našoj glavnoj temi: bivanje se odnosi na stvarnu sliku nasuprot onoj falsificiranoj, iluzornoj. U tom smislu svaki pokušaj proširivanja područja bivanja znači proširenje uvida u vlastitu stvarnost, stvarnost drugih, svijeta oko nas. Glavni etički ciljevi

judaizma i kršćanstva - prevladavanje pohlepe i mržnje - ne mogu biti ostvareni bez jednog drugog faktora kojem pripada središnje mjesto u budizmu, a ima čak i određenu ulogu u judaizmu i kršćanstvu: put bivanja leži u probijanju površine i zahvaćanju stvarnosti.

Voljnost davanja, dijeljenja, žrtvovanja

U suvremenom društvu se smatra da je modus imanja ukorijenjen u ljudskoj prirodi i, zbog toga, zaista nepromjenljiv. Ista ideja izražena je u dogmi da su ljudi u osnovi lijeni, po prirodi pasivni te da ne žele raditi ili bilo što činiti, osim ako nisu navedeni poticajem za materijalnim dobitkom... ili glađu... ili strahom od kazne. U tu dogmu gotovo nitko ne sumnja i ona određuje naše metode obrazovanja i rada. No ona je tek nešto više od izraza želje da se dokaže vrijednost naših društvenih uređenja, pripisujući im da slijede potrebe ljudske prirode. Pripadnicima mnogih različitih društava prošlosti i sadašnjosti pojam urođene ljudske sebičnosti i lijenosti izgledao bi onoliko fantastičan, koliko nama zvuči suprotno.

Istina je da su modusi i imanja i bivanja potencijali ljudske prirode, da naš biološki nagon za opstankom nastoji unaprijediti modus imanja, ali da sebičnost i lijenost nisu jedine sklonosti inherentne ljudskim bićima.

Mi, ljudska bića, imamo inherentnu i duboko ukorijenjenu želju za bivanjem: za izražavanjem svojih sposobnosti, za aktivnošću, za odnosom s drugima, za izbjegavanjem zatorske ćelije sebičnosti. Istinitost te tvrdnje potkrepljuju toliki dokazi da bismo njima mogli ispunili cijelu jednu knjigu. D. O. Hebb je formulirao srž problema na najopćenitiji način, tvrdeći da je *jedini problem ponašanja objašnjenje ne aktivnosti, već neaktivnosti*. Sljedeće činjenice dokazuju ovu

⁴ opću

tezu

1. Ponašanje životinja. Eksperimenti i neposredna promatranja pokazuju da se mnoge vrste prihvaćaju teških zadataka sa zadovoljstvom, čak i kada nema nikakve materijalne nagrade.

2. Neurofiziološki eksperimenti dokazuju da je aktivnost inherentna živčanim stanicama.

3. Ponašanje djece. Najnovija istraživanja pokazuju kako mala djeca imaju sposobnost i potrebu da aktivno reagiraju na složene podražaje. Ti su nalazi u suprotnosti s Freudovom pretpostavkom da dijete izvanjski podražaj doživljava kao opasnost te da mobilizira agresivnost radi uklanjanja te opasnosti.

4. Ponašanje pri učenju. Mnoga istraživanja pokazuju da su i dijete i odrastao čovjek lijeni, jer im je materijal što ga uče predstavljen na suhoparan i neživ način pa nije u stanju pobuditi njihovo živo zanimanje. Ako se uklone pritisak i dosa da i ako se materijal prikaže na živ način, dolazi do pokretanja značajne aktivnosti i inicijative.

5. Ponašanje pri radu. Mayov klasični eksperiment je pokazao da čak i po sebi dosadan rad postaje zanimljiv ako radnici znaju da sudjeluju u eksperimentu kojim upravlja živa i nadarena osoba koja je sposobna pobuditi njihovu znatiželju i njihovu suradnju. Do istog se rezultata došlo u brojnim tvornicama Europe i SAD. Menadžerski stereotip o radniku glasi: radnici nisu istinski zainteresirani za aktivnu participaciju. Oni žele jedino povećanje nadnica pa bi udio učešća u dobiti mogao biti poticaj za višu produktivnost rada, ali ne i za radničku participaciju. Dok su menadžeri u pravu što se tiče radnih metoda koje oni nude, iskustvo je pokazalo i uvjerilo mnoge rukovodeće osobe da će radnici, ako imaju prilike postati istinski aktivni, razvijati odgovornost i steći znanje o svojoj ulozi u radnom procesu, iz prethodno nezainte-

resiranih znatno se promijeniti i pokazati izuzetan stupanj inventivnosti, aktivnosti, maštovitosti i zadovoljstva.⁵

6. Bogatstvo činjenica iz društvenog i političkog života. Potpuno je pogrešno uvjerenje da se ljudi ne žele žrtvovati. Kada je Churchill na početku drugog svjetskog rata objavio da će od Engleza tražiti krv, znoj i suze, nije zastrašio Engleze već je, upravo suprotno, apelirao na njihovu duboko ukorijenjenu ljudsku želju da se žrtvuju, da daju sebe. Reakcija Engleza - jednako kao Nijemaca i Rusa - na slučajno bombardiranje civilnog stanovništva dokazuje da zajednička patnja nije oslabila njihov duh već je ojačala njihov otpor i dokazala kako su bili u krivu oni koji su vjerovali da bi teror bombardiranjem mogao skršiti moral neprijatelja i pomoći okončanju rata.

Ipak je tužan komentar našoj civilizaciji da rat i patnja, više no mirnodopski život, mogu mobilizirati ljudsku spremnost na žrtve te izgleda kako mir uglavnom potiče sebičnost. Na sreću, i u mirno doba postoje situacije u kojima se ljudske sklonosti davanja i solidarnosti izražavaju u ponašanju pojedinaca. Radnički štrajkovi, naročito prije početka prvog svjetskog rata, primjer su takvog bitno nenasilnog ponašanja. Radnici su se tada borili za više nadnice, ali istovremeno su se izlagali opasnostima ozbiljnih tegoba i prihvaćali ih radi borbe za svoje dostojanstvo i zadovoljstvo doživljaja ljudske solidarnosti. Štrajk je bio jednako »religijska« koliko i ekonomska pojava. Iako do takvih štrajkova dolazi i danas, većinu današnjih pokreću ekonomski motivi, iako je nedavno počeo rasti broj štrajkova radi poboljšanja uvjeta rada.

Potrebu za davanjem i dijeljenjem te voljnost žrtvovanja za druge još je moguće naći među pripadnicima određenih zanimanja kao što su njegovateljice, liječnici, svećenici i redovnice. Mnogi pripadnici tih zanimanja, ako ne i većina

njih, kao da se samo pretvaraju da im je cilj pomaganje i žrtvovanje. Pa ipak, karakter većine njih odgovara vrijednostima kojima su se posvetili. Iste su se potrebe potvrđivale i izražavale stoljećima u raznim — religijski, socijalistički ili humanistički orijentiranim — zajednicama. Istu želju za davanjem nalazimo među dobrovoljnim davaocima krvi, u mnogim situacijama u kojima se ljudi izlažu opasnosti da bi spasili živote drugih. Izražavanje voljnosti davanja nalazimo među ljudima koji istinski vole. »Kriva ljubav« tj. uzajamna sebičnost čini ljude još sebičnijima (što je prilično čest slučaj). Istinska ljubav povećava sposobnost da volimo druge i da im dajemo. Onaj tko istinski voli, u svojoj ljubavi za određenu osobu on voli cijeli svijet.⁶

Nalazimo na ne mali broj ljudi, napose mladih, koji ne mogu podnijeti raskoš i sebičnost što ih nalaze u svojim utjecajnim obiteljima. Sasvim protivno očekivanjima svojih roditelja, koji misle da njihova djeca »imaju sve što žele«, oni ustaju protiv mrtvila i izolacije u kojima žive. Jer činjenica je da nemaju sve što žele i da žele ono što nemaju.

U povijesti izrazite primjere takvih ljudi nalazimo među sinovima i kćerima bogataša u starom Rimu koji su prigrlili religiju siromaštva i ljubavi. Jedan drugi primjer predstavlja Buddha koji je bio princ i koji si je mogao ispuniti svaku želju ali je ustanovio da imanje i trošenje uzrokuje nesreću i patnju. Vremenski bliži primjer (druga polovica XIX. stoljeća) su djeca ruske više klase, tzv. *narodnjaci*. Kada su uvidjeli da više nisu u stanju podnositi besposlen i nepravedan život u kojem su rođeni, ti su mladi ljudi napuštali svoje obitelji, odlazili siromašnim seljacima, živjeli s njima i pripomogli polaganju jednog od temelja revolucionarne borbe u Rusiji.

Svjedoci smo slične pojave među sinovima i kćerima imućnih u SAD i Saveznoj Republici Njemačkoj koji svoje

živote, prepune obilja, nalaze dosadnima i besmislenima. Ali još više od toga, nepodnošljiva im je beščutnost svijeta prema siromaštvu i poticanju nuklearnog rata zbog individualnog egoizma. Zato napuštaju svoje domove u potrazi za novim stilom života i ostaju nezadovoljni, jer se čini da nikakav konstruktivni napor nije moguć. Mnogi među njima su nekada bili najidealističniji i najsenzibilniji predstavnici mlade generacije. No nakon toga su, bez tradicije, zrelosti, iskustva i političke mudrosti postali očajni, narcisoidno su precjenjivali vlastite sposobnosti i mogućnosti i pokušali su, primjenom sile, dostići nemoguće. Oni sačinjavaju tzv. revolucionarne grupe i misle da mogu spasiti svijet terorom i uništavanjem, ne uviđajući da doprinose općoj tendenciji razvitka nasilja i nehumanosti. Izgubili su sposobnost voljenja i zamijenili je željom da žrtvuju svoje živote. (Žrtvovanje vlastitog života često je rješenje za pojedince koji su imali žarku želju da vole, ali koji su tu sposobnost izgubili te u žrtvovanju vlastitih života vide doživljaj ljubavi najvišeg stupnja.) Ali ti mladi ljudi koji su riješeni na žrtvu vlastitog života vrlo su različiti od *mučenika koji vole*, koji žele živjeti jer vole život i koji prihvaćaju smrt jedino kada su prisiljeni umrijeti da ne bi izdali sami sebe. Današnji mladi ljudi spremni da žrtvuju svoj život su osuđenici, ali i oni koji osuđuju ukazivanjem da su u našem društvenom sistemu neki od najboljih postali toliko izolirani i bespomoćni da kao izlaz iz svog očaja vide samo razaranje i fanatizam.

Ljudska želja za doživljavanjem jedinstva s drugima ukorijenjena je u specifičnim uvjetima ljudskog postojanja i jedan je od najsnažnijih motiva ljudskog ponašanja. Kombinacijom minimalnog određenja instinktima i maksimalnog razvitka sposobnosti uma mi, ljudska bića, izgubili smo izvorno jedinstvo s prirodom. Da se ne bismo osjećali krajnje izoli-

ranima - što bi nas, u stvari, osudilo na nezdravost - trebamo pronaći novo jedinstvo: kako s drugim ljudima, tako i s prirodom. Tu ljudsku potrebu za jedinstvom s drugima doživljavamo na mnogo načina: u simbiotskoj vezanosti za majku, idol, pleme, naciju, klasu, religiju, bogatstvo, profesionalnu organizaciju. Te veze se, naravno, često prožimaju, a često poprimaju ekstatički karakter, kao npr. kod pripadnika nekih religijskih sekti, u rulji spremnoj za linčovanje ili u eksplozijama nacionalne histerije za vrijeme rata. Tako je, na primjer, izbijanje prvog svjetskog rata pokazalo jedan od najdrastičnijih oblika ekstatičkog »jedinstva«. Iznenada, ljudi su preko noći napuštali svoja životna uvjerenja u pacifizam, antimilitarizam, socijalizam; znanstvenici su napuštali svoja dugogodišnja obučavanja u objektivnosti, kritičkom mišljenju i nedjelomičnosti da bi se mogli pridružiti velikome *Mi*.

Želja za doživljavanjem jedinstva s drugima izražava se jednako u najnižim oblicima ponašanja, tj. u sadizmu i destrukciji, kao i u najvišima: u solidarnosti na osnovi ideala ili uvjerenja. Ona je ujedno i glavni uzrok potrebe za prilagodbom: ljudska se bića više boje izopćenosti no čak i smrti. Za svako je društvo presudan oblik jedinstva i solidarnosti koje ono njeguje i *može* unapređivati u danim uvjetima društveno-ekonomske strukture.

Izgleda kako ova razmatranja ukazuju da su u ljudskim bićima prisutne obje tendencije: jedna - *imati*, posjedovati - koja svoju moć, u krajnjoj konsekvenciji, duguje biološkom faktoru želje za opstankom; druga - *biti*, djelovati, davati, žrtvovati se - koja svoju moć duguje specifičnim uvjetima ljudske egzistencije i inherentna je potrebi da se izolacija prevlada u jedinstvu s drugima. Otuda slijedi da društvena struktura, njene vrijednosti i norme, odlučuju koje će od ta dva proturječna stremljenja, koja se nalaze u svakom ljudskom

biću, postati dominantno. Kulture koje unapređuju pohlepu za posjedima i time modus imanja, ukorijenjene su u jednom ljudskom potencijalu; kulture koje njeguju bivanje i dijeljenje —u drugom. Moramo odlučiti koji od ta dva potencijala želimo njegovati, ali shvaćajući da je naša odluka uvelike određena socijalno-ekonomskom strukturom danog društva, strukturom koja nas upućuje prema jednom ili drugom rješenju.

Na osnovu mojih promatranja grupnog ponašanja moglo bi se zaključiti da dvije krajnje grupe, naime one koje izražavaju duboko usađene i gotovo isključive tipove imanja odnosno bivanja tvore izrazitu manjinu te da su, u velikoj većini slučajeva, realne obje mogućnosti i da o okolnim faktorima ovisi koja će od njih prevladati, a koja biti potisnuta.

Ta tvrdnja znatno proturječi psihoanalitičkoj dogmi prema kojoj okolina proizvodi bitne promjene u razvitku ličnosti u ranom djetinjstvu te je nakon tog doba karakter učvršćen i teško se mijenja pod utjecajem vanjskih događaja. Ta je psihoanalitička dogma mogla biti prihvaćena, jer kod velike većine ljudi osnovni uvjeti njihovog djetinjstva traju u kasnijem životu budući da, općenito govoreći, traju i društvena stanja. Ali postoje brojni primjeri u kojima drastična promjena okoline dovodi do temeljite promjene u ponašanju, tj. do prestanka njegovanja negativnih snaga, a početka njegovanja i poticanja pozitivnih.

Da zaključimo, učestalost i jačina želje za dijeljenjem, davanjem i žrtvovanjem nisu iznenađujuće ako imamo u vidu uvjete egzistencije ljudskog roda. Iznenađujuće je da je moguće tu potrebu toliko potiskivati da sebičnost ovlada u industrijskim (i mnogim drugim) društvima, a solidarnost postane izuzetak. Ali, paradoksalno, sama ta pojava uzrokovana je potrebom za jedinstvom. Društvo čija su načela zgrtanje,

profit, vlasništvo, proizvodi društveni karakter orijentiran na imanje, a kada se jednom uspostavi dominantni oblik nitko ne želi biti autsajder ili, zapravo, izopćenik. Da bi se izbjegao taj rizik svatko se prilagođava većini, kojoj je zajednički samo uzajamni antagonizam.

Kao posljedica prevlasti sebičnosti, vođe našeg društva vjeruju da ljudi mogu biti motivirani samo materijalnim pro bicima tj. nagradama, te da se neće odazvati pozivima na solidarnost i žrtvu. Osim u ratu takvi su apeli zaista rijetki, čime je izgubljena prilika za promatranje mogućih rezultata takvih apela.

Samo radikalno drugačija društveno-ekonomska struktura i radikalno drugačija slika ljudske prirode mogu pokazati da potkupljivanje nije jedini (ni najbolji) način djelovanja na ljude.

BILJEŠKE UZ PETO POGLAVLJE

1. To je granica čak i najboljih psihologija. O tome sam detaljno pisao u eseju »On the Limitations and Dangers of Psychology« (1959), uspo ređujući »negativnu psihologiju« i »negativnu teologiju«.
2. Pojam »spontana aktivnost« počeo sam upotrebljavati u knjizi *Bijeg od slobode* a »produktivna aktivnost« u kasnijim spisima.
3. Djela W. Langea, N. Lobkowicza i D. Mietha (1971) mogu čitaocu pružiti dublji uvid u problem kontemplativnog i aktivnog života.
4. Nekima od ovih činjenica bavio sam se u knjizi *Anatomija ljudske de struktivnosti*.
5. U svojoj sljedećoj knjizi (*The Gamesmen: The New Corporate Leaders*), koju sam imao čast čitati u rukopisu, Michael Maccobv navodi neke nove projekte o participativnoj demokraciji i naročito svoje istraživa nje u okviru »The Bolivar Project«. Obrada tog projekta, zajedno s još jednim, predstavljaju Maccobvjeve planove za budućnost.
6. Jedan od najznačajnijih izvora za razumijevanje prirodnog ljudskog poriva za davanjem i dijeljenjem je klasično djelo P. A. Kropotkina

Mutual Aid: A Factor of Evolution /Uzajamno pomaganje: faktor evolucije/ (1902). Druga dva važna izvora su djelo Richarda Titmussa *The Gift Retationship: From Human Blood to Social Policy /Darodavni odnos: od ljudske krvi do društvene politike/* (u kojem autor ukazuje na manifestacije volje ljudi da daju i naglašava kako naš ekonomski sistem sprječava ljude da se slobodno služe svojim pravom na davanje) te urednika Edmunda S. Phelps'a *Altruism, Morality and Economic Theory /Altruizam, moralnost i ekonomska teorija/*.

6. Daljnji aspekti imanjanja i bivanja

Sigurnost — nesigurnost

Ne kretati se naprijed, ostati gdje jesmo, nazadovati, drugim riječima - vezati se za ono što imamo vrlo je primamljivo, jer poznamo ono što imamo. Za to se možemo uhvatiti, u tome se osjećati sigurni. Bojimo se i zbog toga izbjegavamo korak u nepoznato, neizvjesno. Jer dok *korak nakon* što smo ga počinili ne mora izgledati riskantnim, *prije* no što smo ga poduzeli nove perspektive nam izgledaju vrlo riskantne i zbog toga zastrašujuće. Sigurno je, ili bar tako izgleda, samo ono staro, iskušano. Svaki novi korak sadrži opasnost od neuspjeha i to je jedan od razloga zašto se ljudi boje slobode.¹

Prirodno je da na različitim stupnjevima života »staro i poznato« izgleda različito. Kao mala djeca *imamo* samo naše tijelo i majčine grudi (prvotno to dvoje tada još nerazdvojeno). Tada se počinjemo orijentirati prema svijetu, započinjući proces stvaranja mjesta za sebe. Počinjemo željeti *imati* stvari: *imati* majku, oca, braću i sestre, igračke. Kasnije *stječemo* znanje, posao, društveni položaj, suprugu, djecu, a nakon toga *imamo* neku vrstu posmrtnog života kada si osiguramo mjesto na groblju, kada zaključimo životno osiguranje ili kada napišemo »posljednju volju«.

Ali usprkos sigurnosti imanjanja ljudi cijene one koji imaju viziju novoga, koji utiru nove putove, koji imaju hrabrosti ići naprijed. U mitologiji, taj se način postojanja prikazuje simbolom *heroja*. Heroji su oni koji imaju hrabrosti ostaviti ono što imaju — svoju zemlju, obitelj, vlasništvo — i otići, ne bez straha već bez podlijevanja strahu. U budističkoj tradiciji

Buddha je heroj koji je napustio sve posjede, svu izvjesnost hinduističke teologije — svoj položaj, svoju obitelj — i posvetio se životu nevezanosti za žudnju. Abraham i Mojsije su heroji židovske tradicije. Kršćanski heroj je Isus koji nije imao ništa i - u očima ljudi - ni nije bio ništa, ali koji ipak djeluje iz punine svoje ljubavi za sva ljudska bića. Grci imaju svjetovne heroje cilj kojih je pobjeda, zadovoljenje njihovog ponosa, osvajanje. Ali ipak, kao i duhovni heroji, Herkul i Odisej se kreću prema naprijed, bez obzira na rizike i opasnosti koji ih očekuju. Herojima bajke odgovaraju isti kriteriji: napuštanje, kretanje prema naprijed i podnošljiva neizvjesnost.

Divimo se tim herojima, jer u dubini osjećamo da su išli putem kojim bismo i mi željeli poći - kada bismo to mogli. Ali budući da se bojimo, vjerujemo da ne možemo ići tim putem kojim mogu ići samo heroji. Heroji postaju idoli: u njih prenosimo svoju sposobnost kretanja, a mi ostajemo gdje jesmo - »jer mi nismo heroji«.

Čini se da bi ovo razmatranje moglo implicirati da je, iako poželjno, biti heroj ludo i protivno vlastitom interesu. Ali tome ni u kom slučaju nije tako. Osobe koje naginju oprezu i imanju uživaju u sigurnosti, dok u slučaju nužnosti postaju vrlo nesigurne. One ovise o onome što imaju: o novcu, ugledu, vlastitom egu — to jest o nečem izvan sebe. No što od njih postaje kada izgube ono što imaju? Jer sve što se ima može se izgubiti. Vrlo je očito da je moguće izgubiti vlasništvo koje imamo - a s njim i položaj, prijatelje - a u jednom trenutku čovjek može, a ranije ili kasnije i mora, izgubiti vlastiti život.

Ako sam ono što imam i ako je to što imam izgubljeno, tko sam ja tada? Nitko, već poraženi, slomljeni, patetični dokaz pogrešnog načina života. Budući da *moгу* izgubiti ono što

imam nužno sam, i stalno, zabrinut da *ću* ono što imam izgubiti. Plašim se krađa, ekonomskih promjena, revolucija, bolesti, smrti, ljubavi, slobode, napretka, promjene, nepoznatog. Na taj sam način neprestano zabrinut, patim od kronične hipohondrije, ali ne zbog gubitka zdravlja već zbog svakog drugog gubitka onog što imam. Postajem defenzivan, grub, sumnjičav, usamljen, gonjen potrebom da imam sve više kako bih bio što bolje zaštićen. Ibsen je u *Peer Gyntu* lijepo prikazao osobu usmjerenu prema sebi. Junak je ispunjen samo sobom. U tom krajnjem egoizmu on vjeruje da je on — *on sam* jer *on* je »hrpa želja«. Na kraju života on spoznaje da zbog svoje egzistencije strukturirane imanjem nije uspio biti on sam, da je kao luk bez jezgre, nedovršeni čovjek koji nikada nije bio on sam.

Strah i nesigurnost, nastali zbog opasnosti od gubitka onoga što se ima, ne postoje u modusu bivanja. *Ako jesam ono što jesam*, a ne ono što imam, nitko me ne može lišiti moje sigurnosti ili je ugroziti, kao ni moj osjećaj identiteta. Moje središte je u meni, moja sposobnost za bivanje i za izražavanje mojih bitnih snaga dio je strukture mog karaktera i ovisi o meni. To vrijedi za normalni životni proces, a ne, naravno, za takve okolnosti kao što su bolest koja onemogućuje, mučenje ili drugi slučajevi izvanjskih ograničenja silom.

Dok je imanje zasnovano na nečem što se upotrebom smanjuje, bivanje se praksom razvija. (»Gorući grm« koji ne izgara pojavljuje se u Bibliji kao simbol tog paradoksa.) Moć uma, ljubavi, umjetničkog stvaralaštva — sve bitne moći rastu procesom izražavanja. Potrošeno nije izgubljeno, već upravo suprotno, izgubljeno je ono zadržano. Jedini način ugrožavanja moje sigurnosti leži u meni: u pomanjkanju vjere u život i u vlastite produktivne moći, u tendencijama nazadovanja, u unutrašnjoj lijenosti te spremnosti prepuštanja da drugi

određuju moj život. Ali te opasnosti nisu *inherentne* bivanju, kao što je opasnost od gubitka inherentna imanju.

Solidarnost — antagonizam

Doživljaj voljenja, svidanja, uživanja u nečemu bez želje da se to nešto *ima* je doživljaj o kojem je govorio Suzuki kada je uspoređivao japansku i englesku pjesmu (vidi I. poglavlje). Modernom zapadnjaku zaista nije lako uživati bez imanja. Međutim to nam nije ni potpuno strano. Suzukijev primjer, koji se odnosi na cvijet, ne bi se mogao primijeniti kad bi se odnosio na planinu, tratinu ili bilo što drugo što ne bi bilo moguće fizički ponijeti sa sobom. Mnogi ljudi, dakako, ili velika većina njih, zaista ne *vide* planinu, osim kao kliše. Umjesto da je *vide*, oni bi željeli znati njeno ime i njenu visinu ili bi poželjeli na nju se popeti, što bi bio samo drugi oblik zaposjedanja. Ali postoje i takvi koji su sposobni da zaista vide planinu i u njoj uživaju. Isto tako je moguće reći o muzičkim djelima: naime kupovanje gramofonskih ploča s glazbom koju netko voli može biti čin posjedovanja djela i možda većina ljudi koji uživaju u umjetnosti zaista »troši« umjetnost. Ali manjina vjerojatno još uvijek reagira na muziku i umjetnost istinskom radošću i bez ikakvog poriva »imanja«.

Ponekad je reakcije ljudi moguće očitati po njihovim izrazima lica. Nedavno sam gledao televizijski film o izvanrednim kineskim akrobatima i žonglerima. Tijekom izvođenja programa kamera je često snimala publiku da prikaže reagiranje pojedinaca u gomili. Većina lica bila je ozarena, postala su živa i lijepa, reagirajući na graciozni, živi program. Samo je manjina izgledala hladna i neuzbuđena.

Jedan drugi primjer uživanja bez želja za posjedovanjem možemo nazrijeti u ponašanju prema maloj djeci. Ali bojim

se da je i ovdje na djelu velik dio ponašanja kojim sami sebe zavaravamo, jer volimo sebe vidjeti u ulozi onih koji vole malu djecu. Iako u tome postoji razlog za sumnju, vjerujem da genuino, živo reagiranje na malu djecu uopće nije rijetko. Djelomično je tome tako i zato što se, suprotno osjećajima koje njeguju prema odraslima, većina ljudi ne plaši djece i osjeća se slobodnima da se prema djeci odnose s ljubavlju, što je nemoguće ako nam strah stoji na putu.

Najznačajniji primjer uživanja bez čežnje za imanjem onoga u čemu se uživa moguće je naći u međuljudskim odnosima. Muškarac i žena mogu zajedno uživati na mnogo načina: mogu voljeti stav, ukus, ideje, temperament ili cijelu ličnost drugoga. Ali samo u onih koji moraju *imati* ono što vole, to će uzajamno uživanje uzrokovati želju za seksualnim posjedovanjem. Onima u kojima prevladava modus bivanja druga je osoba prijatna pa i seksualno privlačna, a da ju se, da bi se u njoj uživalo, ne mora ubrati, prema Tennysonovim riječima u ranije navedenoj pjesmi.

Osobe orijentirane na imanje žele *imati* osobu koja im se sviđa ili kojoj se dive. Tu je pojavu moguće uočiti u odnosima između roditelja i njihove djece, između učitelja i njihovih učenika, među prijateljima. Nijedan partner ne biva zadovoljan ako s drugim samo uživa već svaki želi imati drugu osobu za sebe. Zbog toga je svaki partner ljubomoran na drugoga koji, opet, želi »imati« prvoga. Svaki partner traži drugoga kao što mornar nakon brodoloma traži dasku — radi opstanka. Najvećim dijelom su odnosi zasnovani na imanju teški, opterećeni, puni sukoba i ljubomore.

Općenitije govoreći osnovni elementi u odnosima pojedinaca u modusu imanja su takmičarstvo, antagonizam i strah. U odnosu zasnovanom na imanju antagonistički element potječe iz same prirode tog odnosa. Ako je imanje osnova za moj

osjećaj identiteta, jer »jesam ono što imam«, želja za imanjem mora voditi želji da se ima mnogo, da se ima više, da se ima najviše. Drugim riječima, *pohlepa* je prirodna posljedica orijentacije na imanje. To može biti pohlepa škrcu ili pohlepa lovca na profit ili pohlepa ženskara ili pohlepa lovca na ljude. Pohlepnik, ma što bio sadržaj njegove pohlepe, nikada neće imati dovoljno, ni biti »zadovoljan«. Suprotno fiziološkim potrebama, kao što je na primjer glad, zadovoljenje kojih je ograničeno fiziologijom tijela, *mentalna* pohlepa - a svaka je pohlepa mentalna, makar je zadovoljavali tjelesnim putem - nema točke zasićenja, jer unutrašnja praznina, dosada, usamljenost i potištenost koje bi trebalo prevladati ne mogu biti uklonjene zadovoljavanjem dotične pohlepe. Uz to, budući da ono što imamo može na neki način biti odneseno, moramo imati više kako bismo svoju egzistenciju osigurali od takve opasnosti. Ali svatko može imati više, svatko se mora bojati agresivnih namjera svog susjeda koji bi mu mogao uzeti ono što ovaj ima. Da bi spriječio takav napad čovjek mora postati moćniji i sam preventivno agresivan. Uz to, budući da proizvodnja, makar i u svom maksimalnom obujmu, nikada neće moći držati korak s *neograničenim* željama, mora postojati suparništvo i antagonizam među pojedincima u borbi da se stekne najviše. A borba će se nastaviti čak i ako se dostigne stanje apsolutnog obilja: oni koji budu imali manje fizičkog zdravlja, privlačnosti, nadarenosti, talenata gorko će zavidjeti onima koji imaju »više«.

Da modus imanja i pohlepa kao njegova posljedica nužno vode međusobnom antagonizmu i borbi, vrijedi za narode kao i za pojedince. Jer sve dok nacije sačinjavaju ljudi čiji je glavni motiv imanje i pohlepa, nemoguće je spriječiti rat. Oni nužno žude za onim što ima drugi narod pa ono što žele pokušavaju zadobiti ratom, ekonomskim pritiskom ili prije-

tnjama. Kao prvo, te će postupke koristiti protiv slabijih naroda i stvarati saveze da postanu jači od naroda kojeg treba napasti. Narod će otpočeti rat uz i najmanje izgleda na pobjedu, ali ne zato što ekonomski trpi već zato što je želja da se ima više i da se osvaja duboko usađena u društvenom karakteru.

Naravno, postoji i vrijeme mira. Ali moramo razlikovati trajan mir od prolazne pojave, razdoblja skupljanja snage, obnavljanja industrije i vojske - drugim riječima, mir kao trajno stanje harmonije od mira koji je, u biti, samo primirje. Iako u XIX. i XX. stoljeću postoje razdoblja primirja, ta stoljeća karakterizira stanje kroničnog rata između glavnih lica povijesne scene. Mir kao stanje trajnih harmoničnih odnosa među narodima moguć je tek kad strukturu imanja zamijeni struktura bivanja. Iluzorna je, a i opasna, ideja da je moguće graditi mir uz poticanje težnje za posjedom i profitom, jer to ljudima onemogućava da vide kako se nalaze pred jasnom alternativom: ili radikalna promjena karaktera ili neprestanost rata. To je zaista stara alternativa: vode su izabrali rat i ljudi su ih slijedili. Danas i sutra, uz nevjerojatno povećanje razorne snage novog oružja, u alternativni više ne stoji mir već uzajamno samoubojstvo.

Ono što vrijedi za međunarodne ratove vrijedi i za klasni rat. Klasni rat, u biti rat između klase eksploatatora i klase eksploatiranih, oduvijek je postojao u društvima izgrađenim na principu pohlepe. Nije bilo klasnih ratova gdje nije bilo potrebe pa ni mogućnosti eksploatacije. Ali nužno će postojati klase i u najbogatijem društvu u kojem će prevladavati modus imanja. Kao što je već izneseno, čak ni najveća proizvodnja ne može ići ukorak s postojećim željama mašte svako-ga da ima više no njegov susjed. Nužno će oni koji su jači, pametniji ili nečim drugim nadareniji pokušati za sebe ostva-

riti bolji položaj i pokušati izvući korist od slabijih, bilo snagom i nasiljem, bilo sugestijama. Potlačene klase će svrgnuti vladare i tako dalje. Klasna borba možda može postati blaža, ali je ne može nestati sve dok ljudskim srcima vlada pohlepa. Ideja besklasnog društva u takozvanom socijalističkom svijetu ispunjenom duhom pohlepe jednako je iluzorna - i opasna - kao i ideja trajnog mira među pohlepnim narodima.

U modusu bivanja privatno imanje (privatno vlasništvo) s afektivnog je stajališta vrlo malo važno, jer nije potrebno da nešto posjedujem da bih u tome mogao uživati ili da bih to mogao uopće upotrebljavati. U modusu bivanja više no jedna osoba — zapravo milijuni ljudi — mogu sudjelovati u uživanju u nekom predmetu budući da ne postoji potreba — ni želja - da ga se *ima* kao uvjet da se u njemu uživa. To ne samo da izbjegava borbu već stvara jedan od najdubljih oblika ljudske sreće: zajedničko uživanje. Ništa ljude ne ujedinjuje jače (a da ne ograničava njihovu individualnost) od dijeljenja njihovog divljenja ili ljubavi za neku osobu, dijeljenja neke ideje, zajedničkog doživljaja nekog muzičkog komada, neke slike, nekog simbola, sudjelovanja u ritualu, dijeljenja tuge. Doživljaj zajedništva (*sharing*) odnose između dvoje ljudi čini i održava živima, on je osnova za sve velike religijske, političke i filozofske pokrete. To naravno vrijedi samo dok se pojedinci istinski vole ili poštuju. Kad politički pokreti okošavaju, kad birokracija počne upravljati ljudima pomoću sugestija i prijetnji, osjećaj zajedništva postaje više stvar no doživljaj.

Dok je priroda izmislila tako reći prototip — ili možda simbol — zajedničkog užitka u seksualnom činu, u stvarnosti seksualni čin ne mora uvijek predstavljati zajedničko zadovoljstvo. Partneri su često toliko narcisoidni, okrenuti samo

prema sebi i posesivni da je moguće govoriti samo o istovremenom, ali ne i podijeljenom užitku.

U jednom drugom pogledu priroda pruža još jasniji simbol razlikovanja između imanjanja i bivanja. Erekcija penisa potpuno je funkcionalna. Mužjak *nema* erekciju penisa kao vlasništvo ili stalnu osobinu, (premda je stvar svakoga da pogodi koliko bi je muškaraca željelo *imati*). Penis *je* u stanju erekcije dok je mužjak u stanju uzbuđenja, dok želi biće koje je to uzbuđenje pobudilo. Ako uslijed nekog razloga nešto ometa uzbuđenje, mužjak *nema* ništa. I suprotno gotovo svim vrstama ponašanja, prisilna erekcija nije moguća. Georg Groddek, premda slabo poznat, jedan od najistaknutijih psihoanalitičara, običavao je govoriti da je muškarac muškarac samo nekoliko minuta, najčešće dok je mali dječak. Groddek naravno nije time mislio da muškarac postaje mali dječak cijelim svojim bićem već upravo u onom svom vidu koji za mnoge muškarce predstavlja dokaz njihove muškosti. (Vidi članak »Sex and Character« koji sam napisao 1943. g.)

Radost — užitak

Meister Eckhart je učio da životnost vodi *radosti*. Moderni čitalac nije spreman obratiti pažnju na riječ »radost« i shvatiti je kao da je Eckhart napisao »užitak«. Štoviše, razlika između radosti i užitka je bitna, i to posebno u vezi s razlikom između modusa bivanja i modusa imanjanja. Nije lako uočiti tu razliku, jer živimo u »bezradosnom užitku«.

Što je užitak? Premda se riječ upotrebljava na različite načine čini se da ju je, kada se uzme u obzir i njeno popularno značenje, najbolje definirati kao zadovoljenje želje koja ne zahtijeva aktivnost (u smislu životnosti). Takav užitak može biti vrlo intenzivan: užitak u društvenom uspjehu, u zgrtanju novca, dobitku na lutriji, uobičajen seksualni užiti-

tak, jedenje do mile volje, pobjeda na utrci, stanje oduševljenja postignuto pićem, transom, drogama, zadovoljenje sadišćkih nagona ili ubijanje živih bića.

Razumljivo je da pojedinci, da bi postali bogati ili slavni, moraju biti vrlo aktivni u smislu biznisa, ali ne i u smislu »unutrašnjeg rađanja«. Kada dostignu svoj cilj, oni mogu biti »uzbuđeni«, »vrlo zadovoljni«, osjećati da su dostigli »vrhunac«. Ali kakav vrhunac? Možda vrhunac uzbuđenja, zadovoljstva, transnog ili orgijastičkog stanja. Ali oni su to stanje mogli postići pod pritiskom strasti koje su, iako ljudske, ništa manje patološke ako ne dovode do istinski adekvatnih rješenja ljudskog postojanja. Takve strasti ne vode većem ljudskom napretku i snazi već, upravo suprotno, osakaćivanju čovjeka. Užici radikalnih hedonista, zadovoljenje uvijek novih pohota, užici suvremenog društva proizvode različite stupnjeve *uzbuđenja*. Ali oni ne vode *radosti*. U stvari, nepostojanje radosti čini nužnim traganje za uvijek novim i sve uzbudljivijim užicima.

U tom pogledu, moderno je društvo u istom položaju u kakvom su bili Židovi prije tri tisuće godina. Govoreći narodu Izraela o jednom od njihovih grijehova, Mojsije je rekao: »Jer nijesi služio Gospodinu Bogu svojem *radosna* i *vesela* srca u svakom obilju.« (V. knjiga Mojsijeva, 28: 47) Radost je pratilac produktivne aktivnosti. Ona nije »vrhunac doživljaja« koji kulminira i ubrzo završava, već prije zaravan, stanje osjećaja koje prati produktivno izražavanje bitno ljudskih sposobnosti pojedinca. Radost nije ekstatička vatra trenutka. Radost je žar koji prati bivanje.

Užitak i ushićenje, nakon takozvanog vrhunca, vode tuzi. Jer ushićenje je bilo doživljeno, ali posuda nije narasla. Unutrašnje snage čovjeka nisu se povećale. Čovjek je pokušao prekinuti dosadu neproduktivne aktivnosti i za trenutak je

objedinio sve svoje snage — osim ljubavi i uma. Pokušao je postati nadljudski, a da ne bude ljudski. U trenutku trijumfa mu se učinilo da je uspio, ali nakon toga je uslijedila duboka luga: jer ništa se nije promijenilo u njemu. Izreka: »Životinja je tužna nakon snošaja« (*Post coitum animal triste est*) izražava istu pojavu vezanu za bezljubavni seksualni odnos koji predstavlja »vrhunac doživljaja« snažnog uzbuđenja i, premda je pun ushićenja i užitka, na kraju nužno dolazi do razočaranja. Do radosti u seksu dolazi jedino ako je fizička intimnost istovremeno i ljubavna.

Kao što treba očekivati, ljubav mora imati središnju ulogu u onim religijskim i filozofijskim sistemima koji *bivanje* proglašavaju ciljem života. Budizam, koji odbacuje užitak, stanje nirvane smatra stanjem radosti, što je prikazano u izvještajima i slikama Buddhine smrti. (Zahvalan sam pokojnome D. I. Suzukiju koji mi je svratio pažnju na izvanrednu sliku Buddhine smrti.)

Dok upozoravaju protiv užitka koji proizlazi iz zadovoljenja pohote, Stari zavjet i kasnija židovska tradicija u radosti vide modus koji prati bivanje. Knjiga psalama završava skupinom od petnaest psalama koji su jedna velika himna radosti. Dinamični psalmi započinju u strahu i tuzi, a završavaju u radosti i veselju.² Sabbath je dan radosti i u mesijanskom dobu radost će prevladati. Knjige proroka obiluju izrazima radosti kao što su, na primjer, ovi: »Tuda će se veseliti djevojke u kolu, i momci i starci zajedno, i promijenit će žalost njihovu na radost, i tješit ću ih i razveselit ću ih po žalosti njihovoj.« (Jeremija, 31: 13) i »S radošću ćete crpsti vodu...« (Izaija, 12:3). Bog naziva Jeruzalem »grad moje radosti« (Jeremija, 49:25).

Naglasak na istome nalazimo u Talmudu: »Radost mitzvaha (ispunjenje religijskih dužnosti) jedini je put svetome

duhu« (Berakoth, 31.a). Radost se smatra toliko temeljnom da se, prema zakonu Talmuda, žalovanje za bližim rođakom koji je preminuo prije tjedan dana prekida radošću sabbatha. Hasidički pokret, moto kojeg je stih iz psalma »Služi Bogu s radošću«, formirao je način života u kojem je radost jedan od izrazitih elemenata. Žalost i potištenost smatrani su duhovnim pogreškama, ako ne gotovo i kao grijeh.

U razvitku kršćanstva čak i samo ime evanđelje - *vesele* novosti - ukazuje na središnje mjesto veselja i radosti. U Novom zavjetu radost je posljedica napuštanja imanja, dok je tuga način egzistencije onog čovjeka koji se drži imanja (vidi na primjer Matej, 13:44. i 19:22). U mnogim Isusovim izjavama radost se smatra pratiocem života u modusu bivanja. U posljednjem govoru apostolima Isus na kraju kaže o radosti: »Ovo vam kazah, da radost moja u vama ostane i radost vaša se ispuni.« (Ivan, 15:11).

Kao što je već ranije spomenuto, radost ima istaknutu ulogu u misli Meistera Eckharta. Evo jednog od najljepših i najpoetičnijih izraza ideje stvaralačke moći smijanja i radosti: »Kada se Bog osmjehuje duši i kada duša Bogu uzvraća osmijeh, rađaju se lica trojstva. Govoreći u hiperboli, kada se Bog osmjehuje sinu, a sin mu uzvraća osmijeh, to smijanje stvara užitak, taj užitak stvara radost, ta radost stvara ljubav, ta ljubav stvara lica /svetog trojstva/, od kojih je jedno duh sveti.« (Blakney, str. 245).

U svom antropološko-etičkom sistemu Spinoza na najviše mjesto stavlja radost. »Radost je«, kaže on, »prijelaz čovjeka iz manjeg u veće savršenstvo. Žalost je prijelaz čovjeka iz većeg u manje savršenstvo.« (*Etika*, 3).

Spinozinu izjavu u potpunosti možemo shvatiti jedino ako je stavimo u kontekst cjelokupnog sistema njegove misli. Da ne bi propao, čovjek mora nastojati približiti se »modelu ljudske prirode« to jest mora biti optimalno slobodan, racio-

nalan, aktivan. Moramo postati ono što možemo biti. Kao dobro treba shvatiti ono što je inherentno našoj prirodi. Kao »dobro« Spinoza razumije »sve za što smo sigurni da je sredstvo koje nas može dovesti sve bliže i bliže modelu ljudske prirode što smo ga stavili pred sebe«, a kao »loše« »upravo suprotno... sve za što smo sigurni da nas sprječava u dosizanju tog modela«. (*Etika*, 4). Radost je dobra, žalost (*tristitia*, točnije: tuga, potištenost) je loša. Radost je vrлина, tuga je grijeh. Radost je u tom slučaju ono što osjećamo u procesu napredovanja prema cilju da postanemo svoji.

Grijeh i oprost

U klasičnom poimanju kršćanske i židovske teološke misli grijeh se, u biti, poistovjećuje s *neposlušnošću* Božjoj volji. To je posve jasno u općeprihvaćenom izvoru prvog grijeha, u Adamovoj neposlušnosti. U židovskoj tradiciji taj čin nije shvaćen kao »izvorni« grijeh što su ga naslijedili svi Adamovi potomci, kao što je to prihvaćeno u kršćanskoj, već samo kao *prvi* grijeh koji ne mora biti prisutan u svim Adamovim potomcima.

Ipak je zajednički stav da grijeh *jest* neslušanje zapovijedi Božjih, bez obzira na to kakve one bile. To nije iznenađujuće ako znamo da u tom dijelu biblijske priče Bog predstavlja strogi autoritet, modeliran prema ulozi istočnjačkog kralja nad kraljevima. Nadalje, to nije iznenađujuće ako imamo u vidu da se crkva, gotovo od samog početka, prilagodila društvenom poretку koji je — u ono vrijeme feudalizam, a danas kapitalizam - radi svog funkcioniranja zahtijevao strogu poslušnost pojedinaca zakonima, kako onima koji služe njihovim interesima, tako i onima s kojima to nije slučaj. Koliko su zakoni ugnjetavački, a koliko liberalni, te koja sredstva predviđaju za provođenje — nije od velikog značaja za središnji

cilj: ljudi moraju naučiti bojati se autoriteta, a ne samo ljudi zaduženih za »provođenje zakona« zato što nose oružje. Takav strah ne bi bio dovoljno jamstvo za samo funkcioniranje države: građani moraju internalizirati taj strah i neposlušnosti dati moralnu i religijsku kvalifikaciju: grijeh.

Ljudi poštuju zakone ne samo iz straha već i iz osjećaja krivnje zbog neposlušnosti. Taj osjećaj krivnje moguće je prevladati oprostom koji može pružiti jedino autoritet sam. Uvjeti za takav oprost su kajanje grješnika, kažnjavanje grješnika i — kažnjavanjem — ponovno podređivanje. Slijed: grijeh (neposlušnost) —> osjećaj krivnje —> novo podređivanje (kazna) —> oprost predstavlja zatvoren krug utoliko što svaki čin neposlušnosti vodi povećanoj poslušnosti. Samo mali broj ljudi se nije dao tako zastrašiti. Heroj takvih je Prometej. Premda ga Zeus muči najokrutnijom kaznom, Prometej se ne pokorava niti se osjeća krivim. On je znao da je uzimanje vatre od bogova i njeno podarivanje ljudima bio čin sažaljenja. On je bio neposlušan, ali nije počinio grijeh. On je, kao i mnogi drugi heroji (mučenici) ljudskog roda puni ljubavi, slomio izjednačavanje neposlušnosti i grijeha.

Ali društvo ne čine samo heroji. Sve dok su stolovi bili postavljeni samo za manjinu i dok je većina trebala služiti samo potrebama manjine i zadovoljavati se njihovim ostacima, trebalo je njegovati osjećaj da je neposlušnost grijeh. Taj su osjećaj njegovale i crkva i država, djelujući zajedno, jer su obje morale štititi u njima postojeće hijerarhije. Državi je bila potrebna religija kao ideologija koja je štitila od neposlušnosti i grijeha, crkvi su bili potrebni vjernici koje bi država obučavala vrlinama i poslušnošću. Objе su se koristile institucijom obitelji čija je funkcija bila obučavanje djeteta poslušnosti od prvog časa kada je pokazalo vlastitu volju (obično najkasnije s početkom učenja o toaletnim navikama).

Treba skršiti volju djeteta da bi ga se pripremilo za funkcioniranje u svojstvu građanina.

Grijeh u uobičajenom teološkom i svjetovnom smislu je pojam u autoritarnoj strukturi, a ta struktura pripada modusu postojanja zasnovanom na imanju. Naše ljudsko središte ne nalazi se u nama, već u autoritetu kojem se pokoravamo. Ne dolazimo do blagostanja svojom produktivnom aktivnošću već pasivnom poslušnošću i kasnijom naklonošću autoriteta. *Imamo* vodu (svjetovnog ili duhovnog, kralja/kraljicu ili Boga) u koga *imamo* vjeru; *imamo* sigurnost... sve dok *smo* — nitko. To što pokornost kao takva ne mora nužno biti svjesna, to što je blaga ili stroga, to što psihička i društvena struktura ne moraju biti potpuno autoritarne već to mogu biti samo djelomično, ne smije nas zaslijepiti da ne vidimo činjenicu kako *živimo u modusu imanja u onoj mjeri u kojoj smo prihvatili autoritarnu strukturu svog društva*.

Kao što je Alfons Auer sažeto naglasio, shvaćanje autoriteta, neposlušnosti i grijeha Tome Akvinskog je humanističko: tj. grijeh nije neslušanje iracionalnog autoriteta već povreda ljudskog *blagostanja*. Tako Toma Akvinski može reći: »Nikada ne možemo uvrijediti Boga, osim ako ne djelujemo protiv vlastite dobrobiti.« (S. c. gent. 3.122) Da bismo to mogli shvatiti moramo uzeti u obzir da, za Tomu, ljudsko dobro (*bonum humanum*) nije određeno ni svojevolutno, posve subjektivnim željama, ni nagonskim željama (»prirodnim«, u stoičkom smislu), ni samovoljom Boga. Ono je određeno našim racionalnim razumijevanjem ljudske prirode i normi koje, zasnovane na toj prirodi, vode optimumu napretka i dobrobiti. (Trebalo bi reći da Tomu Akvinskog, kao poslušnog sina crkve, kao onoga tko podržava postojeći društveni poredak i kao protivnika revolucionarnih sekta ne bismo mogli smatrati čistim predstavnikom neautoritarne etike. Njego-

va upotreba riječi »neposlušnost« za obje vrste neposlušnosti služila je za zamagljivanje bitne proturječnosti u njegovom sistemu.)

Dok je grijeh kao neposlušnost dio autoritarne strukture i, na taj način, strukture *imanja*, grijeh ima potpuno drugačije značenje u neautoritarnoj strukturi, zasnovanoj na modusu *bivanja*. I to drugo značenje sadržano je u biblijskoj priči o padu i moguće ga je shvatiti drugačijim tumačenjem te priče. Bog je smjestio čovjeka u rajski vrt i upozorio ga da ne jede ni sa stabla života ni sa stabla spoznaje dobra i zla. Vidjevši da »nije dobro da čovjek bude sam«, Bog stvori ženu. Muškarac i žena trebahu postati jedno. Oboje bijahu goli, ali se nisu sramili. Taj je navod obično tumačen pojmovima uobičajenih seksualnih običaja po kojima se smatra da bi se muškarac i žena morali sramiti kada njihove genitalije nisu prekrivene. Ali teško da bi se moglo reći da je to sve što taj tekst kazuje. Na jednoj dubljoj razini ta rečenica znači da se muškarac i žena, iako se uzajamno u potpunosti vide goli, ne srame, jer jedan drugoga ne doživljavaju kao stranca, kao odvojene pojedince, već kao »jedno«.

Ta se predljudska situacija radikalno mijenja nakon pada, kada su muškarac i žena u cijelosti postali ljudi, tj. kada su dobili um, svijest o dobru i zlu, svijest da je svatko od njih zasebno biće, svijest da je uništena njihova prvotna jedinstvenost i da su jedan drugome postali stranci. Oni su jedan drugome bliski pa ipak odvojeni i daleki. Osjećaju najdublji mogući sram: sram kada drugo biće vide »golo« i istovremeno doživljavaju obostrano otuđivanje, neizrecivi pakao koji jednog odvaja od drugog. »Napravili su si pregače« pokušavajući tako izbjeći pun ljudski kontakt, golost u kojoj vide jedan drugoga. Ali sram, kao ni krivnju, nije moguće ukloniti skrivanjem. Nisu ni pokušavali približiti se jedan drugome

u ljubavi. Možda su se uzajamno fizički željeli, ali fizičko sjedinjenje ne liječi ljudsko udaljevanje. Da se uzajamno ne vole vidljivo je iz načina kako se jedan prema drugome odnose: Eva ne pokušava zaštititi Adama, a Adam izbjegava kaznu tako što Evu, umjesto da je brani, označava kao krivca.

Kakav su grijeh počinili? Sagledavanje da je ono drugo biće zasebno, izolirano, sebično, koje ne može prevladati svoju zasebnost u činu ljubavnog sjedinjenja. Taj grijeh je ukorijenjen u samoj ljudskoj egzistenciji. Nakon što smo lišeni izvorne harmonije s prirodom, koja je karakteristična za životinje čiji život je određen ugrađenim instinktima, nakon što smo obdareni umom i samosviješću, ne možemo doživljavati našu potpunu odvojenost od svakog drugog ljudskog bića. U katoličkoj teologiji takvo je stanje egzistencije, stanje potpune uzajamne odvojenosti i otuđenosti koje se ne mogu premostiti ljubavlju nazvano »paklom«. To nam je nepodnošljivo. Na neki način moramo prevladati muku apsolutne odvojenosti: podređivanjem ili dominacijom ili pokušajem ušutkivanja uma i svijesti. Ali svi su ti putovi uspješni samo kratkotrajno i onemogućavaju pristup istinskom rješenju. Postoji samo jedan put spasenja iz tog pakla: napustiti zatvor naše egocentričnosti, dostići i postati *jedno* sa svijetom. Ako je egocentrična odvojenost najveći grijeh, tada je grijeh okajan u činu ljubavi. Sama riječ »okajanje« /»atonement«/ izražava tu koncepciju, jer etimološki potječe od »atonement«, što je na srednjovjekovnom engleskom značilo jedinstvo /union/. Budući da grijeh odvojenosti nije čin neposlušnosti, ne postoji potreba da bude oprostjen. Ali ne postoji ni potreba da bude *izliječen*, no faktor ozdravljenja je ljubav, a ne prihvaćanje kazne.

Rainer Funk mi je ukazao da su pojam grijeha kao odvojenost spominjali neki crkveni oci koju su slijedili Isusov ne-

autoritarni pojam grijeha te navodi sljedeći primjer (preuzet od Henri de Lubaca): Origen kaže: »Gdje postoje grijesi, postoji i raznolikost. Ali gdje vlada jedinstvenost /unique-ness/ tamo postoji jednost /oneness/.« Maximus Confessor kaže da je Adamovim grijehom ljudski rod »koji bi trebao biti harmonična cjelina, bez sukoba između mogeg i tvogeg, pretvoren u prašni oblak pojedinaca«. Slične misli o uništenju Adamovog izvornog jedinstva možemo naći i u idejama Augustina i, kao što napominje prof. Auer, u učenju Tome Akvinskog. De Lubac, sumirajući, kaže: »Kao čin 'obnavljanja' (*Wiederherstellung*), spasenje nužno izgleda kao ponovno zadobivanje izgubljenog jedinstva, kao obnova nadnaravnog jedinstva s Bogom i istovremenog jedinstva među ljudima.« (Za cjelovito sagledavanje tog problema vidi poglavlje »The Concept of Sin and Repentance« /»Pojam grijeha i kajanja«/ u mojoj knjizi *You Shall Be as Gods*.)

Rezimirajmo: u modusu imanjanja, u autoritarnoj strukturi, grijeh predstavlja neposlušnost koja se prevladava pokajanjem —> kaznom —> ponovnim podređivanjem. U modusu bivanja, u neautoritarnoj strukturi, grijeh je neriješeno otuđenje koje se prevladava potpunim razotkrivanjem razuma i ljubavi, okajanjem /at-onement/.

Pripovijest o padu moguće je tumačiti na oba načina, jer sama priča predstavlja mješavinu autoritarnih i oslobadajućih elemenata. Ali pojam grijeha po sebi shvaćen kao neposlušnost dijametralno je suprotan pojmu grijeha shvaćenom kao otuđenje.

Čini se da pripovijest Starog zavjeta o babilonskoj kuli sadrži istu ideju. Ljudski rod je tamo dostigao stupanj jedinstva što ga simbolizira činjenica da svi ljudi govore jednim jezikom. Svojom ambicijom za moći, žudnjom da *imaju* veliku kulu, ljudi su razorili jedinstvo i razjedinili se. U izvjes-

nom smislu, priča o kuli je drugi pad, grijeh povijesnih ljudi. Priča se komplicira Božjim strahom od ljudskog jedinstva i snage koja otuda slijedi. »Gle, narod jedan, i jedan jezik u svijeh, i to počеше raditi, i neće im smetati ništa da ne urade što su naumili. Hajde da sidemo, da im pometemo jezik, da ne razumiju jedan drugoga što govore.« (Knjiga stvaranja, 11:6-7) Ista poteškoća, naravno, postoji u priči o padu. Bog se tamo boji moći koju bi muškarac i žena mogli izraziti ako kušaju voće s oba stabla.

Strah od smrti — afirmacija života

Kao što je ranije navedeno, strah od mogućnosti gubitka vlastitog posjeda neizbježna je posljedica osjećaja sigurnosti zasnovanog na imanjanju. Tu misao želim dalje razviti.

Možda bi bilo moguće da se ne vezujemo za *vlasništvo* i da zbog toga ne postoji strah da ćemo ga izgubiti. Ali što ćemo sa strahom od gubitka nas samih - strahom od smrti? Da li je to strah što ga osjećaju samo stariji ljudi ili samo bolesnici? Ili se svatko boji smrti? Da li činjenica da moramo umrijeti opterećuje cijeli naš život? Da li strah od umiranja raste paralelno s povećanjem svijesti da se starošću i bolešću približavamo granicama života?

Postoji potreba za opsežnim sistematskim studijama, psihoanalitičkim istraživanjima te pojave od djetinjstva do starosti, uključujući i svjesne kao i nesvjesne manifestacije straha od smrti. Te studije ne bi smjele biti ograničene na pojedinačne slučajeve već bi trebale proučiti velike grupe, upotrebljavajući postojeće metode socio-psihoanalize. Budući da takve studije danas ne postoje, moramo izvući pažljive zaključke iz mnogih razbacanih podataka.

Možda je najznačajniji podatak duboko ukorijenjena želja za besmrtnošću, želja koja se izražava u mnogim obredima i

vjerovanjima kojih je cilj očuvanje ljudskog tijela. S druge strane moderno, posebno američko negiranje smrti »uljepšavanjem«³ tijela također govori o potiskivanju straha od smrti običnim kamufliranjem smrti.

Postoji samo jedan način - a njega su naučavali Buddha, Isus, stoici, Meister Eckhart - istinskog prevladavanja straha od smrti. To nije put *prianjanja za život, doživljavanja života kao posjeda*. Strah od smrti nije zapravo ono što izgleda da jest: strah od prestanka života. Smrt nas se, kao što je Epikur rekao, ne tiče »jer, dok jesmo, smrti još nema; a kada smrt dođe, nas više nema« (Diogen Laert). Dakako, može postojati strah od patnje i boli koji prethode umiranju, ali taj je strah drugačiji od straha od smrti. Dok tako može izgledati da je strah od smrti iracionalan, tome nije tako ako se život doživljava kao posjed. Tada to nije strah od smrti već strah od *gubitka onoga što imam*: strah od gubitka moga tijela, mog ega, mojih posjeda i mog identiteta; strah od susreta s beznađem neidentiteta, od »izgubljenosti«.

Moramo se bojati smrti onoliko koliko živimo u modusu imanja. Taj strah neće ukloniti nikakvo racionalno objašnjenje. Ali i u samom smrtnom času moguće ga je ublažiti obnovom vezanosti za život, reagiranjem na ljubav drugih koji u nama mogu pobuditi ljubav. Gubitak straha od smrti neće početi kao priprema za smrt već kao neprestani napor *smanjivanja modusa imanja i povećanja modusa bivanja*. Jer kao što Spinoza kaže, pametan misli o životu, ne o smrti.

Uputa za umiranje uistinu je jednaka uputi za život. Što se više oslobađamo svih oblika žudnje za posjedovanjem, posebno vezanosti za ego, to je slabiji naš strah od smrti, jer se time ništa ne gubi.⁴

Ovdje, sada — prošlost, budućnost

Modus bivanja postoji samo ovdje i sada (*hic et nunc*). Modus imanja postoji samo u vremenu: prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.

U modusu imanja vezani smo za ono što smo zgrnuli u *prošlosti*: za novac, zemlju, slavu, društveni položaj, znanje, djecu, sjećanja. Mislimo o prošlosti i osjećamo *sjećajući se* osjećaja (ili onoga što nam se čini da su bili osjećaji) prošlosti. (To je bit sentimentalnosti.) Mi *jesmo* prošlost i možemo reći »ja sam ono što sam bio«.

Budućnost je anticipacija onoga što će postati prošlost. Kao i prošlost, doživljavamo je u modusu imanja. Do izražaja dolazi u mislima kao što su »Ta osoba *ima* budućnost«, što navodi na pomisao da će taj pojedinac *imati* mnogo stvari, iako ih sada nema. Propagandni slogan kompanije Ford »Ford je u vašoj budućnosti«⁵ naglašava buduće *imanje* upravo kao što se u nekim poslovnim transakcijama kupuju ili prodaju buduće robe. Temeljno doživljavanje imanja je isto, bez obzira na to da li se radi o prošlosti ili budućnosti.

Sadašnjost je točka u kojoj se dodiruju prošlost i budućnost, granična stanica u vremenu, ali bez razlike u osobinama dvaju područja koja povezuje.

Bivanje nije nužno izvan vremena, ali vrijeme nije ona dimenzija koja njime upravlja. Slikar se mora uhvatiti ukoštac s bojom, platnom i kistovima, kipar s kamenom i dljetom. Stvaralački čin, njihova »vizija«⁶ onoga što upravo stvaraju, transcendiraju vrijeme. Ona se javlja u trenutku, -ili u mnogim trenucima, ali u toj se viziji ne doživljava vrijeme. Isto vrijedi i za mislioce. Zapisivanje njihovih ideja zbiva se u vremenu ali njihovo poimanje je stvaralački izvanredan događaj. Isto vrijedi za sve manifestacije bivanja. Doživljaj ljubavi,

radosti, dohvaćanja istine ne zbiva se u vremenu već »ovdje« i »sada«. *Ovdje i sada je vječnost* tj. bezvremenost. Ali vječnost nije, kao što se popularno krivo misli, beskrajno produženo vrijeme.

Moram uvesti jedno ograničenje, iako se ono odnosi na prošlost. Ovdje sam navodio sjećanje, promišljanje, proživljavanje prošlosti; u takvom načinu »imanja« prošlosti, ona je mrtva. Ali moguće je i oživjeti prošlost. Moguće je doživjeti prošlu situaciju s istom svježinom kao da se zbiva ovdje i sada, to jest moguće je re-kreirati prošlost, oživjeti je (uskrsnuli mrtvo, simbolički govoreći). U onoj mjeri u kojoj to tako izgleda, prošlost prestaje biti prošlost, *ona je ovdje i sada*.

Moguće je doživljavati i budućnost kao da je ovdje i sada. To se događa kada se buduće stanje u vlastitom iskustvu do te mjere anticipira da budućnost postoji samo »objektivno«, tj. kao izvanjski čin, ali ne i u subjektivnom doživljaju. To je priroda istinskog utopijskog mišljenja (za razliku od utopijskog dnevnog sanjanja), to je osnova istinske vjere kojoj nije potrebno izvanjsko ostvarenje »u budućnosti« da bi bilo moguće realno je doživljavati.

Cjelokupna koncepcija prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, tj. vremena, ulazi u naše živote zbog naše tjelesne egzistencije: ograničenog trajanja našeg života, stalnog zahtjeva našeg tijela da se o njemu brinemo, prirode fizičkog svijeta kojim se moramo koristiti da bismo se održali. Ne možemo vječno živjeti; budući da smo smrtni, ne možemo ignorirati vrijeme ni izbjeći mu. Ritam noći i dana, sna i probuđenosti, rasteća i starenja, potreba da se održavamo radom i da se branimo, svi nas ti faktori prisiljavaju na *uvažavanje* vremena ako želimo živjeti a naša nas tijela primoravaju toj želji. Ali jedno je ako vrijeme *uvažavamo*, a drugo ako mu se *podređujemo*. U modusu bivanja uvažavamo vrijeme, ali mu se ne podređuje-

mo. No kad prevlada modus imanja, uvažavanje vremena *postaje podređivanje*. U tom modusu stvari nisu samo stvari već stvari postaju sve što je živo. U modusu imanja vrijeme postaje naš vladar. U modusu bivanja vrijeme je detronizirano. Ono više nije idol koji vlada našim životom.

U industrijskom društvu vrijeme je vrhovni vladar. Postojeći način proizvodnje zahtijeva da se svako djelovanje točno »vremenuje«; većinom naših aktivnosti u manje vulgarnom smislu, a ne samo u radu na tekućoj traci, vlada vrijeme.

Uz to, vrijeme nije puko vrijeme već i novac. Strojevi moraju biti maksimalno iskorišteni pa zbog toga stroj nameće radniku svoj ritam.

Pomoću mašine vrijeme postaje naš vladar, čini nam se da slobodni izbor postoji samo u slobodnom vremenu. Ali dokolicu obično organiziramo jednako kao što organiziramo rad. Ili se od tiranskog vremena branimo apsolutnom liježnošću. Ne čineći ništa drugo nego slušajući zahtjeve vremena imamo iluziju da smo slobodni dok smo, u stvari, samo privremeno pušteni iz našeg zatvora-vremena.

BILJEŠKE UZ ŠESTO POGLAVLJE

1. To je glavna tema moje knjige *Bijeg od slobode*.
2. Te sam psalme analizirao u knjizi *You Shall Be as Gods /Bit ćete kao bogovi/*.
3. Zahvalan sam profesoru Aueru što mi je dopustio da u rukopisu pročitam njegov još neobjavljen članak o Tominom shvaćanju autonomije etike. Taj će članak čitaocu uvelike pomoći u razumijevanju Tomine koncepcije etike kao i članak »Is sin an insult to God?« /»Da li je grieh uvreda Boga?«/ (vidi bibliografiju).
4. Ovu sam raspravu ograničio na strah od umiranja kao takav i neću se upuštati u nerazrješiv problem, bol i patnju što ih smrt može nanijeti onima koji su voljeli pokojnika.

Treći dio

Novi čovjek i novo društvo

7. Religija, karakter i društvo

Ovo poglavlje razrađuje tezu da je promjena društva u uzajamnoj vezi s promjenom društvenog karaktera; nadalje, da »religiozni« porivi daju svoj prilog energiji neophodnoj za pokretanje ljudi prema dubokoj promjeni društva i stoga tezu da je novo društvo moguće izgraditi jedino ako dođe do duboke promjene u ljudskom srcu — ako novi predmet poštovanja stupi na mjesto sadašnjeg.¹

Temelji društvenog karaktera

Polazište tim razmišljanjima je postavka da su karakterna struktura prosječnog pojedinca i socijalno-ekonomska struktura društva, kojeg je taj pojedinac član, uzajamno ovisni. Mješavinu psihičkog područja pojedinca i društveno-ekonomske strukture nazivam *društvenim karakterom*. (Mnogo ranije, 1932. g., tu sam pojavu označavao nazivom »libidinozna struktura društva«.) Društveno-ekonomska struktura društva tako oblikuje društveni karakter članova društva da oni *žele* činiti ono što *moraju* činiti. Istovremeno društveni karakter djeluje na socijalno-ekonomsku strukturu društva i djeluje ili kao cement koji društvenoj strukturi daje još veću stabilnost ili, pod posebnim okolnostima, kao dinamit koji nastoji razoriti društvenu strukturu.

Društveni karakter vis-a-vis strukture društva

Budući da ni jedan od elemenata u tom odnosu nije dovršiv proces, odnos između društvenog karaktera i strukture društva nikada nije statičan. Promjena u jednom faktoru impli-

cira i promjenu u drugom. Mnogi politički revolucionari vjeruju da prvo treba radikalno promijeniti političku i ekonomsku strukturu te da će se tada, kao drugi i gotovo nužni korak, promijeniti i ljudski duh: da će jednom uspostavljeno novo društvo skoro automatski proizvesti novo ljudsko biće. Oni ne vide da će nova elita, koja je motivirana istim karakterom kao i stara, nastojati ponovno uspostaviti uvjete starog društva u novim društveno-političkim institucijama koje je proizvela revolucija i da će pobjeda revolucije postati poraz revolucije kao revolucije, iako ne i kao povijesne faze koja je utrla put društveno-ekonomskom razvitku koji je hramao u svom zenitu. Francuska i ruska revolucija očiti su primjeri toga. Vrijedno je zapaziti kako je Lenjin, koji nije vjerovao da su osobine karaktera revolucionarnog funkcionara važne, u posljednjim godinama života potpuno promijenio taj svoj stav, lucidno zapazio mane Staljinovog karaktera i u svojoj »oporuči« tražio da Staljin, zbog svojih mana, ne postane njegov nasljednik.

Na drugoj se strani nalaze oni koji tvrde da se najprije mora promijeniti priroda ljudskih bića - njihova svijest, njihove vrijednosti, njihov karakter - i da je tek tada moguće graditi istinsko ljudsko društvo. Povijest ljudskog roda pokazala je da nisu u pravu. Isključivo psihička promjena uvijek je ostajala u privatnoj sferi i ograničena na male oaze, ili je bila potpuno nedjelotvorna kada je propovijedanje duhovnih vrijednosti kombinirano s prakticiranjem njima suprotnih vrijednosti.

Društveni karakter i potreba za »religijom«

Uz to što služi potrebama društva za određenim tipom karaktera i zadovoljava karakterom uvjetovane potrebe pojedinca, društveni karakter ima daljnju i značajnu funkciju.

On mora zadovoljavati svaku, ljudskom biću inherentnu potrebu za religijom. Razjašnjenja radi: pojam »religija« kako ga ovdje upotrebljavam ne odnosi se na sistem koji je nužno u vezi s pojmom Boga ili idola, pa čak ne ni na sistem koji se shvaća kao religija već na *svaki sistem misli i djelovanja grupe koji pojedincu pruža okvir orijentacije i predmet poštovanja*. I zaista, u tom širokom smislu riječi nema kulture prošlosti ni sadašnjosti, a izgleda da se ne može zamisliti ni kultura budućnosti, koja bi bila bez religije.

Ta definicija »religije« ništa nam ne govori o njenom specifičnom sadržaju. Ljudi mogu poštovati životinje, stabla, idole od zlata ili kamena, nevidljivog boga, svetu osobu ili dijaboličkog vodu, mogu poštovati svoje pretke, svoju naciju, svoju klasu ili partiju, novac ili uspjeh. Njihova religija može voditi destruktivnosti ili ljubavi, dominaciji ili solidarnosti, ona može unapređivati moć njihova uma ili je paralizirati. Oni mogu biti svjesni religioznosti svog sistema koji je različit od svjetovnog, ili mogu smatrati da nemaju religiju i svoje obožavanje tumačiti navodnim svjetovnim ciljevima kao što su moć, novac ili uspjeh, kao svoju brigu za praktično i korisno. Stoga pitanje ne glasi *religija — da ili ne? već koja vrsta religije? — hoće li to biti ona koja unapređuje ljudski razvitak, razotkriva specifične ljudske snage, ili ona koja paralizira rast čovjeka*.

Religija, ako joj uspije motivirati ljudsko ponašanje, nije samo skupina doktrina i vjerovanja. Ona je ukorijenjena u specifičnoj karakternoj strukturi čovjeka i, u onoj mjeri u kojoj je religija grupe, i u društvenom karakteru. Tako naš religijski stav možemo smatrati aspektom strukture našeg karaktera, jer *mi smo ono što poštujemo, a ono što poštujemo je ono što motivira naše ponašanje*. Ali ljudi često nisu ni svjesni stvarnih predmeta svog ličnog poštovanja pa svoja »službena«

vjerovanja brkaju sa stvarnom, iako *tajnom* religijom. Tako, na primjer, ako čovjek poštuje moć dok propovijeda religiju ljubavi, religija moći je njegova tajna religija dok je takozvana oficijelna religija, na primjer kršćanstvo, samo ideologija.

Potreba za religijom ukorijenjena je u osnovnim uvjetima postojanja ljudskog *roda*. Ljudski rod je zasebni rod, upravo kao što je to rod čimpanzi ili konja ili lastavica. Svaki rod je definiran svojim specifičnim fiziološkim i anatomskim osobinama. Postignuta je opća suglasnost o biološkim osobinama ljudskog roda. Predlagao sam da se ljudski rod - tj. ljudska priroda — definira i *psihički*. U biološkoj evoluciji životinjskog carstva nastao je ljudski rod kada su se srele dvije tendencije evolucije životinja. Jedna od njih je *sve slabije određenje ponašanja instinktima* (pod »instinktima« ovdje ne mislim na uobičajeno značenje instinkta koji isključuju učenje već na instinkt kao organski nagon), čak i ako uzmemo u obzir mnoge kontroverzne stavove o prirodi instinkta, opće je prihvaćeno stajalište da je ponašanje životinje, što je više napredovala u stupnju evolucije, utoliko manje određeno filogenetski programiranim instinktima.

Proces sve većeg slabljenja određenja ponašanja instinktima moguće je promatrati kao kontinuitet u kojem ćemo, na početku, naći najniže oblike evolucije životinja s najvišim stupnjem određenja instinktima. Ono opada usponom evolucije životinja i dostiže izvjesnu razinu kod sisavaca. Ono dalje opada u razvoju koji se kreće prema primatima, ali čak i tu nalazimo veliku razliku između majmuna i čovjekolikih majmuna (kao što su R. M. Yerkes i A. V. Yerkes pokazali u svom klasičnom istraživanju 1929. g.). U vrsti *homo*, instinktivno određenje dostiglo je svoj minimum.

Druga tendencija, koju možemo naći u evoluciji životinja, je *rast mozga, napose neocortexa*. I ovdje možemo pratiti

kontinuitet evolucije: na jednom kraju su najniže životinje s najjednostavnijom nervnom strukturom i relativno malim brojem nervnih stanica; na drugom *homo sapiens* s većom i složenijom strukturom mozga, posebno neocortexa, koji je tri puta veći no kod njegovih primarnih predaka, i sa zaista fantastičnim brojem međuživčanih veza.

Imajući u vidu te činjenice, ljudski rod možemo definirati kao primata koji se pojavio na stupnju evolucije gdje je instinktivno određenje dostiglo minimum, a razvitak mozga maksimum. Ta kombinacija minimalnog instinktivnog određenja i maksimalnog razvitka mozga nikada se ranije nije pojavila u evoluciji životinja i predstavlja — biološki gledano — potpuno novu pojavu.

S obzirom na nedostatak sposobnosti da djeluje po naredbi instinkta, jer posjeduje sposobnost za samosvijest, um i maštu - nove osobine koje dopiru mnogo dalje od sposobnosti za instrumentalno mišljenje i najbistrijih primata — ljudskoj je vrsti, da bi preživjela, trebao *okvir orijentacije i predmet obožavanja*.

Bez mape našeg prirodnog i društvenog svijeta - bez strukturirane i unutrašnje koherentne slike svijeta i našeg mjesta u njemu - ljudska bića bi bila zbunjena i nesposobna da djeluju svrhovito i dosljedno, jer inače ne bi postojao način da se orijentiramo, da nađemo uporišnu točku koja bi nam omogućavala da sredimo sve utiske koji djeluju na svakog pojedinca. Naš svijet nam izgleda smislen i osjećamo — slaganjem s ljudima oko nas — da su naše ideje pouzdane. Čak i ako je ta mapa pogrešna, ona obavlja svoju psihičku funkciju. Ali mapa nikada nije bila potpuno pogrešna - kao što nikada nije bila ni posve ispravna. Uvijek je bila dovoljno bliska objašnjenju pojava da posluži svrsi življenja. Mapa može odgovarati stvarnosti samo u onoj mjeri u kojoj je *pra-*

ksa života oslobođena od svojih kontradikcija i svoje iracionalnosti.

Upečatljiva je činjenica da nije nađena ni jedna kultura u kojoj mapa ne bi postojala. Pa ni jedan pojedinac. Događa se da pojedinci često poriču kako imaju takvu cjelovitu sliku i vjeruju da na različite pojave i događaje u životu reagiraju od slučaja do slučaja, kako ih u tome vodi njihov razum. Ali lako se može dokazati da oni svoju filozofiju jednostavno prihvaćaju kao gotovu činjenicu, jer im ona izgleda jedinom umnom a nesvjesni su kako svi njihovi pojmovi počivaju na općeprihvaćenom okviru odnosa. Kada se takve osobe suoče s temeljito različitim cjelovitim pogledom na život, smatraju ga »ludim« ili »iracionalnim« ili »djetinjastim«, dok sebe smatraju samo »logičnima«. Postojanje duboke potrebe za okvirom odnosa naročito je vidljivo kod djece. U određenoj dobi djeca, često vrlo oštroumno, izgrađuju svoj okvir orijentacije, upotrebljavajući onih nekoliko njima dostupnih podataka.

Ali mapa nije dovoljna da bude vodič za akciju, jer trebamo i cilj koji će nas uputiti kamo da idemo. Životinje nemaju takvih problema. Njima instinkti pružaju mapu i ciljeve. Ali kako mi nismo determinirani instinktima i kako imamo mozak koji nam dopušta da razmišljamo o mnogim putovima kojima možemo krenuti, potreban nam je predmet potpunog obožavanja, fokusna točka za sva naša stremljenja i osnova za sve naše stvarne — a ne samo za proklamirane — vrijednosti. Potreban nam je takav predmet poštovanja da bismo objedinili našu energiju i usmjerili je u jednom pravcu, da bismo prevladali našu izoliranu egzistenciju sa svim njenim sumnjama i neizvjesnostima te da odgovorimo na našu potrebu za smislom života.

Društveno-ekonomska, karakterna i religijska struktura međusobno su nerazdvojne. Ali religijski sistem ne odgovara

prevladavajućem društvenom karakteru, i ako je u sukobu s društvenom životnom praksom, on je samo ideologija. Moramo potražiti *stvarnu* religijsku strukturu, makar je, kao takve, i ne bili svjesni — sve dok ljudska energija, inherentna religijskoj strukturi karaktera, ne počne djelovati kao dinamit i težiti podrivanju postojećih društveno-ekonomskih uvjeta. Međutim, kao što uvijek postoje pojedinačni izuzeci u prevladavajućem društvenom karakteru, postoje i pojedinačni izuzeci u prevladavajućem religijskom karakteru. To su često vođe religijskih revolucija i osnivači novih religija.

»Religijska« orijentacija, kao iskustvena srž svih »visokih« religija, najčešće pervertira tijekom razvoja tih religija. Nije važan način na koji pojedinci svjesno shvaćaju svoju orijentaciju; oni mogu biti »religiozni« a da sebe takvima ne smatraju, ili mogu biti nereligiozni, premda se smatraju kršćanima. Ne postoji riječ koja bi označavala *iskustveni* sadržaj religije, uz njen pojmovni i institucionalni aspekt. Zbog toga stavljam navodnike da bih označio »religijsko« u *iskustvenoj*, subjektivnoj orijentaciji, bez obzira na pojmovnu strukturu u kojoj je izražena osobna »religioznost«.²

Da li je zapadni svijet kršćanski?

Prema povijesnim knjigama i mišljenju većine ljudi, prijelaz Europe na kršćanstvo zbio se najprije u Rimskom carstvu za vrijeme vladanja cara Konstantina, zatim je uslijedilo preobraćenje sjevernoeuropskih i drugih pogana pod Bonifacijem, »Apostolom Germana«, u VIII. stoljeću. *No da li je Europa ikada bila kristijanizirana?*

Usprkos općenito pozitivnim odgovorima na to pitanje, pobliza analiza pokazuje da je preobraćenje Europe na kršćanstvo bilo lažno, da se — u najboljem slučaju — može govoriti o djelomičnom preobraćenju na kršćanstvo u razdoblju

od XII. do XVI. stoljeća i da je prije, i nakon tog razdoblja, preobraćenje za većinu bilo samo ideologija i — više ili manje ozbiljno — podređivanje crkvi. Ono nije značilo promjenu srca, tj. karakterne strukture, osim za brojne istinski kršćanske pokrete.

U tih četiri stotine godina Europa se počela kristijanizirati. Crkva je pokušala silom provesti primjenu kršćanskih principa o upravljanju vlasništvom, cijenama i pomoći siromašnima. Nastali su brojni djelomično heretički vode i sekte, uglavnom pod utjecajem misticizma, koji su zahtijevali povratak Kristovim principima, uključujući i osudu vlasništva. Misticizam, koji je dostigao svoj vrhunac za vrijeme Meistera Eckharta, igrao je odlučujuću ulogu u tom antiautoritarnom humanističkom pokretu i, ne slučajem, žene su postale istaknute mistične učiteljice i učenice. Za ideje svjetske religije - ili jednostavno: nedogmatskog kršćanstva — opredijelili su se mnogi kršćanski mislioci pa je postala upitna čak i ideja Boga iz Biblije. Teološki i neteološki humanisti renesanse, u svojim filozofijama i Utopijama, nastavili su pravcem XIII. stoljeća pa tako između kasnog srednjeg vijeka (»srednjovjekovne renesanse«) i same renesanse ne postoji oštra granica. Da bih prikazao duh visoke renesanse, navest ću opću sliku što je iznosi Frederick B. Artz:

»U društvu, veliki srednjovjekovni mislioci su smatrali da su svi ljudi pred Bogom jednaki te da čak i najniži imaju beskonačnu vrijednost. U ekonomiji su naučavali da je rad izvor dostojanstva, a ne uniženja, da nitko ne bi smio služiti nekom cilju neovisno o njegovoj dobrobiti te da bi pravednost trebala određivati nadnice i cijene. U politici su naučavali da država ima moralnu funkciju, da bi zakoni, kao i njihovo provođenje, trebali biti prožeti kršćanskim idejama te da bi odnosi između vladara i podanika uvijek trebali biti

temeljeni na uzajamnim obavezama. Državu, vlasništvo i obitelj Bog je povjerio onima koji njima upravljaju i oni moraju biti korišteni za unapređivanje Božjih ciljeva. Na kraju, srednjovjekovni ideal je sadržavao snažnu vjeru da su sve nacije i svi ljudi dio jedne velike zajednice. Kao što je Goethe rekao: 'Iznad naroda je ljudskost', ili kao što je Edith Cavell napisala na margini svoje knjige *Imitation of Christ / Oponašanje Krista* 1915. g., noć prije pogubljenja: »Patriotizam nije dovoljan.«

I zaista, daje europska povijest nastavila duh XIII. stoljeća, da je polako i evoluciono razvijala duh znanstvene spoznaje i individualizma, danas bismo mogli biti sretni. Ali um se počeo izrađivati u manipulativnu inteligenciju, a individualizam u sebičnost. Kratko razdoblje kristijaniziranja je završilo i Europa se vratila svom izvornom poganstvu.

Koliko god se pojedine koncepcije razlikuju, jedno vjerovanje određuje svaki ogranak kršćanstva: vjerovanje u Isusa Krista kao spasitelja koji je dao svoj život iz ljubavi za svoje bližnje. On je bio heroj ljubavi, heroj bez vlasti koji nije upotrebljavao silu, koji nije želio vladati, koji nije želio ništa *imati*. On je bio heroj bivanja, davanja, dijeljenja. Te su osobine duboko djelovale na rimske siromahe kao i na neke bogataše koji su suzbili svoju sebičnost. Isus se obraćao srcima ljudi makar ga se, s intelektualnog stajališta — u najboljem slučaju — može smatrati naivnim. To vjerovanje u heroja ljubavi slijedile su stotine tisuća sljedbenika od kojih su mnogi promijenili svoj način života ili postali mučenici.

Kršćanski je heroj bio mučenik, jer je tada, kao i u židovskoj tradiciji, najviši cilj bio dati vlastiti život za Boga ili za svoje bližnje. Mučenik je upravo dijametralno suprotan poganском heroja kojeg su oličavali grčki i germanski heroji. Cilj heroja je osvajanje, pobjeda, destrukcija, pljačkanje;

ispunjenje života predstavljali su ponos, moć, slava i nadmoćna vještina ubijanja (Augustin je povijest staroga Rima uspoređivao s bandom pljačkaša). Za poganskog heroja ljudska vrijednost leži u junaštvu zadobivanja i održavanja moći. On rado umire na bojnom polju, u času pobjede. Homerova *Ilijada* je veličanstven poetski opis glorificiranih osvajača i pljačkaša.

Osobine mučenika su *bivanje*, davanje, dijeljenje, a heroja *imanje*, izrabljivanje, prisiljavanje. (Trebalo bi dodati da je nastajanje poganskog heroja povezano s patrijarhalnom pobjedom nad matricentričnim društvom. Muško vladanje ženom prvi je čin osvajanja i prva eksploativna upotreba sile. Nakon pobjede muškaraca, u svim su patrijarhalnim društvima ti principi postali osnova karaktera muškaraca.)

Koji od ova dva nepomirljivo suprotna modela našeg razvitka još prevladava u Europi? Ako pogledamo sebe, ponašanje gotovo svih ljudi, naše političke vode, neporecivo je da se dobro i vrijedno vrednuje po modelu poganskog heroja. Europsko-sjevernoamerička povijest, usprkos preobraćenju na crkvu, je povijest osvajanja, ponosa, pohlepe. Naše najviše vrijednosti su: biti jači od drugog, biti pobjednik, osvojiti druge i izrabljivati ih. Te se vrijednosti poklapaju s našim idealom »muškosti«: muškarac je samo onaj tko se može boriti i osvajati, a onaj tko nije dovoljno jak da se služi svojom snagom je slab, tj. nije muškarac.

Nije nužno dokazivati da je povijest Europe povijest osvajanja, izrabljivanja, nasilja, podređivanja. Teško da ima razdoblja koje nije obilježeno tim osobinama, od čega nisu izuzeti ni jedna rasa, ni jedna klasa, a što često uključuje genocid (kao na primjer nad američkim Indijancima). U tome nisu izuzeci ni takvi religijski pothvati kao što su križarski pohodi. Da li je to ponašanje bilo samo izvanjski ekonomski

ili politički motivirano i da li su trgovci robljem, vladari Indije, ubojice Indijanaca, Englezi koji su primorali Kineze da dopuste uvoz opijuma u svoju zemlju, začetnici drugog svjetskog rata kao i oni koji se pripremaju za sljedeći - da li su svi oni u svojim srcima bili kršćani? Ili su, možda, samo vode bili grabežljivi pogani dok je velika masa stanovništva ostala kršćanska? Kada bi tome bilo tako, mogli bismo se osjećati mnogo lakše. Ali na žalost tome nije tako. Vode su zaista često bili lakomiji od svojih sljedbenika, jer su trebali dobiti više, ali svoje planove ne bi mogli ostvariti da ta želja za osvajanjem i pobjedništvom nije bila dio društvenog karaktera masa.

Treba se samo prisjetiti divljeg, ludog entuzijazma s kojim su ljudi sudjelovali u raznim ratovima prošlosti unatrag dva stoljeća, spremnosti milijuna da se izlože nacionalnom samoubojstvu da bi sačuvali sliku »najveće moći« ili »časti« ili profita. Evo još jednog primjera: sjetimo se bjesomučnog nacionalizma koji se izražava pri gledanju suvremenih olimpijskih igara koje, navodno, služe stvari mira. Popularnost olimpijskih igara zaista je simbolični izraz zapadnog poganstva. One slave poganskog heroja: pobjednika, najjačeg, najnametljivijeg, uz potpuno previđanje da se radi o prljavoj mješavini biznisa i publiciteta koji karakteriziraju suvremeno oponašanje grčkih olimpijskih igara. U kršćanskoj kulturi na mjesto olimpijskih igara dolazi prikazivanje muke Isusove. Ipak jedan takav slavan prikaz je turistička atrakcija u Oberammergau-u.*

Ako je sve to točno, zašto Europljani i Amerikanci iskreno ne napuste kršćanstvo kao ono koje ne odgovara našem vremenu? Tome ima više razloga: na primjer, postoji potreba

* Oberammergau je mjesto u Bavarskoj gdje se prikazivanje muke Isusove zbiva obično svakih deset godina, (prim. prev.)

za religijskom ideologijom koja sprječava da ljudi postanu nedisciplinirani, što bi ugrozilo društvenu koherentnost. Ali postoji još značajniji razlog: ljudi koji iskreno vjeruju u Krista kao onoga tko je pun ljubavi, koji je samopožrtvovan Bog, to svoje vjerovanje mogu preobratiti u otuđen oblik u kojem doživljavaju da Isus voli *umjesto njih*. Isus tako postaje idol i vjerovanje u njega postaje zamjena za vlastiti čin voljenja. Ta jednostavna nesvjesna formula glasi: »Krist voli za sve nas. Možemo krenuti putem grčkog heroja, a da ipak budemo spašeni, jer je otuđena vjera u Krista zamjena za *oponašanje Krista*.« Nije potrebno reći kako je kršćansko vjerovanje jeftino prikrivanje gramzljivih postupaka. Na kraju, vjerujem da su ljudska bića toliko razvila potrebu za ljubavlju da, ponašajući se kao vukovi, moraju imati nečistu savjest. Naše propovijedano vjerovanje u ljubav u određenom nas stupnju anestetizira od boli nesvjesnog osjećaja krivnje što smo posve bez ljubavi.

»Industrijska religija«

Razvitak filozofije i religije nakon srednjeg vijeka previše je složen da bismo ga mogli prikazati u ovoj knjizi. Možemo ga okarakterizirati kao borbu dvaju principa: kršćanske, duhovne tradicije u teološkim i filozofskim oblicima, te poganske tradicije idolatrije i neljudskosti koje su poprimile mnoge oblike u razvitku onoga što bismo mogli nazvati »religijom industrijalizma i kibernetikog doba«.

Nakon tradicije kasnog srednjeg vijeka, humanizam renesanse bio je prvi veliki procvat »religijskog« duha nakon završetka srednjeg vijeka. Ideje ljudskog dostojanstva, jedinstva ljudskog roda, univerzalnog političkog i religijskog jedinstva nalaze u tom pokretu nesmetan izraz. Prosvjetiteljstvo XVII. i XVIII. stoljeća predstavljalo je jedan nov velik procvat hu-

manizma. Carl Becker je pokazao do koje mjere je prosvjetiteljska filozofija izražavala »religijski stav« koji nalazimo kod teologa XIII. stoljeća: »Želimo li proučiti temelje te vjere, naći ćemo da su *filozofi* u svakom pogledu mnogo toga preuzeli iz srednjovjekovne misli, a da toga nisu bili svjesni.« Francuska revolucija, koju je nadahnula prosvjetiteljska filozofija, bila je više nego politička revolucija. Kao što je Tocqueville primijetio (citirano prema Beckeru), bila je to »politička revolucija koja je funkcionirala na način i koja je, u nekom smislu, poprimila vid *religijske revolucije* (podcrtao E.F.). Kao islam i protestantska je pobuna prešla granice zemalja i naroda i proširila se propovijedanjem i propagandom.«

O radikalnom humanizmu XIX. i XX. stoljeća govorit će kasnije, u prikazu humanističkog protesta protiv poganstva industrijske ere. Ali da bismo stekli osnovu za tu raspravu moramo razmotriti novo poganstvo koje se razvijalo paralelno s humanizmom, a koje, u ovom času povijesti, prijeti da nas uništi.

Pojava koja je pripremila prvi temelj za razvitak »industrijske religije« bilo je Lutherovo uklanjanje majčinskih elemenata iz crkve. Iako može izgledati kao nepotreban zaobilazak moram se za trenutak zadržati na tom problemu, jer je on važan za naše razumijevanje razvitka nove religije i novog društvenog karaktera.

Društva se organiziraju prema dva principa: patricentričnom (ili patrijarhalnom) i matricentričnom (ili matrijarhalnom). Matrijarhalni princip, kao što su to prvi pokazali J.J. Bachofen i L.H. Morgan, upravljen je na lik majke pune ljubavi. Majčinski princip je princip *neuvjetovane ljubavi*. Majka voli svoju djecu ne zato što joj se ona sviđaju već zato što su to njena djeca (ili djeca neke druge žene). Zbog toga se majčina ljubav ne može steći dobrim vladanjem ni izgubiti

počinjanjem grijeha. Majčinska ljubav je *milosrđe* i *suosjećanje* (na hebrejskom *rachamim*, od korijena *rechem*, »krilo«).

Nasuprot tome, očinska je ljubav *uvjetovana*, ona ovisi o tekovinama i dobrom ponašanju djeteta. Otac najviše voli ono dijete koje mu najviše sličiti tj. koje želi za nasljednika svog vlasništva. Očeva se ljubav može izgubiti ali moguće ju je ponovo steći pokajanjem i novim pokoravanjem. Očeva ljubav je *pravda*.

Dva principa, žensko-majčinski i muško-očinski, odgovaraju ne samo prisutnosti muške i ženske strane u svakom ljudskom biću već naročito u potrebi za milosrđem i pravdom u svakom muškarcu i ženi. Najdublja čežnja ljudskih bića izgleda da je konstelacija u kojoj se dva pola (majčinstvo i očinstvo, žensko i muško, milosrđe i pravda, osjećaj i misao, priroda i razum) ujedinjuju u sintezi u kojoj obje strane polarnosti gube svoj uzajamni antagonizam i umjesto toga uzajamno se stapaju. Budući da do takve sinteze ne može u potpunosti doći u patrijarhalnom društvu ona u određenoj mjeri postoji u rimokatoličkoj crkvi. Djevica, crkva kao majka koja voli sve, papa i svećenik kao majčinski likovi koji predstavljaju ono majčinsko, neuvjetovano, sve-oprostivo ljubav paralelni su očinskim elementima stroge patrijarhalne birokracije s papom na vrhu, koji vlada silom.

Paralelno s tim majčinskim elementima u religijskom sistemu postojao je odnos prema prirodi u procesu proizvodnje: rad seljaka kao i zanatlija nije bio neprijateljski izrabljivački napad na prirodu. On je bio suradnja s prirodom: ne silovanje već transformiranje prirode prema njenim zakonima.

Luther je u sjevernoj Europi osnovao potpuno patrijarhalni oblik kršćanstva koji se bazirao na gradskoj srednjoj klasi i svjetovnim prinčevima. Bit tog novog društvenog karaktera je podređivanje patrijarhalnom autoritetu, s *radom* kao jedinim načinom zadobivanja ljubavi i priznanja.

Iza kršćanske fasade pojavila se nova tajna religija, »industrijska religija«, koja je ukorijenjena u karakternoj strukturi modernog društva, ali koja nije priznata kao »religija«. Industrijska religija je nespojiva s istinskim kršćanstvom. Ona ljude svodi na sluge ekonomije i mašinerije koje su izgradile njihove ruke.

Industrijska religija ima svoju osnovu u novom društvenom karakteru. Njeno središte je podređivanje moćnom muškom autoritetu i strah od njega, njegovanje osjećaja krivnje zbog neposlušnosti, raspuštanje veza ljudske solidarnosti od strane nadmoći vlastitog interesa i uzajamnog antagonizma. »Sveto« u industrijskoj religiji bijaše rad, vlasništvo, profit, moć, pa makar — u granicama njenih općih principa — unapredivali individualizam i slobodu. Transformiranjem kršćanstva u strogo patrijarhalnu religiju bilo je moguće industrijsku religiju izražavati kršćanskom terminologijom.

» *Tržišni karakter*« i »*kibernetska religija*« Najvažnija činjenica za razumijevanje i karaktera i tajne religije suvremenog ljudskog društva je promjena društvenog karaktera u vremenu od doba ranog kapitalizma do drugog dijela XX. stoljeća. Autoritarno-opsesivno-zgrtački karakter koji se počeo razvijati u XVI. stoljeću i nastavio biti dominantna karakterni struktura, bar srednjih klasa, do kraja XIX. stoljeća, polako je pomiješan ili čak zamijenjen *tržišnim karakterom*. (Mješavine različitih karakternih orijentacija opisao sam u knjizi *Čovjek za sebe*.)

Taj sam fenomen nazvao tržišnim karakterom, jer se on zasniva na doživljavanju samoga sebe kao robe i vlastite vrijednosti ne kao »upotrebne« već kao »razmjenske vrijednosti«. Živo biće postaje roba na »tržištu ljudi«. Princip vrednovanja je isti na tržištu ljudi kao i na tržištu roba: na prvom mjestu

se prodaju ljudi, na drugome robe. U oba slučaja vrijednost je razmjenska vrijednost za koju je »upotrebna vrijednost« nužan, ali ne i dovoljan uvjet.

Premda proporcija profesionalnih i ljudskih osobina s jedne strane i ličnosti s druge kao preduvjeta za uspjeh varira, »faktor ličnosti« uvijek pripada odlučujuća uloga. Uspjeh uvelike ovisi o tome koliko se uspješno osobe prodaju na tržištu, kakav dojam ostavlja njihova »ličnost«, koliko su lijep »paket«; o tome da li su »radosni«, »bučni«, »agresivni«, »ambiciozni«; nadalje o tome kakva su zaleđa njihove obitelji, kojih su klubova članovi i da li poznaju »prave« ljude. Tip tražene ličnosti ovisi u izvjesnom stupnju o posebnom području u kojem bi neka osoba htjela raditi. Burzovni čovjek, prodavač, sekretarica, željeznički činovnik, sveučilišni profesor, direktor hotela - svatko od njih mora ponuditi drukčiju vrstu ličnosti koja, bez obzira na razlike među njima, mora ispunjavati jedan uvjet: mora biti tražena.

Držanje čovjeka prema sebi oblikuje činjenica da umijeće i opremljenost za obavljanje zadane zadaće nisu dovoljni. Da bi uspio, pojedinac mora pobijediti u natjecanju s mnogo drugih ljudi. Kada bi, za omogućavanje života, bilo dovoljno osloniti se na ono što čovjek zna i što može činiti, tada bi osjećaj vlastite vrijednosti bio proporcionalan vlastitim sposobnostima to jest vlastitoj upotrebnoj vrijednosti. Ali budući da uspjeh najvećim dijelom ovisi o tome kako uspješno netko prodaje svoju ličnost, čovjek sebe doživljava kao robu ili, još više, istovremeno kao prodavača i robu koja se prodaje. Čovjek se ne brine za svoj život i sreću već kako da postane konjunkturan.

Cilj tržišnog karaktera je biti potpuno prilagođen, postati poželjan u uvjetima koji vladaju na tržištu ljudi. Osobe tržišnog karaktera *nemaju* čak ni ja (kao što su ga imali ljudi XIX.

stoljeća) uz koji bi prianjali, koji bi mu pripadao, koji se ne bi mijenjao. Jer, oni stalno mijenjaju svoje ja prema principu: »Onakav sam kakvog me želiš.«

Oni koji imaju tržišnu strukturu karaktera nemaju cilja, osim stalnog kretanja i najveće moguće efikasnosti. Ako ih se upita *zašto* se moraju tako brzo kretati i *zašto* poslove moraju obavljati najvećom mogućom efikasnošću, oni ne znaju pravi odgovor već nude racionalizacije kao »da se stvori više posla« ili »da bi se kompanija dalje razvijala«. Gotovo se ni malo ne zanimaju (bar svjesno) za filozofska ili religijska pitanja kao što su *zašto* se živi i *zašto* se čovjek kreće u tom pravcu, a ne u nekom drugom. Takvi ljudi imaju veliko stalno promjenljivo ja, ali nitko od njih nema sebstva, bitka, osjećaj identiteta. »Križa identiteta« modernog društva je u stvari proizvod činjenice što su članovi društva postali bezsebstveni instrumenti čiji identitet počiva na njihovom sudjelovanju u korporacijama (ili drugim gigantskim birokratskim organizacijama). Tamo gdje ne postoji autentično sebstvo ne može postojati ni identitet.

Osoba tržišnog karaktera ni ne voli ni ne mrzi. Te »staromodne« emocije ne uklapaju se u karakternu strukturu koja gotovo u potpunosti funkcionira na cerebralnoj razini te izbjegava i dobre i loše osjećaje, jer oni ometaju glavni cilj tržišnog karaktera: prodaju i razmjenu — ili, preciznije, *funkcioniranje* shodno logici »megamašine« koje su ljudi dijelovi, a da si ne postavljaju nikakva pitanja osim o tome kako dobro funkcioniraju, što biva očito njihovim napredovanjem u birokraciji.

Zato što tržišni karakteri nemaju dubokih veza sa sobom ni s drugima, oni ni za što ne mare, u bilo kojem značenju te riječi, ali ne zbog toga što su sebični već stoga što su njihovi odnosi prema drugima i prema sebi toliko plitki. To može

objasniti i činjenicu zašto ih ne brinu opasnosti od nuklearnih i ekoloških katastrofa, iako su im poznati svi elementi koji ukazuju na te opasnosti. To što ih ne brine opasnost za njihove živote još se može objasniti pretpostavkom da su vrlo hrabri i nesebični, ali pomanjkanje brige za njihovu djecu i unuke isključuje takvo objašnjenje. Pomanjkanje brige na svim tim razinama rezultat je gubitka svih emotivnih veza, čak i onih prema »najbližima«. Činjenica je da nitko nije blizak ljudima tržišnog karaktera; oni ni sami sebi nisu bliski.

Zagonetno pitanje, zašto suvremena ljudska bića vole kupovati i trošiti iako su tako malo vezani za ono što kupuju, najznačajniji odgovor nalazi u pojavi tržišnog karaktera. Pomanjkanje vezanosti tržišnog karaktera čini ga ravnodušnim i prema stvarima. Možda je važan prestiž ili udobnost koju stvari pružaju, ali stvari *per se* nemaju supstancije. One su potpuno razmjenljive, zajedno s prijateljima ili ljubavnicima koji su također razmjenljivi, budući da ni s kim - i ni s čim — ne postoji dublja veza.

»Cisto funkcioniranje« kao cilj tržišnog karaktera u danim okolnostima navodi takve ljude na pretežno cerebralne reakcije prema svijetu. Um, u smislu *razumijevanja*, isključiva je osobina *homo sapiensa*; *manipulativna inteligencija*, kao oruđe za postizanje praktičnih ciljeva, zajednička je i životinjama i ljudima. Manipulativna inteligencija bez uma je opasna, jer navodi ljude da se kreću u pravcima koji, sa stajališta uma, mogu biti razorni za njih same. U stvari, što je nekontrolirana manipulativna inteligencija domišljatija, to je opasnija.

Posljedice i ljudsku tragediju posve znanstvenog, otuđenog intelekta iznio je nitko manje no Charles Darwin. U svojoj autobiografiji on piše kako je do svoje tridesete godine intenzivno uživao u glazbi, pjesništvu i slikarstvu ali je, mnoge godine nakon toga, izgubio svoj ukus za sve te interese:

»Čini se da se moj um pretvorio u svojevrsnu mašinu za cijedenje općih zakona iz ogromne gomile činjenica... Gubitak tog ukusa je gubitak sreće. Takav gubitak može biti štetan za razum i - vjerojatnije - za moralni karakter, oslabljujući emotivni dio naše prirode.« (Navedeno prema E.E Schumacheru.)

Proces koji Darwin ovdje opisuje od onog se vremena ubrzano nastavio: odvojenost uma i srca gotovo je potpuna. Vrlo je zanimljivo da se ovo izopačenje uma nije dogodilo većini vodećih istraživača u najegzaktnijim i najrevolucionarnijim znanostima (u teorijskoj fizici, na primjer) te da su to bili ljudi koji su se vrlo temeljito bavili filozofskim i duhovnim pitanjima. Mislim na pojedince kao što su A. Einstein, L. Szillard, W. Heisenberg, E. Schrodinger.

Nadmoć cerebralnog, manipulativnog mišljenja raste sa slabljenjem emotivnog života. Budući da emotivni život ni ne njeđujemo ni ne trebamo već je on zapreka optimalnom funkcioniranju, on ostaje nerazvijen i nikada ne prelazi razinu djetinjeg. Posljedica toga je emotivna naivnost ljudi tržišnog karaktera. Njih mogu privući »emotivni ljudi«, ali s obzirom na svoju naivnost oni često ne mogu procijeniti da li su takvi iskreni ili varalice. To možda objašnjava tako brojne uspjehe varalica na duhovnom i religijskom području, a to možda objašnjava i zašto političari, koji izražavaju snažne emocije, imaju toliko velik utjecaj na tržišni karakter te zašto tržišni karakter ne može razlikovati istinski religioznu osobu od proizvođa propagande koja krivotvori snažne religijske emocije.

Izraz »tržišni karakter« ni u kom slučaju nije jedini koji označava taj tip ljudi. Možemo ga označiti i Marxovim pojmom *otuđeni karakter*. Ljudi takvog karaktera otuđeni su od svog rada, od sebe, od drugih ljudskih bića i od prirode. Psihijatrijskim terminima, osobu tržišnog karaktera nazvali bi-

smo shizoidnom. Taj pojam može biti pogrešno shvaćen, jer shizoidna osoba koja živi s drugim shizoidnim osobama, dobro obavljajući svoj posao i imajući u tome uspjeha, ne osjeća nelagodu koju shizoidni karakter osjeća u »normalnijoj« okolini.

Obavljajući završnu reviziju rukopisa ove knjige imao sam priliku pročitati rukopis najnovijeg rada Michaela Maccobyja, *The Gamesmen: The New Corporate Leaders*. U toj dubokoumnoj studiji Maccoby analizira karaktere dvije stotine i pedeset rukovodilaca, direktora i inženjera u dvije najbolje rukovođene velike kompanije u SAD. Mnogi njegovi nalazi potvrđuju ono što sam opisao kao osobine kibernetičke osobe, a napose prevlast cerebralnog zajedno s nerazvijenosti emocionalne sfere. Ako imamo na umu da se rukovodioci i direktori kojima se bavi Maccoby ubrajaju, ili će se ubrajati, među vodeće ljude američkog društva, društvena važnost njegovih nalaza postaje supstancijalna.

Sljedeći podaci do kojih je Maccoby došao nakon tri do dvadeset neposrednih razgovora s ispitanicima pružaju nam jasnu sliku tog tipa karaktera.³

Dubok znanstveni interes, želja za razumijevanjem, dinamički osjećaj za rad, potaknutost	0 %
Koncentriranost, potaknutost, ponos na vlastitu snagu, ali uz nedostatak dubljeg znanstvenog interesa za prirodu stvari	22%
Rad potiče zanimanje koje nije samo sebi dovoljno	58%
Umjerenost produktivnost, nekoncentriranost. Zanimanje za rad u biti je instrumentalno, jer pruža sigurnost, prihod	18%
Pasivnost, neproduktivnost, rastresenost	2%
Odbacivanje rada, odbacivanje realnog svijeta	0%
	100%

Dvije stvari odmah su uočljive: (1) nedostatak dubokog zanimanja za razumijevanje (»uma«) i (2) za veliku većinu ili stimulacija koju proizvodi njihov rad nije dovoljna ili je njihov rad u biti sredstvo za stjecanje ekonomske sigurnosti.

U potpunosti je suprotnosti slika koju Maccoby naziva »skala ljubavi«:

Ljubav, afirmiranje, kreativno stimuliranje	0%
Osjetljivost, toplina, osjećajnost, ali bez duboke ljubavi	5%
Umjerenost zanimanje za drugu osobu, uz mogućnosti za više ljubavi ..	40%
Uobičajen interes, umjerenost, usmjerenost na glumljenu ulogu ..	41%
Pasivnost, bez ljubavi, nezainteresiranost	13%
Odbacivanje života, otvrdnulo srce	1%
	100%

Nitko iz cijele grupe ne bi mogao biti okarakteriziran kao netko tko duboko voli, iako 5% izražava »toplinu i osjećajnost«. Svi ostali su svrstani u grupu s umjerenim zanimanjem ili uobičajenim zanimanjem ili su bez ljubavi ili odbacuju život - što je uistinu zastrašujuća slika emotivne nerazvijenosti, u suprotnosti s prevlašću cerebralizma.

»Kibernetička religija« tržišnog karaktera odgovara cjelokupnoj toj karakternoj strukturi. Skrivena iza fasade agnosticizma ili kršćanstva nalazi se duboko ukorijenjena poganska religija, premda je ljudi, kao takve, nisu svjesni. Teško ju je opisati, jer se o njoj može zaključiti samo iz onoga što ljudi čine (i što ne čine), a ne iz njihovih svjesnih misli o religiji ili o dogmama o religijskoj organizaciji. Na prvi pogled najočiti je da je čovjek od sebe načinio boga, jer je stekao tehnička sredstva za »drugo stvaranje« svijeta koje zamjenjuje prvo stvaranje, koje je obavio bog tradicionalne religije. To možemo i ovako izreći: strojeve smo pretvorili u boga i postali smo

bogoliki, služeći im. Malo je važno kakvu ćemo formulaciju upotrijebiti; važno je da ljudska bića, u stadiju svoje najveće stvarne *nemoći*, zbog znanosti i tehnike sebe vide *svemoćnima*.

Što smo više stegnuti našom izoliranošću, uhvaćeni u nepostojanje emotivnog odnosa prema svijetu, i što više izgleda da je katastrofalan kraj neizbježan, to zloćudnija postaje nova religija. Prestajemo biti gospodari tehnike i umjesto gospodara postajemo njeni robovi, a tehnika — nekada vitalni element stvaranja - pokazuje svoje naličje kao boginja destrukcije (kao indijska božica Kali), kojoj su ljudi voljni žrtvovati sebe i svoju djecu. Dok se još uvijek - svjesno — nadamo boljoj budućnosti, kibernetički ljudi potiskuju činjenicu da su postali obožavatelji božice destrukcije.

Ova teza ima mnogobrojne dokaze, ali najuvjerljivija su sljedeća dva: velike (pa čak i neke manje) sile nastavljaju s gradnjom nuklearnog oružja koje ima sve veću sposobnost razaranja i ne dolaze do zdravog rješenja — da unište cjelokupno nuklearno oružje i atomska postrojenja koja isporučuju sirovine za nuklearna oružja - te da se, u biti, ništa ne poduzima za sprječavanje opasnosti od svjetske ekološke katastrofe. Ukratko, ništa se ozbiljno ne radi na planiranju preživljavanja ljudskog roda.

Humanistički protest

Dehumanizacija društvenog karaktera i uspon industrijskih i kibernetičkih religija stvorile su protestni pokret, nastanak novog humanizma, koji ima korijene u kršćanskom i filozofskom humanizmu što se proteže od kasnog srednjeg vijeka do doba prosvjetiteljstva. Taj se protest izražava u teističkim kršćanskim kao i u panteističkim ili neteističkim filozofskim formulacijama. On dolazi sa dvije suprotne strane: od ro-

mantičara, koji su u politici bili konzervativci, te od mark-sista i drugih socijalista (kao i nekih anarhista). Desnica i lijeva bijahu jednoglasne u kritici industrijskog sistema i štete što je industrijski sistem nanosi ljudskim bićima. Katolički mislioci, kao na primjer Franz von Baader, i konzervativni politički vode, kao na primjer Benjamin Disraeli, ponekad su problem formulirali na način koji je identičan Marxovom.

Dvije su se strane razlikovale po shvaćanju načina na koji bi se ljudi mogli spasiti od opasnosti transformiranja u stvari. Desni romantici su vjerovali da je jedini način zaustavljanje nesmetanog »napretka« industrijskog sistema i povratak prethodnim oblicima društvenog poretka, iako uz neke modifikacije.

Protest s lijeva mogli bismo nazvati *radikalnim humanizmom*, iako se on ponekad izražava teističkim, a ponekad neteističkim jezikom. Socijalisti su vjerovali da nije moguće zaustaviti ekonomski razvitak, da nije moguć povratak na prethodni oblik društvenog poretka te da je jedini način izbavljenja kretanje prema naprijed i stvaranje novog društva koje bi ljude oslobodilo otuđenja, podređenosti stroju, sudbine dehumaniziranja. Socijalizam je bio sinteza srednjovjekovne religijske tradicije i post-renesansnog duha znanstvenog mišljenja i političkog djelovanja. Socijalizam je, kao i budizam, bio »religijski« masovni pokret koji je, premda se izražavao svjetovnim i ateističkim pojmovima, smjerao oslobodjenju ljudskih bića od sebičnosti i pohlepe.

Nužan je bar kratak komentar da bih objasnio svoju karakterizaciju Marxove misli u viđenju njenog potpunog izopačenja u sovjetskom komunizmu i reformističkom zapadnom socijalizmu, izopačenja u materijalizam kojeg je cilj ostvarenje bogatstva za svakog. Kao što su Hermann Cohen, Ernst Bloch i brojni drugi znanstvenici govorili tijekom posljed-

njih desetljeća, socijalizam je bio svjetovni izraz proročkog mesijanizma. Možda je najbolji način da se to pokaže navod iz Maimonidesovog *Zakonika* gdje Maimonides karakterizira mesijansko doba:

»Mudraci i proroci nisu čeznuli za danima Mesije da bi Izrael vladao svijetom, da podredi pogane, da ga drugi narodi uzvisuju ili da ljudi jedu, piju i slave. Njihova težnja je bila osloboditi Izrael da bi se Izrael mogao posvetiti Zakonu i njegovoj mudrosti, da ga nitko ne pokorava ili ometa i da time bude vrijedan nadolazećeg života.

U tom dobu neće biti ni gladi ni rata ni ljubomore ni svade. Zemaljska će dobra⁴ biti obilata, uгода svakome dostupna. Jedina preokupacija svih bit će spoznaja Gospoda. Budući da će Izraelićani biti vrlo mudri, znat će se stvari koje su sada skrivene i uspjeh će shvatiti svog stvaraoca koliko to bude moguće ljudskom umu, kao što je zapisano: jer će zemlja biti puna poznanja Gospodinova kao more vode što je puno (Izaija, 11:9).«

U ovom opisu cilj povijesti je osposobljavanje ljudskih bića da se potpuno posvete proučavanju mudrosti i spoznaji Boga, bez moći ili raskoši. Mesijansko doba je doba univerzalnog mira, odsutnosti čežnje i materijalnog obilja. Ta je slika vrlo bliska cilju života kako ga je prikazao Marx u trećem tomu *Kapitala*:

»Carstvo slobode počinje u stvari tek tamo gdje prestaje rad koji je određen nevoljom i spoljašnjom svrsishodnošću; po prirodi stvari, ono, dakle, leži s one strane oblasti same materijalne proizvodnje. Kao što god divljak mora da se bori s prirodom da bi zadovoljio svoje potrebe, da bi održao i reprodukovao svoj život, tako to mora činiti i civilizovani čovek, i on to mora u svima društvenim oblicima i pod svim mogućim načinima proizvodnje. S njegovim razvitkom pro-

širuje se ovo carstvo prirodne nužnosti, jer se uvećavaju potrebe; ali se u isto vreme uvećavaju proizvodne snage koje te potrebe zadovoljavaju. Sloboda se u ovoj oblasti može sastojati samo u tome da podruštvovljeni čovek, udruženi proizvođači, racionalno uredi svoj promet materije s prirodom, da ga dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, umesto da on njima gospodari kao neka slepa sila; da ga vrše s najmanjim utroškom snage i pod uslovima koji su *najdostojniji* i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi. Ali to uvek ostaje carstvom nužnosti. Sa one strane njega počinje *razvitak ljudske snage, koji je svrha samom sebi*, pravo carstvo slobode, ali koje može da procveta samo na onom carstvu nužnosti kao svojoj osnovici. Skraćenje radnog dana je osnovni uslov.«⁵ (Podcrtao E.F.)

Max, kao i Maimonides - suprotno kršćanskom i drugim židovskim učenjima — ne postulira konačno eshatološko rješenje. Diskrepancija između čovjeka i prirode ostaje, ali područje nužnosti podvedeno je pod ljudsku kontrolu, koliko god je to moguće: »Ali to uvijek ostaje carstvom nužnosti.« Cilj je »*taj razvitak ljudske snage, koji je svrha samom sebi, pravo carstvo slobode*« (podcrtao E. E). Maimonidesov stav da će »preokupacija cijeloga svijeta biti spoznaja Gospoda« odgovara Marxovom da je »razvitak ljudske snage... svrha samom sebi«.

Imanje i bivanje kao dva različita oblika ljudske egzistencije u središtu su Marxove ideje o nastanku novog čovjeka. Tim modusima Marx s ekonomskih kategorija prelazi na psihološke i antropološke koje su, kao što smo vidjeli u raspravi o Starom i Novom zavjetu te Meisteru Eckhartu u isto vrijeme temeljne »religijske« kategorije. Marx je pisao: »Privatno vlasništvo nas je učinilo tako glupim i jednostranim da je neki predmet *naš* tek onda kad ga imamo, dakle, kad postoji za nas kao kapital ili kad ga neposredno posjedujemo,

jedemo, pijemo, nosimo na svome tijelu, nastanjujemo itd., ukratko, kad ga *upotrebljavamo*... Stoga je na mjesto *svih* fizičkih i duhovnih osjetila stupilo jednostavno otuđenje *svih* tih osjetila, osjetilo *posjedovanja*. Na to apsolutno siromaštvo moralo se svesti čovjekovo biće da bi iz sebe moglo roditi svoje unutrašnje bogatstvo.«⁶ (O kategoriji *imanja* vidi M. Hess u *Einundzwanzig Bogen*...)

Marxovo poimanje bivanja i imanja sažeto je u rečenici: »Što manje jesi i što manje izražavaš svoj život — to više imaš i to je veći tvoj otuđeni život... Sve što ekonomist od tebe uzima na način života i ljudskosti, on ti vraća u obliku novca i bogatstva.«

»Osjetilo imanja« (posjedovanja) o kojem ovdje govori Marx posve je jednako »vezanosti za ja« o kojem govori Meister Eckhart, žudnji za stvarima kao i za vlastitim ja. Marx govori o *modus egzistencije utemeljenom na imanju*, ne o posjedovanju kao takvom ili neotuđenom privatnom vlasništvu kao takvom. Cilj nije ni raskoš, ni bogatstvo, kao ni siromaštvo. U stvari, Marx *i raskoš i siromaštvo* smatra porocima. Cilj je »rađanje«.

Što je taj cilj rađanja? To je djelatno, neotuđeno izražavanje naše sposobnosti prema odgovarajućim predmetima. Marx nastavlja: »Svaki od njegovih *ljudskih* odnosa prema svijetu, gledanje, slušanje, mirisanje, kušanje, osjećanje, mišljenje, opažanje, htijenje, rad, ljubav — ukratko, svi organi njegove individualnosti, kao organi koji postoje neposredno u svom obliku kao društveni organi, u svom su *predmetnom* odnošenju ili u svom *odnošenju prema predmetu* prisvajanje predmeta; prisvajanje čovjekove zbiljnosti...«⁷ To je oblik prisvajanja u modusu *bivanja*, ne u modusu *imanja*. Taj oblik neotuđene djelatnosti Marxa je prikazao u sljedećem odlomku:

»Ako pretpostaviš *čovjeka* kao *čovjeka*, a njegov odnos prema svijetu kao ljudski odnos, ljubav možeš zamijeniti samo za ljubav, povjerenje samo za povjerenje itd. Ako želiš uživati u umjetnosti, moraš biti umjetnički obrazovan čovjek; ako želiš vršiti utjecaj na druge ljude, moraš stvarno biti čovjek koji djeluje potičući i unapređujući druge ljude. Svaki od tvojih odnosa prema čovjeku — i prema prirodi — mora biti *određeno izražavanje tvog zbiljskog individualnog* života koji odgovara predmetu tvoje volje. Ako ti voliš, a ne izazivaš ljubav partnera, tj. ako tvoja ljubav ne izaziva uzajamnu ljubav, ako kao čovjek koji voli ne postaneš kroz životno *izražavanje voljeni čovjek*, tvoja ljubav je nemoćna, ona je nesreća.«⁸

Ali Marxova se zamisao uskoro izopačila, možda zato što je živio stotinu godina prerano. I on i Engels su mislili da je kapitalizam već iscrpio svoje mogućnosti i da se zbog toga revolucije nalaze u neposrednoj budućnosti. U tome su, kao što je Engels mogao konstatirati nakon Marxove smrti, potpuno pogriješili. Svoje novo učenje su objavili u doba samog vrhunca kapitalističkog razvitka i nisu predvidjeli da će biti potrebno više od stotinu godina za malaksanje kapitalizma i za početak njegove konačne krize. Bilo je povijesno nužno da se antikapitalistička ideja, koju su širili u vrijeme zenita kapitalizma, u potpunosti transformira u kapitalističkom duhu da bi bila uspješna. A to je ono što se stvarno dogodilo.

Zapadni socijaldemokrati i njihovi ljuti protivnici, komunisti u Sovjetskom Savezu i izvan njega, preinačili su socijalizam u posve ekonomsku koncepciju cilja koje je maksimalna potrošnja, maksimalna upotreba strojeva. Hruščov je svojim shvaćanjem »gulaš« komunizma, na svoj jednostavan i narodni način, objelodanio istinu: cilj socijalizma je da cjelokupnom stanovništvu pruži isto zadovoljstvo i užitak što ih je kapitalizam omogućavao samo nekolicini. Na taj se način socijali-

zam i komunizam grade na građanskom pojmu materijalizma. Neke rečenice iz ranih Marxovih spisa (koje su, u cjelini, obezvrjeđivane kao »idealističke« zablude »mladoga« Marxa) citirane su jednako ritualistički kao što se riječi evanđelja citiraju na Zapadu.

To što je Marx živio u vrijeme vrhunca kapitalističkog razvitka ima još jednu posljedicu: kao dijete svog vremena Marx nije mogao ne prihvatiti stavove i pojmove kurentne u građanskoj misli i praksi. Tako su, na primjer, neke sklonosti autoritarnosti u njegovoj ličnosti kao i u njegovim spisima više oblikovani patrijarhalnim građanskim duhom no duhom socijalizma. U svojoj konstrukciji »naučnog« socijalizma nasuprot »utopijskom« on je slijedio model klasičnih ekonomista. Upravo kao što su ekonomisti tvrdili da ekonomija slijedi svoje vlastite zakone posve neovisno o ljudskoj volji, Marx je osjećao potrebu dokazati kako će se socijalizam *nužno* razviti po zakonima ekonomije. Konačno, on je ponekad bio sklon razvijati formulacije koje bi bilo moguće pogrešno shvatiti kao determinističke, koje ne daju dovoljnu ulogu ljudskoj volji i mašti u povijesnom procesu. Takvi nenamjerni ustupci duhu kapitalizma olakšavali su proces izopačavanja Marxovog sistema u nešto što nije temeljito drugačije od kapitalizma.

Da je Marx svoje ideje izrekao danas, na početku sve bržeg propadanja kapitalizma, njegova *stvarna* poruka imala bi šansu da bude utjecajna ili čak pobjedonosna, uz uvjet da je moguće raditi takvu povijesnu pretpostavku. Kako sada stvari stoje i same riječi »socijalizam« i »komunizam« su kompromitirane. U svakom slučaju socijalističke ili komunističke partije koje tvrde da zastupaju Marxovu misao trebale bi se graditi na uvjerenju da sovjetski režimi ni u kom slučaju *nisu* socijalistički sistemi, da je socijalizam nespojiv s birokratskim, na

stvari i potrošnju orijentiranim društvenim sistemom, da je nespojiv s materijalizmom i cerebralizacijom koja karakterizira sovjetski kao i kapitalistički sistem.

Izopačenost socijalizma objašnjava činjenicu što misli istinskih radikalnih humanista često dolaze od grupa i pojedinaца koji se ne poistovjećuju s Marxovim idejama ili koji su im čak protivni, ponekad nakon što su sami bili aktivni članovi komunističkog pokreta.

Kako je nemoguće ovdje spomenuti sve radikalne humaniste nakon Marxa, na sljedećim su stranicama izneseni neki primjeri njihovog mišljenja. Premda se koncepcije tih radikalnih humanista znatno razlikuju pa ponekad izgleda da si uzajamno proturječe, svima njima su zajedničke sljedeće ideje i stavovi:

- proizvodnja mora služiti stvarnim potrebama ljudi, a ne zahtjevima ekonomskog sistema;
- mora biti uspostavljen novi odnos između ljudi i prirode, odnos suradnje, a ne izrabljivanja;
- solidarnost mora zamijeniti uzajamni antagonizam;
- cilj društvenih uređenja mora biti dobrobit ljudi i sprječavanje zla;
- treba težiti zdravoj potrošnji koja unaprjeđuje dobrobit, a ne maksimalnoj potrošnji;
- pojedinac mora biti aktivan sudionik društvenog života, a ne pasivna osoba.⁹

Albert Schweitzer polazi od radikalne premise o dubokoj krizi zapadne kulture. »Svakome je jasno«, tvrdi on, »da se nalazimo u procesu kulturnog samouništenja. Ni ono što je ostalo više nije sigurno, a postoji još zato što nije bilo izloženo razornom pritisku kojem je preostali dio već podlegao. Ali i to je izgrađeno na šljunku i može biti poneseno sljedećim pomicanjem tla... Kulturna sposobnost modernog čovjeka se

smanjuje, jer ga okolnosti koje ga okružuju smanjuju i psihički mu štete.«¹⁰

Nakon što je industrijsko društvo okarakterizirao kao »neslobodno... nekoncentrirano... nepotpuno... u opasnosti da izgubi svoju ljudskost«, on nastavlja:

»Budući da društvo, sa svojom razvijenom organizacijom, ima do sada nepoznatu moć nad čovjekom, čovjekova ovisnost o njoj raste do tog stupnja da je gotovo prestao živjeti svoju vlastitu duhovnu (*geistig*) egzistenciju... Tako smo ušli u novi srednji vijek. Općim činom volje sloboda misli je stavljena izvan upotrebe, jer mnogi napuštaju mišljenje kao slobodne individue i postaju vođeni kolektivom kojem pripadaju... Žrtvovanjem neovisnosti misli mi smo — a kako bi moglo biti drugačije - izgubili vjeru u istinu. Naš intelektualno-emotivni život je dezorganiziran. *Pretjerana organizacija naših javnih poslova kulminira u organizaciji bezmisaonosti.*« (Podcrtao E. E.).

On industrijsko društvo karakterizira ne samo nedostatkom slobode već i »prenapregnutošću« (*Uberanstrengung*). »Posljednje dvije ili tri generacije mnogi su ljudi živjeli kao *radna*, a ne kao *ljudska* bića.« Ljudska supstancija je zakočena u razvitku i djeci koju odgajaju tako nerazvijeni roditelji manjka bitan faktor za njihov ljudski razvitak. »Kasnije se je podvrgao pretjeranom poslu, a odrasla osoba podliježe sve većoj i većoj potrebi za umjetnom razonodom... *Apsolutna pasivnost, odvratanje pažnje od sebe i zaborav sebe njemu su fizička potreba.*« (Podcrtao E. F.) Stoga se Schweitzer zalaže za smanjenje rada te protiv pretjerane potrošnje i raskoši.

Protestantski teolog Schweitzer insistira, jednako kao dominikanski redovnik Eckhart, na tome da čovjekova zadaća nije povlačenje u atmosferu duhovnog egoizma, udaljavanje od stvari svijeta, već vođenje aktivnog života u pokušaju da

se pridonese duhovnom savršenstvu društva. »Što među modernim individuama ima takvih kojima ljudski i etički osjećaji nisu dirnuti, ni najmanji razlog tome nije činjenica što oni stalno svoj lični moral žrtvuju na oltaru domovine *umjesto da budu u stalnoj živoj uzajamnoj razmjeni s kolektivom i da mu po daruju snagu koja će dovesti kolektiv do savršenstva.*« (Podcrtao E. E.).

On zaključuje da sadašnja kulturna i društvena struktura vodi u katastrofu iz koje je moguće izvući se jedino nastankom nove renesanse, »mnogo veće od stare«; da moramo obnoviti sami sebe u novoj vjeri i stavu, bez želje da nestanemo. »U toj će renesansi bitno mjesto zauzimati princip aktivnosti što ga racionalno mišljenje stavlja u naše ruke, jedini racionalni i pragmatički princip povijesnog razvitka *što* ga je čovjek proizveo... Imam povjerenja u svoju vjeru *da će se ta revolucija zbiti ako odlučimo postati misleća ljudska bića.*« (Podcrtao E.F.).

Vjerojatno zato što je Schweitzer bio teolog i — bar filozofijski — dobro poznat po svom pojmu »poštivanja života« kao osnovne etike, često se previda da je bio jedan od najradikalnijih kritičara industrijskog društva, raskrinkavajući njegov mit o napretku i sveopćoj sreći. Priznao je da ljudsko društvo i svijet nazaduju industrijaliziranim načinom življenja; već je na početku ovog stoljeća vidio slabost i ovisnost ljudi, destruktivni učinak opsesivnog rada, potrebu za smanjenjem rada i smanjenjem potrošnje. Izrazio je neophodnu potrebu za renesansom kolektivnog života koji bi bio organiziran na osnovi duha solidarnosti i poštivanja života.

Ovo predstavljanje Schweitzerove misli neću zaključiti bez ukazivanja na činjenicu da je Schweitzer, suprotno metafizičkom optimizmu kršćanstva, bio metafizički skeptik. To je jedan od razloga zašto ga je snažno privukla budistička misao u kojoj život nema smisla po tome što bi bio dan ili

garantiran vrhovnim bićem. On je došao do sljedećeg zaključka: »Ako se uzme svijet onakav kakav jest, nemoguće je dati mu značenje u kojem bi ciljevi i svrhe čovjeka i ljudskog roda imale smisla.« Jedini smisljeni način života je aktivnost u svijetu, ali ne aktivnost općenito već aktivnost davanja svojim bližnjima i brige za njih. Schweitzer je taj odgovor iznosio u svojim spisima i pokazivao svojim načinom života.

Postoji značajno srodstvo u idejama Buddhena, Eckharta, Marxa i Schweitzera: radikalni zahtjev za napuštanje orijentacije na imanjenje, njihovo insistiranje na potpunoj nezavisnosti, njihov metafizički skepticizam, njihova bezbožna religioznost¹¹ i njihov zahtjev za društvenom aktivnošću u duhu brige i ljudske solidarnosti. Međutim ti su učitelji pokatkad nesvjesni tih elemenata. Na primjer Eckhart obično nije svjestan svog neteizma, Marx svoje religioznosti. Tumačenje, napose Eckharta i Marxa, toliko je složeno da je nemoguće dati adekvatan prikaz neteističke religije brižnog aktivizma koja od tih učitelja čini osnivače nove religioznosti koja odgovara potrebama novog čovjeka. Nadam se da ću u nekoj narednoj knjizi analizirati ideje tih učitelja.

Čak i pisci koje ne bismo mogli nazvati radikalnim humanistima, jer jedva transcendiraju transpersonalni mehanistički stav našeg doba (kao što su na primjer autori dvaju izvještaja Rimskog kluba), uviđaju da je radikalna unutrašnja ljudska promjena jedina alternativa ekonomskoj katastrofi.

Mesarovic i Pestel zahtijevaju »novu svjetsku svijest... novu etiku u korištenju materijalnih resursa... nov odnos prema prirodi, temeljen više na skladu no na osvajanju... osjećaje za poistovjećenje s budućim generacijama... Po prvi put u čovjekovu životu na Zemlji od čovjeka se traži da odustane od onoga što bi mogao činiti; od njega se traži da zaustavi svoj ekonomski i tehnološki napredak ili da ga barem usmjeri

drugačije no ranije; sve buduće generacije od njega traže da svoje bogatstvo podijeli sa siromašnima — ne u duhu milosrđa već zbog nužnosti. Od njega se zahtijeva da se sada koncentrira na organski rast cijelog svjetskog sistema. Može li on, po svojoj dobroj savjesti, reći ne?« Oni zaključuju da će, bez ovih temeljnih promjena, »*homo sapiens* samoga sebe osuditi na propast«.

Studija ima neke nedostatke - za mene je najznačajniji taj što ne razmatra političke, društvene i psihološke faktore koji stoje na putu svakoj promjeni. Nekorisno je naznačiti trend nužnih promjena uopćeno ako za njima ne slijedi ozbiljan pokušaj razmatranja stvarnih zapreka koje sprečavaju ozbiljenje svih njegovih sugestija. (Valja se nadati da će se Rimski klub uhvatiti u koštac s problemom tih društvenih i političkih promjena koje su preduvjeti za dostizanje općih ciljeva.) Ni manje ni više ostaje činjenica da su ti autori po prvi puta pokušali pokazati ekonomske potrebe i resurse cijeloga svijeta i da je, kao što sam napisao u Uvodu, po prvi put postavljen zahtjev za etičkom promjenom, ali ne kao posljedica etičkih vjerovanja već kao racionalna posljedica ekonomske analize.

U posljednjih je nekoliko godina značajan broj knjiga u SAD i SR Njemačkoj postavio isti zahtjev: ekonomiju treba podrediti ljudskim potrebama, prvo zato da bismo uopće preživjeli, a drugo radi dobrobiti čovjeka. (Ja sam pročitao oko trideset i pet takvih knjiga, ali broj takvih naslova je zasigurno dvostruk.) Većina autora se slaže da smanjenje materijalne potrošnje ne znači nužno smanjenje dobrobiti, da se karakterne promjene i duhovne promjene moraju zbivati paralelno s neophodnim društvenim promjenama, da je - ako ne prestanemo uništavati naše prirodne resurse i razarati ekološke uvjete za ljudski opstanak — predvidiva ekološka kata-

strofa za stotinjak godina. Ovdje ću spomenuti samo neke od istaknutih predstavnika nove humanističke ekonomije.

U svojoj knjizi *Small Is Beautiful /Maleno je lijepo/* ekonomist E. F. Schumacher pokazuje kako su naši neuspjesi rezultati naših uspjeha te da naša tehnika mora biti podređena stvarnim ljudskim potrebama. On piše: »Ekonomija kao sadržaj života predstavlja bolest na smrt, jer se beskonačni rast ne uklapa u konačni svijet. Svi su veliki učitelji naučavali da ekonomija *ne bi trebala* biti sadržaj života, a danas je jasno da ona to *ne može* biti. Kada bismo željeli detaljnije opisati tu bolest na smrt mogli bismo reći da je slična sklonosti alkoholu ili drogama. Nije jako važno da li se ta sklonost javlja u više egoističnom ili više altruističnom obliku, da li traži svoje zadovoljenje samo na grub materijalistički način ili i na umjetnički, kulturno i znanstveno rafiniran. Otrov je otrov, pa makar bio zamotan u srebrni papir. Kada se zapostavlja duhovna kultura, kultura unutrašnjeg čovjeka, tada sebičnost ostaje dominantna moć u čovjeku, a sistem sebičnosti, kakav je kapitalizam, odgovara toj orijentaciji bolje od sistema ljubavi za svoje bližnje.«

Schumacher primjenjuje svoje principe zastupanjem ideje o minimašinama koje su prilagođene potrebama neindustrializiranih zemalja. Posebno je važno što su njegove knjige svake godine sve popularnije, ali ne zahvaljujući propagandi velikih reklamnih kompanija, već usmenoj propagandi čitalaca.

Paul i Anne Ehrlich su dva američka autora čiji je stav sličan Schumacherovom. U svojoj knjizi *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology /Stanovništvo, resursi, okolica: rješenja u humanoj ekologiji/* oni dolaze do sljedećih zaključaka o »sadašnjoj svjetskoj situaciji«:

»1. Uzimajući u obzir sadašnju tehnologiju i oblike ponašanja, naš planet je danas uvelike prenaseljen.

2. Veliki apsolutni broj ljudi i stopa porasta stanovništva glavne su prepreke rješavanju ljudskih problema.

3. Gotovo da su dostignute granice ljudske mogućnosti proizvodnje hrane uobičajenim sredstvima. Problemi snabdjevanja i distribucije već su uzrokovali to da je gotovo polovina čovječanstva pothranjena i slabo hranjena. Danas otprilike 10-20 milijuna ljudi godišnje umire od gladi.

4. Daljnji pokušaji povećanja proizvodnje hrane imat će za posljedicu ubrzano kvarenje naše okoline što će, na kraju, opet *smanjiti* mogućnosti zemlje za proizvodnju hrane. Nije posve jasno da li je pogoršanje stanja okoline već sada toliko naglo da, u biti, više nije preinačivo. Moguće je da se sposobnost planete za održavanje ljudskog života stalno smanjivala. Tehnološki »uspjesi« kao što su automobili, pesticidi i neorganska dušična gnojiva glavni su uzroci kvarenja okoline.

5. Postoji razlog za vjerovanje da rast stanovništva povećava vjerojatnost za nastup smrtonosnog pohoda pomora po svijetu ili pak termonuklearnog rata. Ili bi se problem stanovništva mogao riješiti neželjenom stopom smrtnosti. Oba rješenja sadrže potencijalnu mogućnost uništenja civilizacije i čak iskorjenjivanja *homo sapiensa*.

6. Ne postoji tehnološki univerzalni lijek za kompleks problema koji se sastoji od krize stanovništva, hrane, okolice, premda ispravna primjena tehnologije na tim područjima (kao što su smanjenje stanovništva, komunikacije i kontrola rađanja) može biti od velike pomoći. *Temeljna rješenja pretstavljaju dramatične i brze promjene u ljudskim stavovima, naročito onima koji se odnose na reproduktivno ponašanje, ekonomski rast, tehnologiju i okolicu te rješenje sukoba.*« (Podcrtao E.F.)

Jedan novi rad koji zasluŕuje da ga se spomene je Epplerova knjiga *Ende oder Wende /Kraj ili obrat/*. Epplerove su ideje slične Schumacherovima, iako manje radikalne, ali njegov je položaj možda posebno zanimljiv, jer je on vođa Socijaldemokratske partije u pokrajini Baden-Wuttemberg a istovremeno i gorljivi protestant. Moje dvije knjige, *Zdravo društvo* i *Revolucija nade*, iste su orijentacije.

Čak i među piscima u sovjetskom bloku, gdje je ideja smanjenja proizvodnje uvijek bila tabu, čuju se glasovi koji sugeriraju raspravu o ekonomiji bez rasta. Disidentski marksist Wolfgang Harich koji živi u DR Njemačkoj predlaŕe statičku ekonomsku ravnoteŕu na svjetskoj razini, jer samo ona moŕe osigurati jednakost i izbjeći opasnost nepopravljive štete u biosferi. God. 1972. sastali su se neki najistaknutiji sovjetski znanstvenici prirodnih znanosti, ekonomisti i geografi te raspravljali o temi »čovjek i njegova okolica«. Na dnevnom redu tog sastanka nalazili su se i rezultati istraŕivanja Rimskog kluba koji su razmatrani sa simpatijama i poštovanjem. Sovjetski znanstvenici su ukazali na značajne zasluge tih studija, iako se s njima nisu složili (o izvještaju s tog sastanka vidi u bibliografiji »Technologie und Politik«).

Najvažniji suvremeni antropološki i historijski izraz humanizma koji je zajednički tim pokušajima humanističke društvene rekonstrukcije moŕemo naći u *The Pentagon of the Power /Pentagon moći/* Lewisa Mumforda, kao i u svim njegovim prethodnim knjigama.

BILJEŠKE UZ SEDMO POGLAVLJE

1. Ovo poglavlje najvećim dijelom počiva na mojim prethodnim radovima, naročito na knjigama *Bijeg od slobode* i *Psihoanaliza i religija*. U oba ta djela navedene su najvažnije knjige iz bogate literature o tom predmetu.

2. Ateističkim doŕivljajem religije najdublje i najodvažnije se bavio Ernst Bloch (1972).
3. Preneseno uz dopuštenje autora. Usporedi paralelnu studiju: Ignacio Millan, *The Character of Mexican Executives /Karakter meksičkih rukovodilaca/* koja će uskoro biti objavljena.
4. Moj /Frommov/ prijevod s hebrejskog. Umjesto »blagoslov«, kako to prevodi Hershman (objavljeno u Yale University Press), ja sam preveo kao »dobra«.
5. Usporedi K. Marx—F. Engels, *Dela*, tom 23. Beograd, Prosveta, 1972, str. 682. (prim. prev.)
6. Usporedi K. Marx—F. Engels, *Dela*, tom 3. Beograd, Prosveta, 1972, str. 240. (prim. prev.)
7. Usporedi *isto*, str. 239. (prim. prev.)
8. Usporedi *isto*, str. 261.
9. Pogledi socijalističkih humanista skupljeni su u knjizi: E. Fromm, urednik, *Socialist Humanism*.
10. Ovaj navod, kao i sljedeći, su iz Shweitzerove knjige *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur /Krivnja filozofije za propadanje kulture/*, prvi put objavljene 1923. godine ali pisane u razdoblju od 1900. do 1917. godine.
11. U pismu E. R. Jacobiju Schweitzer je pisao da »religija ljubavi moŕe postojati bez ličnosti koja bi vladala svijetom«. (*Divine Light*, 2, No 1 /1967/).

8. Uvjeti za mijenjanje čovjeka i osobine novog čovjeka

Uz pretpostavku da je premisa ispravna - da nas jedino temeljita promjena ljudskog karaktera iz prevlasti modusa imanja u prevladavajući modus bivanja može spasiti od psihičke i ekonomske katastrofe — postavlja se pitanje: da li je moguća opća promjena karaktera, a ako jest — kako je postići?

Smatram da se ljudski karakter može mijenjati ako su ispunjeni sljedeći uvjeti:

1. Patimo i svjesni smo patnje.
2. Uviđamo uzrok naše patnje.
3. Uviđamo da postoji put za prevladavanje patnje.
4. Uviđamo da radi prevladavanja patnje moramo slijediti neke životne norme i mijenjati dosadašnji način života.

Ove četiri točke odgovaraju četirima plemenitim istinama koje tvore osnovu Buddhinog učenja o općem stanju ljudske egzistencije, premda ne i ovisno o specifičnim ili društvenim okolnostima.

Isti princip promjene, koji karakterizira Buddhinu metodu, u temelju je i Marxove ideje o izbavljenju. Da bismo to mogli razumjeti nužno je biti svjestan da za Marxa, kao što je sam govorio, komunizam nije konačan cilj već korak u povijesnom razvitku koji ljudska bića treba osloboditi od društveno-ekonomskih i političkih uvjeta koji su ljude činili neljudskima — zarobljenicima stvari, strojeva i njihove vlastite pohlepe.

Marxov prvi korak sastojao se u tome da radničkoj klasi njegovog vremena, najotudenijoj i najbjednijoj klasi, ukaže

da pati. Pokušavao je razoriti iluzije koje su težile prikrivanju svijesti radnika o njihovoj patnji. Njegov drugi korak sastojao se u pokušaju da pokaže *uzroke* te patnje i u ukazivanju da se nalaze u prirodi kapitalizma i karakteru pohlepe te škrtosti i zavisti koje proizvodi kapitalistički sistem. Ova analiza uzroka patnji radnika (ali ne *samo* radnika) predstavlja glavnu udarnu snagu Marxova djela, analizu kapitalističke ekonomije.

Trećim korakom želio je pokazati da se patnja može ukloniti ako se uklone uvjeti koji uzrokuju patnju. U četvrtom je koraku prikazao nov način života, nov društveni sistem koji bi bio oslobođen patnje koju je stari sistem nužno morao proizvoditi.

Freudova metoda liječenja u biti je slična. Bolesnici su dolazili Freudu jer su patili i jer su bili svjesni *da* pate. Ali najčešće nisu bili svjesni *od čega* pate. Obično je prva zadaća psihoanalitičara pomoći bolesniku da napusti svoje iluzije o svojoj patnji i da mu ukaže na pravi sadržaj njegove bolesti. Dijagnoza prirode individualne ili društvene bolesti je stvar tumačenja i razni je tumači mogu različito tumačiti. Bolesnikova slika o uzroku njegove patnje obično je najnepouzdanija osnova za dijagnozu. Bit psihoanalitičkog procesa je pomaganje bolesniku u osvještavanju *uzroka* njegovog nezdravog stanja.

Na osnovu takvog znanja bolesnik može učiniti sljedeći korak: uvid da je njegovo nezdravo stanje izlječivo pod uvjetom da i uzroci koji su do toga doveli budu uklonjeni. Prema Freudu, to je značilo uzdizanje određenih potisnutih događaja iz djetinjstva. Međutim čini se da se tradicionalna psihoanaliza u biti ne slaže da je na putu ozdravljenja potrebna i četvrta točka. Izgleda da su mnogi psihoanalitičari vjerovali da sam uvid u ono potisnuto ima ozdravljujući učinak. Tome je zaista često tako, naročito kad bolesnik pati od nekih vrsta

simptoma kao što su histerija ili opsesija. Ali ne vjerujem da se išta trajno može postići kod osoba koje pate od općenite nezdravosti i kojima je nužna promjena karaktera, *ako, dakle, ne promijene svoj način života prema željenoj promjeni karaktera*. Na primjer, moguće je analizirati zavisnost pojedinaca do sudnjega dana no svi ti uvidi neće ništa postići sve dok dotični pojedinci ostaju u istim životnim uvjetima u kojima su živjeli prije no što su došli do tih uvida. Evo jednog primjera: žena čije su patnje ukorijenjene u zavisnosti od oca, čak i kad su joj jasni dublji uzroci te zavisnosti, neće se stvarno promijeniti sve dok ne promijeni svoj način života, na primjer dok se ne odvoji od svoga oca, prestane primati njegovu pomoć, ne prihvati rizik i trud koji sadrže ti praktični koraci prema nezavisnosti. *Uvid odvojen od prakse ostaje nedjelotvoran.*

Novi čovjek

Funkcija novog društva je poticanje nastanka novog čovjeka, bića čiju će karakternu strukturu resiti sljedeće osobine:

— Spremnost odricanja od svih oblika imanjanja da bi bilo moguće potpuno *biti*.

— Sigurnost, osjećaj identiteta i povjerenja zasnovani na vjeri u ono što netko *jest*, na potrebi za odnosom, ljubavlju, interesom, solidarnošću sa svijetom oko sebe, a ne na želji za imanjanjem, posjedovanjem, vladanjem svijetom i tako robovanju vlastitim posjedima.

— Prihvatanje činjenice da nitko i ništa izvan čovjeka sa mog ne daje smisao životu, ali da ta radikalna nezavisnost i ne-stvarnost mogu postati uvjet za najpotpuniju djelatnost posvećenu skrbi i dijeljenju.

— Potpuna prisutnost, posvuda.

— Radost davanja i dijeljenja, a ne gomilanja i izrabljivanja.

— Ljubav i poštovanje prema životu u svim njegovim manifestacijama, u znanju da nije sveta nijedna stvar, ni moć, ni bilo što mrtvo, već život i sve ono što unapređuje njegov razvitak.

— Maksimalno zalaganje za smanjenje pohlepe, mržnje i iluzija.

— Život bez obožavanja, idola i iluzija, jer je dostignuto stanje u kojem iluzije nisu potrebne.

— Razvijanje vlastitih sposobnosti za ljubav, zajedno sa sposobnošću za kritičku, nesentimentalnu misao.

— Prevladavanje narcisoidnosti i prihvaćanje tragičnih ograničenosti inherentnih ljudskoj egzistenciji.

— Najvišim ciljem života proglasiti potpuni razvitak sebe i ostalih ljudi.

— Znanje da su za dostizanje tog cilja nužni disciplina i uvažavanje stvarnosti.

— Znanje da je zdrav samo onaj razvitak koji nastaje unutar strukture, ali i znanje o razlici između strukture kao osobe života i »poretka« kao osobine beživotnosti, smrti.

— Razvijanje maštovitosti, ali ne radi bijega iz nepodnošljivih okolnosti već radi anticipacije stvarnih mogućnosti, kao sredstva uklanjanja nepodnošljivih uvjeta.

— Nezavođenje drugih, ali i otpor pokušaju da nas zavedu; nevinost ali ne i naivnost.

— Poznavanje sebe, ali ne samo onog svjesnog već i ne svjesnog, o čemu svatko u sebi nosi osnovno znanje.

— Osjećaj jedinstva sa svime što je živo pa stoga napuštanje cilja osvajanja, podređivanja, izrabljivanja, silovanja, uništavanja prirode koju valja pokušati razumjeti i s njom suživjeti.

— Sloboda koja nije samovolja već mogućnost da se bude svoj, ne gomila pohlepnih želja već profinjeno uravnote-

žena struktura koja je u svakom času suočena s alternativom napretka ili pada, života ili smrti.

— Znanje da su zlo i destruktivnost nužne posljedice ne uspjelog razvitka.

— Znanje da je samo nekoliko ljudi dostiglo savršenstvo u svim tim osobinama, ali bez ambicije »dostizanja cilja«, zna jući da je takva ambicija samo jedan oblik pohlepe, imanjanja.

— Sreća u procesu stalno rastuće životnosti, ma što bilo najviša točka koju nam sudbina dopušta, jer najpotpuniji mogući život je do te mjere pun zadovoljstva da nema nika kve opasnosti da se razvije briga o onome što netko može ili ne može.

Navodi o tome što bi ljudi koji žive u suvremenom kibernetičkom birokratskom industrijalizmu - bilo da se radi o »kapitalističkoj« ili »socijalističkoj« verziji — mogli učiniti da prekinu modus imanjanja i povećaju modus bivanja ne mogu biti obuhvaćeni ovom knjigom. Takvo razmatranje bi, zapravo, zahtijevalo jednu zasebnu knjigu kojoj bi se mogao dati naslov »Umijeće bivanja«. Ali posljednjih je godina objavljeno mnogo knjiga o putovima ka blagostanju od kojih su neke uspješne, a mnoge druge štetne zbog varavosti, eksploatacije novog tržišta koje pothranjuje čovjekovu želju za izbjegavanjem vlastite mlitavosti. Neke vrijedne knjige koje bi mogle pomoći onima koji se ozbiljno zanimaju za problem dostizanja dobrobiti navedene su u bibliografiji.

9. Osobine novog društva

Nova znanost o čovjeku

Prvi zahtjev za moguće stvaranje novog društva je svijest o gotovo neprevladivim teškoćama s kojima se takav pokušaj mora suočiti. Vjerojatno je nejasna svijest o toj poteškoći jedan od glavnih razloga što se ulaže toliko malo napora u ostvarenje nužne promjene. Mnogi misle: »Čemu težiti nemogućem? Radije djelujmo tako kao da će naš pravac koji slijedimo dovesti do mjesta sigurnosti i sreće koji se nalaze na našoj mapi.« Oni koji nesvjesno očajavaju, ali usprkos tome navlače masku optimizma nisu nužno mudri. Ali oni koji još nisu napustili nadu mogu uspjeti jedino ako realistički misle, ako napuste sve iluzije i potpuno sagledaju poteškoće. Ova raznolikost označava razliku između *budnih* i *uspavanih* »utopista«. Treba spomenuti bar neke poteškoće koje mora riješiti izgradnja novog društva:

— Problem nastavka industrijskog načina proizvodnje bez totalne centralizacije tj. bez nastupa fašizma starog tipa ili, vjerojatnije, tehnokratskog »fašizma nasmijanog lica«.

— Kombinacija okvirnog planiranja s visokim stupnjem decentralizacije, uz napuštanje »ekonomije slobodnog tržišta« što je umnogome postalo fikcija.

— Ideja selektivnog rasta morat će zamijeniti ideju neograničenog rasta, a da se pri tom ne dovodimo u opasnost od rizika ekonomske propasti.

— Stvaranje uvjeta rada i opće atmosfere u kojoj djelo tvorni motivi neće biti materijalni dobitak već psihičko za dovoljstvo.

— Unapređivanje znanstvenog napretka i istovremeno sprečavanje da praktična primjena *tog* napretka postane opasnost ljudskom rodu.

— Ostvarenje uvjeta u kojima će ljudi doživljavati blaženstvo i radost, a ne zadovoljenje nagona za maksimumom užitka.

— Pružiti osnovnu sigurnost pojedincima i ne dovoditi ih u zavisnost od birokracije.

— Obnavljanje mogućnosti za »individualnu inicijativu« ali više u životu nego u biznisu (gdje još jedva da i postoji).

Kao što su u razvoju tehnike neki problemi izgledali nesavladivi, danas nesavladivim izgledaju gore navedene poteškoće. Ali poteškoće u tehnici nisu bile nesavladive, jer je osnovana nova znanost koja je uvela princip promatranja i spoznavanja prirode kao uvjeta da se njome ovlada (Francis Bacon, *Novum Organum /Novi organon*, 1620). Ta nova znanost XVII. stoljeća privlačila je, sve do danas, najblistavije umove u industrijskim zemljama i vodila ih ispunjenju tehničkih Utopija o kojima je ljudski duh sanjao.

Ali danas nam je, samo tri i pol stoljeća kasnije, potrebna potpuno drugačija, nova znanost. Potrebna nam je humanistička znanost o čovjeku kao osnova za primijenjenu znanost i umijeće društvene rekonstrukcije.

Tehničke utopije — na primjer letenje — ostvarene su novom znanostu o prirodi. *Ljudska Utopija* 'YL mesijanskih vremena — ujedinjena nova ljudska vrsta koja živi u slozi i miru, slobodna od ekonomskog determinizma te od rata i klasne borbe — može biti dostignuta pod uvjetom da u njeno ostvarivanje uložimo jednaku energiju i entuzijizam kao i u ostvarivanje tehničkih Utopija. Nemoguće je graditi podmornice čitajući Julesa Vernea, nemoguće je uspostavljati humano društvo čitajući proroke.

Nitko nije u stanju reći da li će se zbiti promjena od prevlasti prirodnih znanosti do nove društvene znanosti. Ako se to dogodi imat ćemo prilike preživjeti, no hoće li se dogoditi ovisi o jednom faktoru: koliko će izvrsnih, učenih, discipliniranih i brižnih ljudi privući novi izazov ljudskom duhu kao i činjenici da u tom slučaju *cilj nije vladanje prirodom, već tehnikom i iracionalnim snagama te institucijama koje ugrožavaju opstanak zapadnog društva, ako ne i ljudskog roda.*

Po mom uvjerenju, naša budućnost ovisi o tome da li će postojeća svijest o sadašnjoj krizi uspjeti pokrenuti najbolje umove da se posvete novoj humanističkoj znanosti o čovjeku. Jer nikakav zajednički napor kratkog daha neće moći pomoći u rješavanju već spominjanih problema i ostvarenju dalje navedenih ciljeva.

Planovi s takvim općenitim ciljevima kao »podruštvovljenje sredstava za proizvodnju« pretvorili su se u socijalističke i komunističke lozinke koje uglavnom prikrivaju nedostatak socijalizma. »Diktatura proletarijata« ili »intelektualne elite« nije manje nebulozna ni zbunjujuća od pojma »ekonomije slobodnog tržišta« ili »slobodnih« nacija. Najveća slabost socijalizma je u tome što raniji komunisti i socijalisti, od Marxa do Lenjina, nisu imali konkretnih planova za socijalističko ili komunističko društvo.

Novi oblici društva koji će predstavljati osnovu bivanja neće moći nastati bez mnogo planova, modela, studija i eksperimenata koji trebaju *početi premošćivati jaz između nužnog i mogućeg*. To će konkretno dovesti do sveobuhvatnosti, dugoročnog planiranja i prijedloga za kratkoročne poteze, za prve korake. Problem predstavljaju volja i humanistički duh onih koji na tome rade. Uz to kada ljudi steknu predodžbu i istovremeno uvide što se, korak po korak, može konkretno

učiniti za ostvarenje novog društva, početak će osjećati poticaj i oduševljenje umjesto straha.

Ako ekonomska i politička područja društva moraju biti podređena ljudskom razvitku, *model društva mora biti određen zahtjevima neotuđenog, na bivanje usmjerenog pojedinca*. To znači da ljudska bića neće živjeti u neljudskom siromaštvu (što je još uvijek glavni problem većine ljudi) niti će čovjek biti prisiljavan (što nameće obilje industrijskog svijeta) da bude *homo consumens*, prisiljavan zakonima inherentnim kapitalističkoj proizvodnji koja traži stalno povećanje proizvodnje pa zbog toga iznuđuje povećanje potrošnje. Ako ljudska bića trebaju ikada postati slobodna i prestati patološkom potrošnjom održavati industriju, neophodna je radikalna promjena ekonomskog sistema: moramo *prekinuti sadašnju situaciju u kojoj je zdrava ekonomija moguća jedino po cijenu nezdravih ljudskih bića*. Zadaća je izgradnja zdrave ekonomije za zdrave ljude.

Prvi korak k tom cilju je usmjeravanje proizvodnje na proizvodnju za »zdravu potrošnju«.

Tradicionalna formula »proizvodnja za upotrebu umjesto za profit« nedostatna je, jer ne određuje na koju se vrstu upotrebe misli: da li na zdravu ili patološku. Ali ovdje se susrećemo s najtežim praktičnim pitanjem: tko će odrediti koje su potrebe zdrave a koje patogene? U jedno možemo biti posve sigurni: upitno je da li je najbolje - čak i kad *bi bilo* najbolje - prisiljavali građane na potrošnju onoga što odredi država. Birokratska uprava koja bi prisilno ograničila potrošnju samo bi uzrokovala sve veću glad za potrošnjom. Do zdrave potrošnje moguće je doći jedino ako stalno raste broj ljudi koji *žele* promijeniti oblike svoje potrošnje i svoj način života. A to je moguće samo ako se ljudima ponudi tip potrošnje koji će biti privlačniji od sadašnjeg. To se ne može dogoditi

preko noći ni uspostaviti dekretom već to zahtijeva polagani proces odgoja, u čemu vlada mora odigrati važnu ulogu.

Država treba ustanoviti norme za zdravu potrošnju kao i norme protiv patološke i ravnodušne potrošnje. Takve je norme u principu moguće ustanoviti. U.S. Food and Drug Administration (Uprava SAD-a za hranu i lijekove, u daljnjem tekstu: FDA) pruža nam dobar primjer. Ta institucija određuje koja je hrana i koji su lijekovi štetni, zasnivajući svoju odluku na mišljenjima eksperata i znanstvenika različitih područja, često nakon dugotrajnih eksperimenata. Na sličan se način, porotom psihologa, antropologa, sociologa, filozofa, teologa i predstavnika raznih društvenih grupa i grupa potrošača može odrediti vrijednost roba i usluga.

Ali ispitivanje koje će pokazati što unapređuje život, a što mu šteti, zahtijeva dubinu istraživanja koja bi morala biti mnogo veća od one koja je nužna za rješavanje problema FDA-a. Osnovna istraživanja o prirodi potreba, koja jedva da su bila dotaknuta, morat će obaviti nova znanost o čovjeku. Bit će potrebno odrediti koje potrebe nastaju u našem organizmu, koje su posljedica kulturnog napretka, koje su izrazi individualnog rasta, koje su sintetičke, pojedincu nametnute od strane industrije, koje »aktiviraju« a koje »pasiviziraju«, koje su ukorijenjene u patologiji a koje u psihičkom zdravlju.

Za razliku od postojeće FDA, odluke novog humanističkog tijela eksperata ne bi se provodile silom već bi služile samo kao putokazi i bile bi ponuđene građanima na raspravu. Već smo postali vrlo svjesni problema zdrave i nezdrave hrane, a rezultati istraživanja eksperata pomoći će da se brže društveno uvidi zdravost i štetnost svih ostalih potreba. Ljudi bi uvidjeli da veći dio potrošnje rađa pasivnost; da potreba za brzinom i novošću, koju je moguće zadovoljiti samom potrošnjom, odražava nemir, unutrašnji bijeg od sebe; postali bi svjesni da je tra-

ganje za novim stvarima koje treba učiniti, i najnovijim uređajima kojima se treba koristiti, samo sredstvo zaštite od bliskosti prema samima sebi ili drugima.

Vlada bi mogla subvencioniranjem proizvodnje željenih roba i usluga, sve dok je moguće rentabilno ih proizvoditi, uvelike olakšati taj odgojni proces. Te bi napore morala pratiti opsežna odgojna kampanja o zdravoj potrošnji. Može se očekivati da *zajednički napor na pobuđivanju potrebe za zdravom potrošnjom ima izgleda da promijeni oblik potrošnje*. Čak uz izbjegavanje propagandnih metoda ispiranja mozga, kojima se sada koristi industrija, a to je bitan uvjet, ne čini se nerazumnim očekivati da taj napor urodi plodom i da neće previše zaostajati za rezultatima industrijske propagande.

Standardni prigovor cijelom programu selektivne potrošnje (i proizvodnje), prema principu »što unapređuje dobrobit?«, jest taj da u ekonomiji slobodnog tržišta potrošači dobivaju upravo ono što žele te da, zbog toga, ne postoji potreba za »selektivnom« proizvodnjom. Taj je argument zasnovan na pretpostavci da potrošači žele ono što je za njih dobro, što je, naravno, posve neistinito (u slučaju lijekova, pa čak ni cigareta, nitko se ne bi služio takvim argumentom). Važna činjenica koju taj argument potpuno ignorira je da su želje potrošača proizvod proizvođača. Usprkos takmičenju raznih proizvođača, cjelokupni učinak reklamiranja je pobuđivanje žudnje za potrošnjom. U tom osnovnom djelovanju putem reklamiranja svi proizvođači se uzajamno pomažu: kupac ima tek sekundarnu i problematičnu privilegiju da bira između nekoliko konkurentskih marki. Jedan od standardnih primjera što ga iznose oni koji tvrde da su želje kupaca svemoćne je neuspjeh Fordovog modela »Edsel«. Ali taj neuspjeh neće promijeniti činjenicu da je reklamna propaganda *propagiranje kupovanja automobila*, od koje su koristi

imali svi modeli osim nesretnog Edsela. Nadalje, industrija djeluje na ukus ne-proizvodnjom roba koje bi za ljudska bića bile zdravije, a za industriju manje rentabilne.

Zdrava potrošnja je moguća samo ako možemo drastično obuzdati pravo akcionara i uprava velikih poduzeća da određuju proizvodnju samo temeljem profita i ekspanzije.

Takve bi promjene bile postignute zakonom i one ne bi mijenjale ustave zapadnih demokracija (već postoje brojni zakoni koji sužavaju prava vlasništva, u interesu javnog blagostanja). Važna je moć upravljanja proizvodnjom, a ne vlasništvo kapitala. Dugoročno o proizvodnji će odlučivati ukus potrošača jednom kada dođe kraj sugestivnoj moći reklamiranja. Postojeća poduzeća će morati preurediti svoje proizvodne mogućnosti da bi mogle zadovoljiti nove zahtjeve, a tamo gdje to ne bude moguće vlada će morati potrošiti sredstva nužna za proizvodnju novih traženih proizvoda i usluga.

Do svih tih promjena može doći samo postupno i uz suglasnost većine stanovništva. To će biti nov oblik ekonomskog sistema koji je potpuno različit od današnjeg kapitalizma, kako od sovjetskog državnog kapitalizma tako i od švedske totalne birokracije blagostanja.

Posve je jasno da će od samog početka velike korporacije upotrijebiti svoju ogromnu snagu da pokušaju onemogućiti takve promjene. Samo će neodoljiva želja građana za zdravom potrošnjom biti u stanju slomiti otpor korporacija.

Jedan od djelotvornih načina na koji građani mogu demonstrirati *snagu potrošača* je stvaranje borbenog pokreta potrošača koji će kao oružje koristiti prijetnju »štrajkovima potrošača«. Pretpostavimo, na primjer, da 20% američkih kupaca automobila odluči da više ne kupuju privatne automobile, jer vjeruju da su, u usporedbi s odličnim javnim transportom, privatni automobili ekonomski rasipni, ekološki

otrovni i psihički štetni - da su droga koja stvara umjetni osjećaj moći, povećava zavist i pomaže odvratanje od sebe. Budući da samo ekonomist može utvrditi koliko bi to bila velika ekonomska prijetnja automobilske industriji - i, naravno, naftnim kompanijama - ako bi do takvog štrajka došlo, nacionalna ekonomija, usredotočena na automobilsku industriju, našla bi se u ozbiljnoj neprilici. Jasno je da nitko ne želi da američka ekonomija zapadne u ozbiljne poteškoće, ali takva bi prijetnja, ako bi se mogla predstaviti kao vjerojatna (na primjer: neupotrebljavanje automobila mjesec dana) potrošačima pružila potrebnu moć za uvođenje promjena u cjelokupni sistem proizvodnje.

Velike prednosti štrajkova potrošača su u tome što oni ne trebaju akciju vlade, što ih je teško suzbiti (osim ako vlada ne bi poduzela korake kojima bi prisilila potrošače da kupuju ono što ne žele kupovati) i u tome što ne bi bilo potrebe za suglasnošću 51% građana kao za mjere koje poduzima vlada. I tako bi 20% stanovništva bilo krajnje djelotvorno u uvođenju promjena. Štrajkovi potrošača mogu djelovati mimo političkih linija i parola. U njima bi mogli sudjelovati i konzervativci i liberali i »lijevi« humanisti, jer bi postojao motiv koji bi ih sve ujedinjavao: želja za zdravom i ljudskom potrošnjom. Prvi korak u prekidanju štrajka predstavljali bi pregovori što bi ih predstavnici pokreta za radikalno ljudsku potrošnju vodili s predstavnicima krupne industrije (i vlade) o uvođenju traženih promjena. Njihove bi metode, u osnovi, bile iste kao one koje se koriste u pregovorima za okončanje radničkih štrajkova.

Problem svega toga leži u osvještavanju potrošača: (1) o njihovom djelomičnom nesvjesnom protestu protiv potrošačkog mentaliteta i (2) o njihovoj potencijalnoj snazi kada se jednom humanistički orijentirani potrošači organiziraju.

Takvi bi pokreti manifestirali istinsku demokraciju: pojedinci bi se neposredno izražavali i pokušavali bi - aktivno i neotuđeno - promijeniti pravac društvenog razvitka. A sve bi bilo zasnovano na osobnom iskustvu, ne na političkim parolama.

Ali ni djelotvoran potrošački pokret neće biti dovoljan sve dok moć velikih korporacija ostane velika kao što je danas. Jer i sam ostatak demokracije koji još postoji osuđen je na predaju tehnološkom fašizmu, društvu dobro uhranjenih, nemisaonih robota - što je upravo onaj tip društva kojeg se toliko plašimo pod imenom »komunizma« — sve dok ne prestane velik utjecaj što ga velike korporacije imaju na vladu (a koji je svakim danom sve veći) i na ljude (upravljanjem njihovim mislima putem ispiranja mozga). Sjedinjene Američke Države imaju tradiciju u obuzdavanju moćnih gigantskih poduzeća, izraženu u antitrustovskom zakonu. Moćno javno mnijenje moglo bi djelovati tako da se duh tih zakona primijeni na postojeće korporacijske super-sile na taj način da se korporacije razdijele u manje proizvodne jedinice.

Da bi se ostvarilo društvo zasnovano na bivanju, svi ljudi moraju aktivno ispunjavati svoje ekonomske i građanske dužnosti. Zbog toga je oslobođenje od modusa imanja moguće jedino potpunim ostvarenjem industrijske i političke participacijske demokracije.

S tim se zahtjevom slaže većina radikalnih humanista.

Industrijska demokracija implicira da svaki član velike industrijske ili neke druge organizacije igra aktivnu ulogu u životu te organizacije, da svatko bude obavještavan i da sudjeluje u donošenju odluka (čime treba otpočeti na razini individualnog radnog procesa), u poduzimanju zdravstvenih i sigurnosnih mjera (što je već uspješno provedeno u nekim švedskim i američkim poduzećima) te u sve većem učešću pri

donošenju odluka na višoj razini, razini opće politike poduzeća. Bitno je da radnici i namještenici zastupaju sami sebe, a ne da ih zastupaju sindikalni rukovodioci izvan poduzeća. Industrijska demokracija znači i to da poduzeće nije samo ekonomska i tehnička već i društvena institucija u čijem životu i načinu funkcioniranja svaki član postaje aktivan i, zbog toga, zainteresiran.

Isti se principi primjenjuju u ostvarivanju *političke demokracije*. Demokracija se može othrvati autoritarnoj opasnosti ako se iz pasivne »promatračke demokracije« preobrati u aktivnu »participacijsku demokraciju« - u kojoj su stvari zajednice jednako bliske i važne individualnim građanima kao i privatni poslovi ili, bolje, u kojoj dobrobit zajednice postaje osobna briga svakog pojedinca. Ljudi nalaze da život postaje zanimljiviji i poticajniji kada se sudjeluje u životu zajednice. I zapravo, istinsku političku demokraciju moguće je definirati kao demokraciju u kojoj je život upravo to, *zanimljiv*. Participacijska demokracija je - za razliku od »narodnih« i »centralističkih« - samom svojom prirodom ne-birokratska i stvara klimu koja virtualno isključuje pojavu demagoga.

Razraditi metode participacijske demokracije vjerojatno je daleko teže no što je u XVIII. stoljeću bilo razraditi demokratski ustav. Od mnogih pogodnih ljudi bit će zatraženo da učine divovski napor u razradi novih principa i promjenljivih metoda za izgradnju participacijske demokracije. Tek kao jednu od mnogih mogućih sugestija za način ostvarenja tog cilja htio bih ponoviti onu koju sam u *Zdravom društvu* iznio prije više od dvadeset godina: osnivanje stotine tisuća grupa od otprilike petstotinjak članova, grupa koje bi se konstituirale kao savjetodavna tijela koja bi i donosila odluke o osnovnim pitanjima ekonomije, vanjske politike, zdravstva, obrazovanja i načina ostvarenja dobrobiti. Te bi grupe trebale

dobivati sve potrebne informacije (prirodu tih informacija opisujem kasnije), zatim bi raspravljale o tim informacijama (bez vanjskih utjecaja), glasale o njima (i, shodno našim suvremenim tehnološkim metodama, svi bi se glasovi mogli sabrati u jednom danu). Sve te grupe bi tvorile »donji dom« čije bi odluke, zajedno s onima ostalih političkih organa, imale odlučujući utjecaj na zakonodavstvo.

Moguće je postaviti pitanje: »Čemu svi ti planovi kad je anketama javnog mnijenja moguće obaviti zadatak utvrđivanja stava stanovništva u jednakom vremenskom roku?« Ova primjedba dotiče jedan od najproblematičnijih vidova istraživanja mišljenja. Kakvo je to »mišljenje« na kojem se temelji anketa kad je stav što ga osoba zastupa donesen bez odgovarajuće informacije, kritičke refleksije i rasprave? Nadalje, anketirani znaju da se njihova »mišljenja« ne uzimaju u obzir i da, na taj način uopće nisu djelotvorna. Takva mišljenja samo predstavljaju svjesne ideje ljudi u danom času, ona nam ništa ne govore o osnovnim kretanjima koja bi mogla dovesti do suprotnih stavova kad bi se okolnosti promijenile. Slično tome, glasači na političkim izborima znaju da nakon glasanja za nekog kandidata nemaju daljnjeg stvarnog utjecaja na tok događanja. U nekim vidovima je glasanje na političkim izborima gore od anketa o javnom mnijenju, zbog otupljivanja mišljenja poluhipnotičkim metodama. Izbori postaju uzbuđljiva melodrama u kojoj sadržaj predstavljaju nade i aspiracije kandidata, a ne politička pitanja. Glasači mogu čak sudjelovati u drami, dajući svoje glasove kandidatu s kojim se slažu. Premda veliki dio stanovništva odbija to učiniti, najveći broj ljudi općinjavaju ti moderni rimski spektakli u kojima se u arenama - umjesto gladijatora - bore političari.

Da bi se stvorila istinska uvjerenja, treba ispuniti najmanje dva zahtjeva. To su: adekvatna informacija i znanje da je

donesena odluka djelotvorna. Mišljenja bespomoćnih promatrača ne izražavaju njihova uvjerenja već predstavljaju igru analognu onoj izražavanja veće sklonosti jednoj vrsti cigareta no drugoj. Zbog svega toga mišljenja izražena u anketama i na izborima umjesto najbolju predstavljaju najlošiju razinu ljudskog prosuđivanja. To potvrđuju upravo dva primjera najboljih vrsta prosuđivanja, tj. *odluke pojedinaca daleko su iznad razine njihovih političkih odluka*: (a) u njihovim privatnim stvarima (naročito u biznisu, kao što je pokazao Joseph Schumpeter) i (b) pri sudjelovanju u radu porota. Porote su sastavljene od prosječnih građana koji trebaju donositi odluke u vrlo složenim i teško shvatljivim slučajevima. Članovi porote dobivaju sve potrebne informacije, imaju priliku problem temeljito prodiskutirati i znaju da njihov sud odlučuje o životu i sreći ljudi kojima se sudi. Posljedica je, općenito, da njihove odluke pokazuju visoki stupanj razumijevanja i objektivnosti. Nasuprot tome, neobaviješteni, poluhipnotizirani i bespomoćni ljudi ne mogu izraziti ozbiljna uvjerenja. Bez informacija, savjetovanja i mogućnosti da tako donesene odluke postanu djelotvorne, demokratski izraženo mišljenje jedva da je nešto više od pljeska na sportskoj priredbi.

Aktivno sudjelovanje u političkom životu zahtijeva maksimalnu decentralizaciju industrije i politike.

Zbog immanentne logike postojećeg kapitalizma, poduzeća i vlada postaju sve ogromniji i na kraju postaju giganti koji ma birokratski aparat upravlja iz centra, s vrha. Jedna od pret postavki humanističkog društva je zaustavljanje tog procesa centralizacije i uvođenje opće decentralizacije. Za to postoji više razloga. Ako se društvo transformiralo u ono što je Mumford nazvao »megamašinom« (tj. cijelo društvo, uključujući sve ljude, ponaša se kao ogroman, iz središta upravljani stroj), fašizam je, dugoročno gledano, gotovo neizbježan, jer (a) lju-

di postaju ovce, gube sposobnost kritičkog mišljenja, osjećaju se bespomoćnima, pasivni su i nužno slijede vodu koji »zna« što da se radi - kao i sve drugo što *oni* ne znaju - i (b) »megamašinu« može pokrenuti svatko tko ima pristup do nje, jednostavnim pritiskom na tipku. Megamašina se, kao i automobil, kreće sama, tj. osoba za upravljačem automobila mora samo pomicati prave poluge, upravljati volanom i kočnicama i posvetiti nešto pažnje nekim sličnim detaljima. Ono što su u autu i drugim strojevima brojni kotači, u megamašini su to mnoge razine birokratske administracije. Čak i osoba osrednje inteligencije i sposobnosti može lako upravljati državom, kad se jednom nade u centru moći.

Funkcije vlasti ne smiju biti povjerene državi koja sama predstavlja ogromni konglomerat, već relativno malim područjima gdje se ljudi još mogu međusobno poznavati i ocjenjivati pa, stoga, aktivno sudjelovati u upravljanju svojom komunom. Decentralizacija u industriji mora dati više vlasti malim sektorima u velikom poduzeću i gigantske korporacije podijeliti u manje ćelije.

Aktivna i odgovorna participacija dalje zahtijeva da birokratsku upravu zamijeni humanistička.

Većina ljudi još misli da velika administracija nužno mora biti »birokratska« tj. otuđeni oblik administracije. A većina ljudi nije svjesna kako je umrtvljujući duh birokracije i kako prodiere u sva područja života, čak i tamo gdje to ne izgleda vjerojatnim, kao u odnosima između liječnika i bolesnika, muža i žene. Birokratsku metodu možemo definirati kao metodu koja (a) upravlja ljudskim bićima kao da su ljudi stvari i (b) upravlja stvarima više u kvantitativnom no kvalitativnom smislu, da kvantifikacija i vladanje postanu lakši i jeftiniji. Birokratskom metodom vladaju statistički podaci: birokrati svoje odluke zasnivaju na čvrstim pravilima koja

dobivaju iz statističkih podataka više no od *reakcije na živa bića koja stoje pred njima*. Oni odlučuju prema onome što je statistički najvjerojatnije, riskirajući da oštete 5 ili 10% onih ljudi koji se ne uklapaju u model. Birokrati se boje osobne odgovornosti i traže zaklon iza svojih pravila. Birokratska sigurnost i ponos leže u njihovoj odanosti pravilima, a ne odanosti zakonima ljudskog srca.

Eichmann je bio ekstremni slučaj birokrata. On nije poslao u smrt stotine tisuća Židova jer ih je mrzio, jer on nikoga nije ni mrzio ni volio. Eichmann je »obavljao svoju dužnost«: kada je Židove slao u smrt bio je jednako revan kao i kada je bio zadužen za organizaciju iseljavanja iz Njemačke. Jedino što mu je bilo važno bilo je da slijedi pravila. Nanošeći sam sebi štetu, izjavio je da je osjećao krivnju samo zbog dvije stvari: kad je kao dijete bježao s nastave i kad je, za vrijeme jednog zračnog napada, prekršio pravila, sklonivši se u zaklon. To ne znači da kod Eichmanna nije bilo elemenata sadizma kao kod mnogih drugih birokrata, tj. zadovoljstva zbog vladanja nad drugim živim bićima. Ali ta sadistička crta samo je sekundarna prema primarnim elementima birokrata: nepostojanje ljudskih reakcija i obožavanje pravila.

Ne tvrdim da su svi birokrati Eichmanni. Kao prvo, mnoga ljudska bića zaposlena u administraciji nisu postala birokrati u karakternom smislu. Drugo, u mnogim slučajevima birokratsko ponašanje nije zahvatilo cijelu osobu i ubilo njena ljudska nagnuća. Pa ipak postoje mnogi Eichmanni među birokratima, a jedina je razlika u tome što ovi ne moraju uništavati tisuće ljudi. Ali kad birokrat u bolnici odbije primiti kritično bolesnu osobu zato što pravila zahtijevaju liječničku uputnicu, tada birokrat ne postupa drugačije od Eichmanna. Jednako postupaju i socijalni radnici koji ostavljaju ljude da umru od gladi radije no da prekrše neko pravi-

lo svog birokratskog koda. Taj birokratski stav ne vlada samo u administraciji već i među liječnicima, bolničarima, učiteljima, profesorima — kao i u brojnim odnosima između muža i žene, roditelja i djece.

Kad se jednom ljudsko biće svede na broj, pravi birokrat može počinuti krajnje okrutnosti, ali ne zbog nagona okrutnosti čija bi veličina bila razmjerna njegovim djelima već zbog nepostojanja ljudske veze s njegovim podanicima. Iako manje opaki od pravih sadista, birokrati su opasniji, jer u njima ne postoji čak ni sukob između savjesti i dužnosti: njihova savjest im *nalaze* da obavljaju svoju dužnost. Za njih ne postoje ljudska bića kao predmeti empatije i suosjećanja.

Staromodni birokrat, koji je bio sklon neljubaznosti, još postoji u nekim davno osnovanim poduzećima ili u tako velikim organizacijama kao što su ustanove za socijalnu pomoć, bolnice i zatvori, gdje pojedini birokrat ima značajnu moć nad siromašnim ili drukčije bespomoćnim ljudima. Birokrati u modernoj industriji nisu neprijateljski raspoloženi i vjerojatno imaju tek nešto malo sadizma, pa čak i ako im moć nad drugima ljudima može pružiti neko zadovoljstvo. Ali ponovno, u njima nalazimo birokratsko prijanjanje uz stvari — u njihovom slučaju uz *sistem*. Oni vjeruju u *sistem*. Korporacija je njihov dom, a njena pravila su sveta, jer su »racionalna«.

Ni stari ni novi birokrati ne mogu opstati u sistemu participacijske demokracije, jer je birokratski duh nespojiv s duhom aktivne participacije pojedinaca. Novi znanstvenici koji proučavaju društvo trebali bi razraditi planove za nove oblike nebirokratske opće administracije kojom bi upravljao osjećaj za ljude i situaciju više no puka primjena pravila. Nebirokratska administracija *je* moguća samo ako računamo na potencijalnu spontanost reagiranja administratora i ako ne fetišiziramo škrtost.

Uspjeh u uspostavljanju društva bivanja ovisi o mnogim drugim faktorima. Nema nikakvih pretenzija da, iznoseći ove sugestije, budem originalan. Upravo suprotno, ohrabren sam činjenicom da su gotovo sve te sugestije u nekom od oblika iznosili humanistički pisci.¹

— *Nužno je zabraniti sve metode »ispiranja mozga« u industrijskoj i političkoj propagandi.*

Te metode »ispiranja mozga« su opasne ne samo zato što nas nagone da kupujemo stvari koje ni ne trebamo ni ne želimo, već zato što nas dovode do toga da izabiremo političke predstavnike koje ne bismo ni trebali ni željeli *kad* bismo potpuno vladali svojim umom. Ali zbog hipnotičkih metoda koje se koriste u propagandne svrhe, mi *ne* vladamo u potpunosti svojim umom. Da bismo suzbili ovu sve veću opasnost, *moramo zabraniti upotrebu svih hipnotičkih oblika propagande - kako roba, tako i političara.*

Hipnotičke metode upotrebljavane u oglašavanju i političkoj propagandi predstavljaju ozbiljnu opasnost mentalnom zdravlju, naročito jasnom i kritičkom mišljenju i emotivnoj neovisnosti. Uopće ne sumnjam da bi studije pokazale kako je oštećenje mozga od ovisnosti o lijekovima samo djelić oštećenja što ga uzrokuju metode »ispiranja mozga«, od sublimiranih sugestija do takvih poluhipnotičkih izuma kao što je stalno ponavljanje ili skretanje racionalne misli apelom na spolnu požudu (»I'm Linda, fly me!«). Zaludujuće je bombardiranje sasvim sugestivnim metodama u oglašavanju, a iznad svega u televizijskoj reklami. Taj nasrtaj na um i osjećaj za stvarnost prati pojedinca posvuda i stalno: tijekom višesatnog gledanja televizijskog programa, tijekom vožnje automobilom, u političkoj propagandi kandidata itd. Poseban učinak tih sugestivnih metoda je stvaranje ugodaja polubud-

nosti, vjerovanja i nevjerovanja, gubitka vlastitog osjećaja za stvarnost.

Ukidanje otrova masovne sugestije djelovat će na potrošače kao šok povlačenja/ukidanja koji će se malo razlikovati od simptoma povlačenja narkomana koji prestaje uzimati drogu.

— *Mora se premostiti jaz između bogatih i siromašnih nacija.*

Gotovo da nema sumnje da će nastavak i daljnje produbljivanje tog jaza dovesti do katastrofe. Siromašne nacije više ne prihvaćaju ekonomsko izrabljivanje od strane industrijskog svijeta kao bogodanu činjenicu. Premda Sovjetski Savez još uvijek iskorištava svoje satelitske države na jednako kolonijalistički način, on koristi i pojačava protest kolonijalnih naroda kao političko oružje protiv Zapada. Povećanje cijena nafte bio je početak — i simbol — zahtjeva kolonijalnih naroda da se okonča sistem koji od njih traži da prodaju jeftine sirovine, a kupuju skupe industrijske proizvode. Na isti način je vijetnamski rat bio simbol početka kraja političke i vojne dominacije Zapada nad kolonijalnim narodima.

Što će se dogoditi ako se ništa bitno ne učini na premošćivanju tog jaza? Ili će epidemija zavladata u tvrđavi bijelog društva ili će glad nagnati stanovništvo siromašnih nacija u očaj pa će, možda uz pomoć simpatizera iz industrijskog svijeta, počinuti čin destrukcije, možda upotrebljavajući mala nuklearna ili biološka oružja, što će unijeti pomutnju u tvrđavu bijelih. Tu mogućnost katastrofe moguće je izbjeći samo ako se glad, umiranje od gladi i bolest stave pod nadzor — a za to je vitalno nužna pomoć industrijskih naroda. Metode takvog pomaganja moraju biti oslobođene svih interesa za profit i političke prednosti što bi ih uživale bogate zemlje; to znači da se bogate zemlje moraju osloboditi ideje da će se ekonomski i politički principi kapitalizma prenijeti u Afriku

i Aziju. Očito je da će o najdjelotvornijem načinu ekonomskog pomaganja morati odlučiti ekonomski stručnjaci.

Toj svrsi mogu služiti samo oni koji su okvalificirani kao istinski stručnjaci, pojedinci koji nemaju samo blistave mozgove već i ljudska srca koja im nalažu da traže optimalno rješenje. Da bi takvi stručnjaci bili pozvani u pomoć i da bi se njihove preporuke uozbiljile, mora znatno oslabiti orijentacija na imanje i potrebno je razvijati osjećaj solidarnosti, brige (ne milosti). Briga ne znači samo brigu za naše bližnje već i brigu za naše potomke. I zaista, nema rječitijeg dokaza naše sebičnosti no što je pljačkanje sirovina, zagađivanje Zemlje i pripreme za nuklearni rat. Uopće se ne sustežemo da vlastitim potomcima u nasljeđe ostavimo tu opustošenu Zemlju.

Hoće li doći do unutrašnje transformacije? To nitko ne zna. Ali svijet bi trebao znati da će bez nje jaz između bogatih i siromašnih nacija poprimiti nezamislive razmjere.

— *Mnoga bi zla današnjih kapitalističkih i komunističkih društava nestala uvođenjem garantiranog godišnjeg prihoda.*²

Srž te ideje je da sve osobe, bez obzira na to da li rade ili ne, dobiju bezuvjetno pravo da ne skapaju od gladi i da imaju krov nad glavom. Primali bi ne više no što je potrebno za uzdržavanje — ali ne bi primali ni manje. To pravo danas izražava novo shvaćanje, iako i vrlo staru normu koju je postavilo kršćanstvo, a provodila mnoga primitivna plemena, da ljudska bića imaju *bezuovjetno pravo na život, bez obzira na to da li obavljaju svoju »dužnost prema društvu«*. To je pravo zajamčeno našim životinjskim mezimcima, ali ne i našim bližnjima.

Područje lične slobode takvim bi zakonom bilo znatno prošireno. Nitko tko je ekonomski zavisn od nekog drugog (npr. roditelja, supruga, šefa) ne bi mogao biti prisiljavan da

se pokorava ucjeni skapavanja od gladi. Nadarene osobe koje se žele pripremiti za drugačiji život imale bi za to priliku, uz uvjet da se žrtvuju, živeći jedno vrijeme u svojevrsnom siromaštvu. Moderne države obilja taj su princip — zamalo — prihvatile... što zapravo znači »stvarno nisu«. Birokracija još uvijek »upravlja« ljudima, kontrolira i ponižava ih. Ali zajamčeni prihod ne bi zahtijevao nikakvih »dokaza« o potrebi da svaka osoba dobije sobu i minimum hrane. Tako ne bi bila potrebna nikakva birokracija da upravlja programom blagostanja, birokracija sa svojim troškovima i kršenjima ljudskog dostojanstva.

Zajamčeni godišnji prihod osigurao bi stvarnu slobodu i nezavisnost. Zbog toga je on neprihvatljiv za svaki sistem zasnovan na izrabljivanju i kontroliranju, naročito za razne oblike diktature. Karakteristično je za sovjetski sistem da je dosljedno odbacio čak i sugestiju za uvođenje najjednostavnijih oblika besplatnih dobara (na primjer besplatno mlijeko i besplatni javni promet). Besplatna medicinska njega je izuzetak, ali je to samo prividno, jer je besplatna medicinska njega samo odgovor na jasnu situaciju: da bi je se dobilo, čovjek mora biti bolestan.

Kada se uzmu u obzir današnji troškovi funkcioniranja birokracije za socijalnu pomoć, troškovi liječenja fizičkih, a naročito psihosomatskih bolesti, kriminala i uživanja droga (a sve su to, velikim dijelom, protesti protiv prisiljavanja i dosade), izgleda vjerojatnim da bi pružanje minimalnog godišnjeg prihoda svakoj osobi koja to želi koštalo manje no današnji sistem socijalne skrbi. Ta će ideja izgledati neizvedivom ili opasnom onima koji vjeruju da su »ljudi po prirodi lijeni«. Taj kliše zapravo nema nikakve podloge. Ta parola jednostavno služi kao racionalizacija za otpor osvještavanju o nasilju koje se vrši nad bespomoćnima.

— *Žene se moraju osloboditi patrijarhalne dominacije.*

Oslobođenje žena od patrijarhalne dominacije je temeljni faktor humaniziranja društva. Dominacija muškaraca nad ženama počela je tek prije otprilike šest tisuća godina u raznim dijelovima svijeta gdje je višak poljoprivrednih proizvoda dopustio iznajmljivanje i izrabljivanje radnika, organizaciju vojske i izgradnju moćnih gradova-država.³ Tada su ne samo srednjoistočna i europska društva već i većinu svjetskih kultura osvojili »ujedinjeni muškarci« koji su podredili žene. Ta pobjeda muškaraca nad ženama u ljudskom društvu bila je zasnovana na ekonomskoj moći muškaraca i vojnoj mašineriji koju su izgradili.

Rat među spolovima star je koliko i rat među klasama, ali oblici prvog su složeniji, jer muškarci nisu trebali žene samo kao radne životinje već i kao majke, ljubavnice, tješiteljice. Oblici rata među spolovima često su otvoreni i brutalni, ali još češće prikriveni. Žene su se pokorile nadmoćnoj sili, ali su uzvraćale svojim oružjima od kojih je glavno ismijavanje muškaraca.

Podređivanje jedne polovice ljudskog roda drugoj uzrokovalo je, i još uvijek uzrokuje, ogromne štete obim spolovima: muškarci su poprimili osobine pobjednika, a žene žrtve. Čak ni danas nijedan odnos između muškarca i žene, pa čak ni među onima koji svjesno protestiraju protiv supremacije muškaraca, nije oslobođen prokletstva osjećaja superiornosti među muškarcima odnosno osjećaja inferiornosti među ženama. (Freud, nedvojbeno uvjeren u nadmoćnost muškaraca, pretpostavljao je, nažalost, da ženski osjećaj bespomoćnosti proizlazi iz žaljenja što nemaju penis, a muška nesigurnost iz navodnog »univerzalnog straha od kastracije«. U ovim pojavama do izražaja dolaze simptomi rata među spolovima, a ne biološke i anatomske razlike kao takve.)

Mnoge činjenice pokazuju koliko mnogo vlast muškaraca nad ženama sličí vlasti jedne grupe nad bespomoćnim stanovništvom. Primjera radi razmotrimo sličnost između stanja crnaca na američkom jugu prije stotinjak godina i položaja žene u to vrijeme, ili čak do danas. Crnci i žene uspoređivani su s djecom: smatralo se da su emotivni, naivni, bez osjećaja za stvarnost pa nisu uživali povjerenje u donošenju odluka; smatrani su neodgovornima, ali šarmantnima. (Tom katalogu Freud je dodao da žene imaju manje razvijenu savjest [nad-ja] od muškaraca i da su narcisoidnije.)

Izražavanje moći nad slabijima predstavlja bit postojeće patrijarhalnosti jednako kao i dominacija nad neindustrijaliziranim nacijama te djecom i mladima. Razvitak pokreta za oslobođenje žena ima ogroman značaj, jer ugrožava princip sile na kojem počiva suvremeno društvo (kapitalističko kao i komunističko) - to jest ako žene pod oslobađanjem podrazumijevaju da ne žele dijeliti moć muškaraca nad drugim grupama, kao što je moć nad kolonijalnim narodima. Ako pokret za oslobođenje žena može poistovjetiti svoju ulogu i funkciju sa zastupanjem »antimoći«, žene će imati odlučujući utjecaj u borbi za novo društvo.

Osnovne oslobađajuće promjene su se već dogodile. Možda će kasniji povjesničari bilježiti kako je najrevolucionarniji događaj u XX. stoljeću bio početak pokreta za oslobođenje žena i pad prevlasti muškaraca. No borba za oslobođenje žena upravo je počela, a ni otpor muškaraca ne smije se podcjenjivati. Sav njihov odnos prema ženama (uključujući i seksualni odnos) zasnivao se na njihovoj navodnoj moći i već su se počeli osjećati potpuno neugodno i tjeskobno pred ženama koje odbijaju prihvatiti mit o muškoj nadmoći.

Tijesno povezan s pokretom za oslobođenje žena je anti-autoritarni obrat mladih generacija. Taj antiautoritarizam je

kulminirao krajem šezdesetih godina. Sada su, uslijed brojnih promjena, mnogi pobunjenici protiv »establishmenta« u biti ponovno postali »dobri«. Ipak je međutim spremnost podređivanja roditeljskom ili nekom drugom autoritetu izbrisana i izgleda sigurnim da se stari »strah« od autoriteta više neće vratiti.

Paralelno s tom emancipacijom od autoriteta teče emancipacija od osjećaja krivnje zbog seksa: čini se izvjesnim da je seks prestao biti nešto o čemu se ne smije govoriti kao i nešto grešno. Ali koliko god se razlikovala mišljenja ljudi o različitim vidovima zasluga seksualne revolucije, jedno je sigurno: seks više ne straši ljude; više ga se ne može upotrebljavati za razvijanje osjećaja krivnje i, odatle, sile podređivanja.

— *Trebalo bi osnovati Vrhovni kulturni savjet koji bi bio zadužen da savjetuje vladu, političare i građane o svemu za što je nužno znanje.*

Članovi kulturnog savjeta bili bi predstavnici intelektualne i umjetničke elite Države, muškarci i žene čiji bi integritet bio izvan svake sumnje. Oni bi, nastavljajući na oblik rada FDA, određivali prirodu novog i izabrali bi ljude koji bi bili odgovorni za širenje informacija.

Postoji u biti sloga oko toga tko bi trebali biti ti istaknuti predstavnici raznih grana kulture i vjerujem da bi bilo moguće naći prave članove za takav Savjet. Razumljivo je da je od odlučujućeg značaja da u tom Savjetu budu zastupljeni i oni koji su protiv postojećih stavova: na primjer »radikali« i »revizionisti« u ekonomiji, historiji i sociologiji. Poteškoća nije u tome da se članovi za Savjet *nadu*, već u tome da budu *izabrani*, jer njih narod ne može izglasati, a vlada ih ne može imenovati. No ipak je moguće naći neki drugi put da ih se izabere. Na primjer, moglo bi se započeti s jezgrom od tri ili četiri osobe i grupu postupno proširivati do njenog punog

obujma, do, recimo, pedeset do stotinu osoba. Taj bi kulturni savjet trebalo bogato financirati tako da bude u mogućnosti naručivati posebne studije o različitim problemima.

— *Mora se organizirati sistem djelotvornog sirenja objektivnih informacija.*

Informacija je bitni element u formiranju djelotvorne demokracije. Treba prestati sa zadržavanjem ili falsificiranjem informacija u navodnom interesu »nacionalne sigurnosti«. Ali čak i bez takvog nelegitimnog zadržavanja informacija ostaje problem da je današnja razina stvarne i nužne informacije koja se iznosi pred prosječne ljude gotovo jednak nuli. A to se ne odnosi samo na prosječne građane. Kao što je često bilo dokazano, većina izabраниh predstavnika, članova vlade, rukovodilaca obrambenih snaga i vodećih poslovnih ljudi loše su, a velikim dijelom i krivo informirani falsifikatima koje dijele razne vladine agencije, a prenose sredstva javnog informiranja. Na nesreću, većina tih ljudi obdarena je najboljom vrstom posve manipulativne inteligencije. Imaju slabo razvijenu sposobnost za uočavanje snaga koje djeluju ispod površine i, stoga, za stvaranje zdravog suda o budućim zbivanjima, a da ne govorimo o njihovoj sebičnosti i nepoštenju, o čemu smo dosta slušali. Ali nije dovoljno biti pošten i inteligentan birokrat da bi se riješili problemi svijeta koji se suočava s katastrofom.

S izuzetkom nekoliko »velikih« novina, čak je i činjenična obaviještenost o političkim, ekonomskim i društvenim činjenicama krajnje smanjena. Takozvane velike novine bolje informiraju, ali bolje i dezinformiraju: ne objavljujući sve vijesti nepristrano, pisanjem i isticanjem naslova koji uvijek ne odgovaraju tekstu na koji se odnose, pristranošću u uvodnicima koji su pisani pod prividom razumnog i moralizatorskog jezika. Novine, revije, televizija i radio zapravo proizvo-

de robu: *vijesti* iz sirovine događaja. Moguće je prodavati samo vijesti, a mediji odlučuju koji su događaji vijest, a koji to nisu. Informacija je u najboljem slučaju konfekcionirana, odnosi se samo na površinu događaja i jedva da građanima pruža mogućnost da probiju površinu i da dopru do dubljih uzroka događaja. Sve dok je prodaja vijesti biznis, novine i revije teško da mogu spriječiti tiskanje onoga što prodaje (u različitim stupnjevima neskrupuloznosti) njihove publikacije i što nije protiv oglašivača.

Ako formiranje mišljenja na temelju informacija i odlučivanja treba postati moguće, problem informacija mora se riješiti na drugi način. Ovdje ću spomenuti samo jedan takav primjer: jedna od prvih i najvažnijih funkcija Vrhovnog kulturnog savjeta bila bi prikupljanje i širenje svake informacije koja bi bila od zajedničkog interesa za cjelokupno stanovništvo i, osobito, služila kao osnova za raspravu među sukobljenim grupama u našoj participacijskoj demokraciji. Takva bi informacija sadržavala osnovne činjenice i osnovne alternative sa svih područja o kojima se politički odlučuje. Naročito je važno da se u slučaju neslaganja objave mišljenja manjine i većine te da ta informacija bude dostupna svakom građaninu, a napose sukobljenim grupama. Vrhovni kulturni savjet bio bi odgovoran za nadziranje rada tog novog tijela izvjestitelja a, naravno, radiju i televiziji bi pripala značajna uloga u širenju te vrste informacija.

— *Znanstveno istraživanje mora biti odvojeno od primjene u industriji i obrani.*

Dok bi postavljanje bilo kakve granice zahtjevima za spoznajom predstavljalo sputavanje ljudskog razvitka, bilo bi krajnje opasno kad bi se u praksu provodili svi rezultati znanstvenog mišljenja. Kao što su naglašavali mnogi promatrači, izvjesna otkrića u genetici, moždanoj kirurgiji, primjeni

psiho-lijekova i u mnogim drugim područjima mogu, na veliku štetu čovjekovu, biti zloupotrijebljena. To je neizbježno sve dok interesi industrije i vojske imaju mogućnost korištenja svih novih teorijskih otkrića koja smatraju pogodnima. Profit i vojni prihodi moraju prestati određivati primjenu znanstvenog istraživanja. To će zahtijevati nadzorni odbor koji bi morao odobriti praktičnu primjenu bilo kojeg novog otkrića. Nije ni potrebno reći da takav nadzorni odbor mora biti - zakonski i psihološki - potpuno neovisan o industriji, vladi i vojsci. Vrhovni kulturni savjet bi morao imati vlast imenovanja i nadgledanja takvog nadzornog odbora.

— *Kako je već sve do sada spomenute sugestije dosta teško ostvariti, naše poteškoće postaju gotovo nerazrješive kada dodamo još jedan uvjet za novo društvo: atomsko razoružanje.*

Jedan od bolesnih elemenata naše ekonomije je potreba za velikom vojnom industrijom. Još danas Sjedinjene Američke Države, najbogatija zemlja na svijetu, moraju ograničavati svoje troškove za zdravlje, socijalnu zaštitu i obrazovanje da bi podnijele teret svog obrambenog proračuna. Vlada vjerojatno ne može snositi troškove za socijalno eksperimentiranje, jer je osiromašila proizvodnjom željeznarije koja je upotrebljiva jedino kao sredstvo za samoubojstvo. Nadalje, duh individualizma i aktivnosti ne mogu opstati u atmosferi gdje vojna birokracija svakog dana dobiva sve veću moć i nastavlja povećavati strah i podređenost.

Postoje li realni izgledi za novo društvo?

Ako se ima na umu moć korporacija, apatičnost i bespomoćnost velikog dijela stanovništva, nepriličnost političkih vođa u gotovo svim zemljama, opasnost od nuklearnog rata, ekološke opasnosti, a da i ne govorimo o takvim pojavama kao što je promjena klimatskih prilika koja može uzrokovati glad

u mnogim dijelovima svijeta, *postoji li tada realna mogućnost za izbavljenje?* Sa stajališta biznisa takva prilika ne postoji. Nijedno razumno ljudsko biće neće svoje bogatstvo staviti na kocku kada su izgledi za dobitak svega 2%, niti će imati smjelosti investirati kapital u posao s jednako malim izgledima za dobitak. Ali kada se radi o životu i smrti »realni izgledi« moraju se pretvoriti u »realnu mogućnost«, ma koliko mala ona bila.

Ali život nije ni igra na sreću ni poslovna pogodba, i moramo nekako pokušati doći do procjene realnih mogućnosti za spas. Uzmimo za primjer medicinsko umijeće ozdravljanja. Sve dok živa osoba ima i najmanjih izgleda da preživi, nijedan odgovorni liječnik neće reći: »Dižemo ruke od njege« ni koristiti samo sredstva za ublažavanje bolova. Upravo suprotno, sve će poduzeti da se pokuša spasiti život bolesne osobe. Sigurno je da bolesno društvo ne može očekivati ništa manje od toga.

Ocjena današnjih izgleda društva da se spasi, sa stajališta kladenja ili biznisa više no sa stajališta života, osobina je duha poslovnog društva. Vrlo je malo mudrosti u danas modernom tehnokratskom stavu da nema ničeg ozbiljno pogrešnog u tome što smo stalno zaokupljeni poslom ili zabavom, a ne osjećajem, te da, čak *ako* tehnokratski fašizam i postoji, nakon svega možda i nije tako loš. Ali to je misao-želja. Tehnokratski fašizam nužno mora dovesti do katastrofe. Dehumanizirani će čovjek postati toliko lud da neće biti u stanju dugoročno podupirati društvo sposobno za život, a kratkoročno neće biti u stanju oduprijeti se samoubojstvenoj upotrebi nuklearnih ili bioloških oružja.

Ipak postoji nekoliko faktora koji nam pružaju neko ohrabrenje. Prvi je da sve veći broj ljudi danas prihvaća kao istinito ono što su utvrdili Mesarovic i Pestel, P. Ehrlich i A. Ehrlich i drugi: da su nova etika, novi odnos prema prirodi,

ljudska solidarnost i suradnja nužni i *zbog posve ekonomskih razloga*, ako zapadni svijet ne želi biti potpuno uništen. Taj apel umu, čak i bez obzira na emotivne i etičke faktore, može mobilizirati duhove ne malog broja ljudi. To ne bi trebalo olako uzimati pa makar su, povijesno gledajući, narodi često djelovali protiv svojih vitalnih interesa, čak i protivno nagonu za opstanak. To je bilo moguće, jer su vode uvjerile svoje narode da se ne nalaze pred izborom »biti ili ne biti«. Ali da su spoznali istinu, došlo bi do normalnih neurofizioloških reakcija: svijest o životnoj ugroženosti mobilizirala bi odgovarajuću obrambenu akciju.

Još jedan znak nade je povećanje palete nezadovoljstva s našim današnjim društvenim sistemom. Sve veći broj ljudi osjeća *le malaise du siecle*: osjećaju utučenost i svjesni su je usprkos raznovrsnim naporima da ju se potisne. Osjećaju nesreću zbog izoliranosti i prazninu zbog »zajednosti«, osjećaju svoju nemoć, besmislenost svojih života. Mnogi to osjećaju vrlo jasno i svjesni su toga; neki to osjećaju manje, ali toga postaju potpuno svjesni kad to netko drugi izrazi riječima.

U dosadašnjoj svjetskoj povijesti život ispraznog užitka bio je moguć samo za malobrojnu elitu koja je, u biti, ostala zdrava jer su njeni pripadnici znali da imaju moć i da moraju razmišljati i djelovati da tu moć ne izgube. Danas praznim životom potrošnje živi cijela srednja klasa koja nema ekonomske ni političke moći i koja ima vrlo malu osobnu odgovornost. Veći dio zapadnog svijeta pozna prednosti potrošačkog tipa sreće i sve je veći broj onih koji je smatraju nedovoljnom. Oni počinju otkrivati da imati mnogo ne predstavlja dobrobit: tradicionalno etičko učenje stavljeno je na kušnju - i iskustvo ga potvrđuje.

Stara iluzija ostaje nedirnuta samo za one koji žive bez beneficija raskoši srednje klase: za niže srednje klase Zapada i za

većinu ljudi u »socijalističkim« zemljama. A buržoaska iluzija o »sreći putem potrošnje« nigdje nije življa nego u onim zemljama koje još nisu ispunile buržoaski san.

Jedan od najtežih prigovora mogućnosti prevladavanja pohlepe i zavisti - naime, da je njihova snaga inherentna ljudskoj prirodi — u sljedećem razmatranju gubi dobar dio svoje težine. Pohlepa i zavist nisu toliko snažni zbog svog *inherentnog intenziteta* već zbog poteškoća *pružanja* otpora javnom pritisku da se bude vuk među vukovima. Kada se promijeni društvena klima i vrijednosti koje su ili dokazane ili nedokazane, nestat će najveći dio poteškoća za promjenu od sebičnosti k altruizmu.

Tako ponovno dolazimo na premisu da je orijentacija na bivanje snažan potencijal u ljudskoj prirodi. Modus imanja upravlja samo manjinom, dok modus bivanja upravlja jednom drugom manjinom. Svaka od tih manjina može prevladati, a koja će to biti ovisi o strukturi društva. U društvu koje je pretežno orijentirano na bivanje umiru tendencije imanja, a hrani se modus bivanja. U društvu kao što je naše, glavna orijentacija kojeg je imanje, događa se suprotno. Ali modus bivanja uvijek je prisutan, premda potiskivan. Nijedan Savao ne postaje Pavao koji prije svog obraćenja nije bio Pavao.*

Promjena od imanja na bivanje u stvari je preokret skala kada se, u vezi s društvenom promjenom, ohrabruje novo, a obeshrabruje staro. Uz to, ne radi se o novom čovjeku koji bi bio različit od staroga kao što je nebo od zemlje već se radi o promjeni smjera. Za jednim korakom u novom pravcu slijedit će sljedeći i, upravljani u pravom smjeru, ti koraci znače sve.

* Savao je prvo židovsko ime apostola Pavla. (Nap. prev.)

Još jedan ohrabrujući element što bi ga trebalo uzeti u obzir odnosi se, paradoksalno, na sve veći stupanj otuđenja koji karakterizira većinu stanovništva, uključujući i vode. Kao što je navedeno u ranijoj raspravi o »tržišnom karakteru«, pohlepa za imanjem i gomilanjem modificirala se u sklonost ka pukom dobrom funkcioniranju, ka shvaćanju sebe kao robe koja je - ništa. Lakše je otuđenom, tržišnom karakteru da se mijenja no zgrtačkom karakteru koji se mahnitito držao za posjede i naročito za svoje ja.

Prije stotinjak godina, kada se veliki dio stanovništva sastojao od »nezavisnih«, najveća prepreka promjeni bilo je strah od gubitka vlasništva i ekonomske nezavisnosti, kao i otpor tome. Marx je živio u vrijeme kada je radnička klasa bila velika ovisna klasa i, kao što je Marx mislio, najotuđenija. Danas je velika većina stanovništva *ovisna* i zapravo su svi koji rade *namještenici* (prema statističkim izvještajima SAD za 1970. godinu samo je 7,82% od ukupnog broja zaposlenih, starijih od 16 godina, »samostalno«) te, bar što se Sjedinjenih Američkih Država tiče, radnici plavih ovratnika su ti koji održavaju tradiciju srednjoklasnog zgrtačkog karaktera i zbog toga su manje otvoreni za promjene no danas otuđenija srednja klasa.

Sve to donosi vrlo značajne političke posljedice: budući da socijalizam predstavlja težnju k oslobođenju svih klasa — tj. težnju k besklasnom društvu — on se neposredno obraćao »radničkoj klasi« tj. fizičkim radnicima; danas je radnička klasa (u relativnim odnosima) malobrojnija no što je bila prije sto godina. Da bi došle na vlast, socijaldemokratske partije moraju zadobiti glasove mnogih pripadnika srednje klase, a da bi to postigle moraju se u svojim programima odreći socijalističke vizije i napraviti mjesto za liberalne reforme. S druge strane, identificiranjem radničke klase s nosio-

cem humanističke promjene, socijalizam se nužno postavio nasuprot članovima svih ostalih klasa koje su se preplašile da će radnici oduzeti njihovo vlasništvo i njihove privilegije.

Danas je poziv na izgradnju novog društva upućen svima koji trpe otuđenje, koji su zaposleni i čije vlasništvo nije ugroženo. Drugim riječima, on je upućen većini, a ne manjini stanovništva. On ne prijeti uzimanjem ničijeg vlasništva, a što se prihoda tiče, povećao bi životni standard siromašnih. Visoke plaće vrhunskih rukovodilaca ne bi se snižavale ali, ako bi sistem funkcionirao, rukovodioci ne bi trebali željeti da one budu simbol prošlih vremena.

Nadalje, ideali novog društva prelaze preko svih partijskih crta: mnogi konzervativci još nisu izgubili svoje etičke i religijske ideale (Eppler ih naziva »vrijednosnim konzervativcima«), a isto vrijedi i za mnoge liberale i ljevičare. Svaka politička stranka iskorištava glasače uvjeravajući ih da ona zastupa istinske vrijednosti humanizma. Pa ipak se s onu stranu svih političkih stranaka nalaze samo dvije grupe: *angažirani* i *ravnodušni*. Kada bi se svi u grupi angažirani mogli osloboditi stranačkih klišeja i shvatiti da angažirani imaju iste ciljeve, znatno bi porasla mogućnost promjene, naročito od vremena kada većina građana postaje sve manje i manje zainteresirana za vjernost stranci i za stranačke parole. Ljudi danas čeznu za ljudskim bićima koja imaju mudrosti, uvjerenja i hrabrosti da djeluju prema svojim uvjerenjima.

Čak i uz postojanje svih ovih faktora punih nade, izgledi za nužnu ljudsku i društvenu promjenu ostaju slabi. Naša jedina nada leži u davanju snage privlačnosti novoj viziji. Predlaganje ove ili one reforme koja ne mijenja sistem dugoročno gledano je beskorisno, jer nedovoljno motivira. »Utopijski« je cilj realističniji od »realizma« današnjih lidera. Ostvarenje novog društva moguće je samo ako stare motive profi-

ta i moći zamijene novi: bivanje, dijeljenje, razumijevanje; ako produktivni karakter zamijeni tržišni; ako kibernetiku religiju zamijeni novi radikalno-humanistički duh.

Onima koji nisu istinski ukorijenjeni u teističkoj religiji bitno pitanje predstavlja preobraćanje na humanističku »religioznost« bez religije, bez dogmi i institucija, dugo pripremanu pokretom neteističke religioznosti, od Buddhe do Marxa. Ne nalazimo se pred izborom između sebičnog materijalizma i prihvaćanja kršćanske koncepcije Boga. Sam društveni život - u svim svojim oblicima rada, dokolice, ličnih odnosa — izražavat će »religijski« duh i neće biti neophodna nikakva zasebna religija. Taj zahtjev za novom, neteističkom, neinstitucionaliziranom »religioznošću« ne predstavlja napad na postojeće religije. On, međutim, znači da se rimokatolička crkva, sa svojom rimskom birokracijom, mora preobratiti na duh evanđelja. To ne znači da se »socijalističke zemlje« moraju »desocijalizirati« već da svoj krivotvoreni socijalizam moraju zamijeniti istinskim humanističkim socijalizmom.

Kasna srednjovjekovna kultura je cvala, jer su ljudi slijedili viziju *Države Božje*. Moderno društvo je cvalo, jer su ljudi dobivali energiju od vizije *Zemaljske države napretka*. Ali u našem stoljeću ta se vizija izopacila u viziju *Babilonske kule* koja se sada počela raspadati i koja će, na kraju, sve zakopati u svojim ruševinama. Ako su Božja država i Zemaljska država *teza* i *antiteza*, nova *sinteza* je jedina alternativa kaosu: sinteza duhovne srži kasnog srednjovjekovnog svijeta i razvitka racionalne misli i znanosti od renesanse naovamo. Ta sinteza je *Država bivanja*.

BILJEŠKE UZ DEVETO POGLAVLJE

1. U želji da ne prenatrpam ovu knjigu odustajem od navođenja obimne literature koja sadrži slične prijedloge. Mnogi se naslovi mogu naći u bibliografiji, na kraju knjige.
2. To sam predlagao 1955. godine u knjizi *Zdravo društvo*. Isti je prijedlog iznesen najednom simpoziju sredinom šezdesetih godina (urednik A. Theobald, v. bibliografiju).
3. O ranom »materijalizmu« i o literaturi vezanoj za tu temu raspravljao sam u knjizi *Anatomija ljudske destruktivnosti*.

Bibliografija

U bibliografiju su uključene sve knjige navedene u tekstu, iako ne i svi izvori koje sam koristio pri pripremanju ove knjige. Knjige koje preporučujem za čitanje označene su zvjezdicom a knjige označene s dvije zvjezdice namijenjene su čitaocima koji raspolažu ograničenim vremenom.

- AOJJINAS, THOMAS, 1953. *Summa Theologica*. Uredio P. H. M. Christmann. OP. Heidelberg: Gemeinschaftsverlag, F. H. Kerle; Graz: A. Pustet. ARIETI, SILVANO, ur., 1959. *American Handbook of Psychiatry*, 2. tom. New York: Basic Books. ARISTOTEL. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library. * ARTZ, FREDERICK B. 1959. *The Mind of the Middle Ages: An Historical survey: A. D. 200—1500*. III. prošireno izdanje. New York: Alfred A. Knopf. AUER, ALFONS. »Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin«. Neobjavljeni članak.
- *----- 1975. »Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes?«. U *Theol. Quartalschrij*. München, Freiburg i. Br.: Erich Wewel Verlag.
1976. *Utopie, Technologie, Lebensqualitdt*. Zürich: Benzinger Verlag.
- * BACHOFEN, J. J. 1967. *Myth, Religion and the Mother Right: Selected Writings of Johann Jakob Bachofen*. Ur. J. Campbell; preveo R. Manheim. Princeton: Princeton University Press. (Original: *Das Mutterrecht*, 1861).
- BACON, FRANCIS. 1620. *Novum Organum*. BAUER, E. *Allgemeine Literatur Zeitung 1843/4*. Citirano prema, K. Marxu i F. Engelsu.
- * BECKER, CARL L. 1932. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press.
- BENVENISTE, EMILE. 1966. *Problemes de Linguistique Generale*. Paris: Ed. Gallimard.

- BENZ, E. vidi Eckhart, Meister.
- BLAKNET, RAYMOMD B. vidi Eckhart, Meister.
- BLOCH, ERNST, 1970. *Philosophy of the Future*. New York: Seabury Press.
- *----- 1971. *On KarlMarx*, New York: Seabury Press.
- *----- 1972. *Atheism in Christianity*. New York: Seabury Press. *Cloud of Unknoting, The*. Vidi Underhill, Evelyn. DARWIN, CHARLES. 1969. *The Autobiography of Charles Darwin 1809—1882*. Ur. Nora Barlow. New York: W. W. Norton. Citirano prema E. F. Schumacher. DELGADO, J. M. R. 1967. »Aggression and Defense Under Cerebral Radio Control«. U *Aggression and Defense: Neural Mechanisms and Social Patterns. Brain Function*, tom 5. Ur. C. D. Clemente i D. B. Lindslev. Berklev: University of California Press. DE LUBAC, HENRI. 1943. *Katholizismus als Gemeinschaft*. Prijevod: Hans-Urs von Balthasar. Einsiedeln/Koln: Verlag Benziger und Co.
- DE MAUSE, LLOYD, urednik. 1974. *The History of Childhood*. New York: The Psychohistory Press, Actom Inc. DIOGENES LAERTIUS. 1966. U *Lives of Eminent Philosophers*. Prijevod: R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press. Du MARAIS. 1769. *Les Veritables Principes de la Gmmmaire*. DUMOULIN, HEINRICH. 1966. *Ostliche Meditation und Christliche Mystik*. Freiburg/Miinchen: Verlag Karl Alber. ** ECKHART, MEISTER. 1941. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. Prijevod: Razmond B. Blakney. New York: Harper and Row, Torchbooks.
- 1950. Urednik: Franz Pfeifer, prijevod: C. B. Evans. London: John M. Watkinson.
- 1969. *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*. Uredio i preveo Joseph L. Quint. Miinchen: Carl Hansen Verlag.
- *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke*. Uredio i preveo Joseph L. Quint. U *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16*. Uredili E. Benz et al. U *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. Citirano prema Ottu Schillingu.
- * EHRLICH, PAUL R, i EHRLICH, ANNE H. 1970. *Population, Resources, Environment: Essays in Human Ecology*. San Francisco: W. H. Freeman.

- ENGELS, F. Vidi Mara, K.
- EPPLER, E. 1975. *Ende oder Wende*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- FARNER, KONRAD. 1947. »Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin.« U *Mensch und Gesellschaft*, vol. 12. Ur. K. Farner. Bern: Francke Verlag. Citirano prema Ottu Schillingu. FINKELSTEIN, LOUIS. 1946. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith*, tom 1—2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America. FROMM, E. 1932. »Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialforschung.« *Zeitschrift für Sozialforschung*. 1: 253—277.
- »Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology.« U: E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*.
- 1941. *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- 1942. »Faith as a Character Trait.« U *Psychiatry* 5. Preneseno, uz manje izmjene, u *Man for Himself*.
- 1943. »Sex and Character.« U *Psychiatry* 6: 21—31. Preneseno u E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*.
- * _ 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: Rinehart and Winston.
- * ----- 1955. *The Sane Society*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- 1956. *The Art of Loving*. New York: Harper and Row.
- 1959. »On the Limitations and Dangers of Psychology.« U W. Leibrecht, ur. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*.
- **----- 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 Wkiston.
- 1964. *The Heart of Man*. New York: Harper and Row.
- urednik, 1965. *Socialist Humanism*. Garde City, N. Y.: Doubleday and Co.
- 1966. »The Concept of Sin and Repentance.« U E. Fromm, *You Shall be as Gods*.

- *----- 1968. *The Revolution of Hope*. New York: Harper and 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.
 ---- i MACCOBY, M. 1970. *Social Character in a Maccican Village*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
 ---- SUZUKI, D. T. i DE MARTINO, R. 1960. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harper and Row.
 GALBRAITH, JOHN KENNETH, 1969. *The Affluent Society*. II. izdanje. Boston: Houghton Mifflin.
 ----- 1971. *The New Industrial Society*. II. prošireno izdanje. Boston: Houghton Mifflin.
 ----- 1974. *Economics and the Public Purpose*. Boston: Houghton Mifflin.
 * HABERMAS, JURGEN, 1971. *Toivard a Rational Society*. Prijevod: J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
 ----- 1973. *Theory and Practice*. Ur. J. Viertel. Boston: Beacon Press.
 HARICH, W. 1975. *Kommunismus ohne Wachstum*. Hamburg: Rovvohlt Verlag.
 HEBB, D. O. »Drives and the CNS (Conceptual Nervous System) «.
Psych. Rev. 62, 4: 244. HESS, MOSES. 1843. »Philosophie der Tat« U *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Ur. G. Henvegh. Zürich: Literarischer Comptoir. Preštampano u Moses Hess, *Okonomische Schriften*. Ur. D. Horster. Darmstadt: Melzer Verlag.
 ILLICH, IVAN. 1970. *Deschooling Society*. World Perspectives, vol. 44. New York: Harper and Row.
 ----- 1976. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. New York: Pantheon.
 * KROPOTKIN, P. A. 1902. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London.
 LANGE, WINFRIED. 1969. »*Gliickseligkeitsstreben und uneigenniltzige Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin*. Dizertacija. Freiburg i Br.
 LEIBRECHT, W., ur. 1959. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, New York: Harper and Row.
 LOBKOWICZ, NICHOLAS. 1967. *Theory and Practice: The History of a Concept from Aristotele 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*. Prijevod: A. M. Hershman. New Haven: Yale University Press.
 * MARCEL, GABRIEL. 1965. *Being and Having: An Existential Diary*. New York: Harper and Row, Torchbooks.
 MARX, K. 1844. *Economic and Philosophical Manuscripts*. U *Gesamtausgabe (MEGA)*. Moskva.
 ---- 1909. *Capital*. Chicago: Charles H. Kerr and Co.
 ---- *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
 -----i ENGELS, F. 1844-5. *The Holy Family, or a Critique of Critical Critique*. London. Lawrence and Wishart, 1947.
 MAYO, ELTON. 1933. *The Human Problems of an Industrial Civilization*. New York: Macmillan.
 MEADOWS, D. H., et al. 1972. *The Limit to Growth*. New York: Universe Books.
 MESAROVIC, MIHAJLO D. i PESTEL, EDUARD. 1974. *Mankind at the Turning Point*. New York: E. P. Dutton.
 MIETH, DIETMAR. 1969. *Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa*. Regensburg: Verlag Friedrich. Pustet.
 ----- 1971. *Christus — Das Soziale im Menschen*. Diisseldorf: Topos Taschenbücher, Patmos Verlag.
 MILL, J. S. *Principles of Political Economy*. VII izdanje, reprint izdanja iz 1871. g. Toronto: University of Toronto/Routledge and Kegan Paul.
 MILLAN, IGNACIO. (Uskoro.) *The Character of Mexican Executives*.
 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 the Poiver*. New York: Harcourt Brace Jovanovic.
 ** NYANAPONIKA MAHATERA. 1962.; 1970: *The Heart of Buddhist Meditation*. London: Rider and Co.; New York: Samuel Weiser.
 *-----ur., 1971.; 1971. *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel*. London: George Allen and Unwin; New York: Barnes and Noble, Harper and Row.
 PHELPS, EDMUND S., ur. 1975; *Altruism, Morality and Economic Theory*. New York: Russell Sage Foundation.
 PIAGET, JEAN. 1932. *The Moral Judgement of the Child*. New York: The Free Press, Macmillan.
 QUINT, JOSEPH L. Vidi Eckhart, Meister.

- RUMI. 1950. Izbor, prijevod, uvod i bilješke: R. A. Nicholson. London: George Allen and Unwin. SCHECHTER, DAVID E. 1959. »Infant Development.« U Silvano Arieti, ur. *American Handbook of Psychiatry*, tom 2. SCHILLING, OTTO. 1908. *Reichtum und Eigentum in der Altkirchlichen Literatur*. Freiburg i. Br.: Herderische Verlagsbuchhandlung. SCHULZ, SIEGFREID. 1972. Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zürich: Theologischer Verlag. ** SCHUMACHER, E. F. 1973. *Small Beautiful: Economics as if People Mattered*. New York: Harper and Row, Torchbooks.
- * SCHUMPETER, JOSEPH A. 1962. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Row, Torchbooks. SCHWEITZER, ALBERT. 1923. *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur*. Gesammelte Werke, tom 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.
- 1923. *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. Gesammelte Werke, tom 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.
- 1973. *Civilization and Ethics*. New York: Seabury Press.
- SIMMEL, GEORG. 1950. *Hauptprobleme der Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter. SOMMERLAD, T. 1903. *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*. Citirano prema Onu Schillingu.
- SPINOZA. 1927. *Ethics*. New York: Oxford University Press.
- STAEHELIN, BALTHASAR. 1969. *Haben und Sein*. Zurich: Editio Academica. STIRNER, MAX. 1973. *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*. Urednik: James J. Martin; prijevod: Steven T. Bvington. New York: Dover. SUZUKI, D. T. 1960. »Lectures on Zen Buddhism.« U Fromm et al. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. 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*, juli 1975. Rheinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag. THEOBALD, ROBERT, ur. 1966. *The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution*. New York: Doubleday.
- THOMAS AQUINAS. Vidi Aquinas, Thomas.

- TITMUS, RICHARD. 1971. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. London: George Allen and Unwin. ' UNDERHILL, EVELYN, ur. 1956. *A Book of Contemplation the Which Is Called The Cloud of Unknotting*. VI. izdanje. London: John M. Watkins. UTZ, A. F. OP. 1953. »Recht und Gerechtigkeit.« U Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, tom 18. YERKES, R. M. i YERKES, A. V. 1929. *The Great Apes: A Study of Anthropoid Life*. New Haven: Yale University Press.