Ерих Фром
Да имаш или да бъдеш
Дилемата на човешкия избор

To have or to Be, 1976
Превод от английски: Лилия Енева, 1996

Съдържание

- Предговор
- Увод. Крахът на Големите Надежди и Новите Алтернативи
  - Краят на илюзиите
  - Защо Големите Надежди претърпяха крах.
  - Икономическа необходимост от промяна на човека
  - Има ли катастрофата алтернатива
- ПЪРВА ЧАСТ. Разликата между притежание и битие
  - 1. Пръв поглед
  - 2. Притежанието и битието във всекидневието
  - 3. Притежанието и битието в Стария и Новия завет и в проповедите на Майстер Екхарт
- ВТОРА ЧАСТ. Анализ на основните различия между двата начина на съществуване
  - 4. Какво е притежателен модус
  - 5. Какво е битиен модус
  - 6. Други аспекти на притежанието и битието
- ТРЕТА ЧАСТ. Новият човек и новото общество
  - 7. Религия, характер и общество
  - 8. Условия за промяна на човека и чертите на новия човек
  - 9. Особености на новото общество
- Библиография

Да действаш, значи да бъдеш.
Лао-дзъ
Хората трябва да мислят не толкова за онова, което следва да Вършат, колкото за това, какво са.
Майстер Екхарт
Колкото по-нищожно е твоето битие, колкото по-малко проявяваш живота си, толкова повече имаш и толкова по-значим е отчужденият ти живот.
Карл Маркс

Предговор

В тази книга отново се връщам към две основни теми, които съм разгледал в предишни мои произведения. Настоящият труд е своеобразно продължение на изследванията ми в областта на радикално-хуманистичната психоанализа, в което съсредоточавам вниманието си върху анализа на егоизма и алтруизма като двете основни ориентации на човешкия характер. В третата част на книгата доразвивам темата, която разглеждам в „Здравото общество“ — The Sane Society, и в „Революция на надеждата“ — The Revolution of Hope: кризата на съвременното общество и възможностите за изход от нея. Повторението на вече формулирани мисли е неизбежно, но се надявам, че новата гледна точка, от която е написана книгата, и някои

доразвити и обогатени мои идеи, ще предизвикат интереса дори на читатели, запознати с предишни мои произведения.

Заглавието на книгата почти напълно съвпада с две по-ранни заглавия: („Да бъдеш и да имаш“) *Being and Having* на Габриел Марсел и („Притежание и битие“) *Haben und Sein* на Балтазар Щеелин. И трите книги са написани в духа на хуманизма, но подходът към темата е различен: Марсел пише от теологична и философска позиция; книгата на Щеелин е конструктивна дискусия върху материализма в модерната наука и е принос към Wirklichkeitsanalyse[1]; а аз правя емпиричен психологически и социален анализ на двете форми на съществуване. Препоръчвам книгите на Марсел и Щеелин на читатели, които проявяват интерес към темата. (Доскоро не знаех, че е публикуван английски превод на книгата на Марсел, аз я четох в чудесен превод на английски, направен специално за мен от Бевърли Хюс. В библиографията цитирам издадения превод.)

За да се чете книгата по-леко, сведох до минимум бележките под линия, както по брой, така и по обем. Освен това вмъкнах някои препратки към други книги в самия текст, докато точните позовавания са дадени в библиографията.

Друг въпрос, свързан със стила на изложението, който искам да изясня, засяга употребата на общото понятие „човек“ и местоименията от мъжки род. Надявам се, че така не „ориентирам езика само към мъжкия пол“ и съм благодарен на Марион Одомирок, задето ми обърна внимание колко е важна в това отношение употребата на езика. Що се отнася до подхода към сексизма, т.е. към сексуалния расизъм в езика, не стигнахме до разбирателство само по въпроса за думата „man“ (мъж, човек) като означение на вида *Homo sapiens*. Употребата на „man“ в този контекст, без всякаква диференциация по пол, има дълга традиция в хуманистичното мислене и според мен не можем да минем без дума, ясно определяща принадлежността към човешкия род. В немския език такава трудност не съществува, защото с думата „Mensch“ се означава човешко същество, недиференцирано по пол. Но дори и в английския език думата „man“ се употребява по същия недиферен-циран по отношение на пола начин, както и немското „Mensch“. Мисля, че е по-добре да се използва несвързаното с пола значение на думата „man“, отколкото да се замества с необичайни думи. В тази книга пиша „Man“, в смисъл на „човек“ с главна буква, за да е ясно, че не свързвам употребата на думата с никаква полова диференциация.

Сега ми остава приятното задължение да изкажа благодарност на хората, които допринесоха за обогатяване на съдържанието и стила на тази книга. Най-напред искам да благодаря на Райнер Функ, който ми оказа неоценима помощ в много отношения. По време на дългите ни разговори той ми помогна да вникна в тънкостите на християнската теология и последователно ме насочваше към подходяща литература. Освен това няколко пъти прочете ръкописа на книгата и с великолепните си конструктивни предложения, както и с критичните си бележки допринесе много, за да стане книгата по-богата в съдържателно отношение и да се избягнат някои грешки. На Марион Одомирок съм признателен, че благодарение на умелата й редакторска намеса качеството на текста в езиково отношение се подобри неимоверно. Изказвам благодарност и на Джоун Хюс, която съвестно преписваше многобройните Варианти на ръкописа, като правеше уместни предложения за подобряване на стила и езика. Накрая благодаря на Анис Фром, че търпеливо изчиташе различните Варианти на ръкописа, като изказваше ценни мнения и препоръки.

Е. Ф.

Ню Йорк, юни 1976 г

Увод.
Крахът на Големите Надежди и Новите Алтернативи

Краят на илюзиите

Великите Обещания за Безграничен Прогрес — за овладяване на природата, за изобилие от материални блага, за пълно щастие, достъпно за по-голяма част от човечеството, и за неограничена свобода на личността — са подхранвали надеждите и вярата на поколения от

зората на индустриалната епоха. Цивилизацията се е зародила, когато хората са започнали да господстват над природата. Това господство обаче остава ограничено до настъпването на индустриалната епоха. В условията на научно-техническия прогрес, като се започне от замяната на животинската и човешката сила с механична, впоследствие и с ядрена енергия, и се стигне до замяната на човешкия интелект с компютъра в някои области, хората започнаха да вярват, че са способни да реализират неограничено по количество и качество производство и оттук — неограничено потребление, че техниката ги прави всесилни, а науката — всезнаещи и вездесъщи. Мислеха, че са на път да станат богове, висши същества, способни да създадат един нов, по-съвършен свят, използвайки природата като „градивен материал“ за своето творение.

Мъжете, и в още по-голяма степен жените, изпитаха ново усещане за свобода. Хората станаха господари на собствения си живот — феодалните вериги бяха разкъсани и всеки, вече напълно разкрепостен, можеше да прави каквото пожелае. Или поне така смяташе. И макар реално от свободата да се ползваха само висшата и средната класа, това завоевание бе в състояние да накара останалите хора да повярват, че в края на краищата благоденствието ще достигне до всички членове на обществото, при условие че индустриализацията продължи със същите темпове. Социализмът и комунизмът бързо се промениха от движение, чиято цел бе да се изгради *ново* общество и *нов* човек, в движение, чийто идеал стана буржоазният начин на живот за всички, при който мъжете и жените на бъдещето са *универсализираните буржоа*. Смяташе се, че постигането на материално благополучие и комфорт за всички ще доведе до безгранично и всеобщо щастие. Триединството — неограничено производство, абсолютна свобода и безгранично щастие — синтезира устоите на новата религия, наречена Прогрес, като новият Земен град на Прогреса трябваше да замени Града Божи. Никак не е чудно, че новата религия вдъхна на своите последователи енергия, жизненост и вяра в бъдещето.

Трябва да си представим великолепието на Големите Надежди, прекрасните материални и интелектуални постижения на индустриалната епоха, за да разберем драмата, която причинява днес осъзнаването на техния крах. Защото индустриалната епоха наистина не можа да оправдае Големите Надежди и хората все по-масово започват да осъзнават, че:

• неограниченото задоволяване на всички желания нито допринася за *благополучието*, нито е път за постигане на щастие или дори на максимално удоволствие;

• мечтата да бъдем независими господари на своя живот се превърна в химера, когато започнахме да проумяваме, че сме бурмички в огромната бюрократична машина, а мислите, чувствата и вкусовете ни са манипулирани от управляващите, от индустриалците и от обслужващите ги средства за масова комуникация;

• от плодовете на икономическия прогрес се ползват в пълна мяра само богатите държави, а пропастта между богатите и бедните държави още повече се задълбочава;

• сам по себе си техническият прогрес създава екологична заплаха и опасност от ядрена война, които поотделно или заедно са в състояние да унищожат цивилизацията, а по всяка вероятност и живота на Земята.

Когато през 1952 г Алберт Швайцер пристигна в Осло, за да получи Нобеловата награда за мир, той призова света „да има смелост да погледне истината в лицето… Човекът е станал свръхчовек… Но свръхчовекът със свръхчовешка мощ не се е извисил до равнището на свръхчовешки разум. Колкото по-могъщ става, толкова повече обеднява духовно… Трябва да се разбуди съвестта ни и да осъзнаем, че колкото повече се превръщаме В свръхчовеци, толкова по-безчовечни ставаме.“

Защо Големите Надежди претърпяха крах.

Крахът на Големите Надежди, ако се абстрахираме от вътрешните икономически противоречия на индустриализма, бе заложен в индустриалната система още с нейните основни психологически предпоставки: 1) че смисълът на живота е В щастието, с други думи, в максималното удоволствие, определяно като задоволяване на всяко желание или субективна човешка потребност (*радикален хедонизъм*); 2) че егоизмът, себичността и алчността, които системата поражда по необходимост, В крайна сметка водят до хармония и мир.

Откакто свят светува, богатите и властимащите упражняват радикален хедонизъм. Елитът на Рим и на италианските градове през епохата на Ренесанса, както и този В Англия и

Франция от XVIII и XIX В., са търсили смисъла на живота В неограничените удоволствия. Докато извличането на максимално удоволствие е било присъщо на определени групи в определени периоди, с едно-единствено изключение преди XVII в., то никога не се е вписвало в *теориите* за човешкото щастие, изповядвани от Великите Учители на Китай, Индия, Близкия изток и Европа.

Единственото изключение е древногръцкият философ Аристип, ученик на Сократ (първата половина на IV в. пр. Хр.), който проповядва, че смисълът на живота се заключава в изпитването на оптимално количество плътски наслади и че щастието е сбор от Всички изпитани удоволствия. Малкото, което знаем за неговата философия, дължим на Диоген Лаерций, но и то е достатъчно, за да очертае Аристип като единствения истински хедонист, за когото самото желание предпоставя правото то да бъде задоволено и оправдава стремежа за постигане върховната цел на живота: Удоволствието.

Епикур трудно може да бъде разглеждан като продължител на Аристиповия хедонизъм. За Епикур „чистото“ удоволствие е най-висшата цел, то означава липса на страдание (*aponia*) и безметежност на духа (*ataraxia*). Според Епикур удоволствието от задоволяването на желанието не може да бъде смисъл на живота, защото такова удоволствие по необходимост бива последвано от неудоволствие и по този начин отклонява човечеството от истинската му цел — премахването на страданието. (Теорията на Епикур в много отношения напомня теорията на Фройд.) Доколкото може да се съди по противоречивите сведения за учението на Епикур, изглежда, че то е израз на определен вид субективизъм, противоположен на схващанията на Аристотел.

Нито един от другите Велики философи не е твърдял, че *наличието на дадено желание предпоставя етична норма*. Те са се интересували от оптималното благополучие (*vivere bene*) на човечеството. Съществен елемент в тяхното мислене е, че разграничават потребностите (желанията), които са чисто субективни и чието задоволяване води до моментно удоволствие, от потребностите, дълбоко залегнали в човешката природа, чието осъществяване благоприятства извисяването на човека до *eudaimonia*, т.е.. „благополучие“. С други думи, правили *са разграничение между чисто субективните потребности и обективно валидните потребности* — като част от първите са пагубни за човешкото развитие, докато вторите отговарят на нуждите на човешката природа.

Теорията, че смисълът на живота се състои в задоволяването на всяко човешко желание, за пръв път след Аристип е защитавана открито от философите на XVII и XVIII в. Възникването на подобни идеи е възможно, когато „благо“ престава да означава единствено „благо за душата“ (както е в Библията и дори по-късно у Спиноза) и придобива значение на материална, парична облага в периода, когато буржоазията отхвърля не само политическите си окови, но и християнската любов и солидарност, утвърждавайки новата вяра, че да съществуваш само за себе си, означава да си повече, а не по-малко верен на себе си. Според Хобс щастието се състои в непрестанното преминаване от задоволяването на едно страстно желание (*cupiditas*) към задоволяването на друго; Ламетри дори оправдава употребата на опиатите, които поне създават илюзия за щастие; а според маркиз дьо Сад задоволяването на импулсите към жестокост е правомерно, защото така или иначе те съществуват и изискват задоволяване. Споменатите мислители са живели през епохата на окончателната победа на буржоазната класа. Лишеното от философска нравственост съществуване на аристократите се превръща в практика и теория на буржоазията.

След XVIII в. възникват много етични теории. Някои са близки до хедонизма, като например утилитаризма, а други са подчертано антихедонистични системи, като тези на Кант, Маркс, Торо и Швайер. Съвременната епоха, най-вече след края на Първата световна война, до голяма степен се върна към практиката и теорията на радикалния хедонизъм. Идеята за неограниченото наслаждение влиза в противоречие с идеала за строго регламентирания труд, подобно на противоречието между стигащата до маниакалност трудова етика и отдаването на пълна леност в свободното време и през отпуските. Конвейерът и бюрократичният ред, от една страна, и телевизията, автомобилът и сексът, от друга, правят възможна тази изтъкана от противоречия комбинация. Сам по себе си маниакалният труд би влудил хората така, както и

пълният мързел. Съчетаването им обаче гарантира съществуването. Нещо повече, двете противоположни нагласи съответстват на икономическата необходимост: капитализмът на XX в. почива както върху максималното потребление на произвежданите стоки и предлаганите услуги, така и върху строго регламентирания колективен труд.

Изказаните дотук теоретични съображения показват, че радикалният хедонизъм не води до истинско щастие, и обясняват защо, като се има предвид човешката природа. Но дори и без теоретичен анализ фактите недвусмислено доказват, че всичките ни опити да „догоним щастието“ не водят до благополучие. Съвременното общество се състои от крайно нещастни индивиди: самотни, тревожни, потиснати, склонни да рушат, зависими — хора, които се радват да убиват свободното си време, което с толкова усилия са отвоювали.

Ние сме заложили най-големия социален експеримент в историята, за да установим дали удоволствието като пасивно чувство, за разлика от активното чувство — благополучието и радостта, дава задоволителен отговор на въпроса за смисъла на съществуването. За пръв път в историята задоволяването на стремежа към удоволствие не е само привилегия на малцинството, а е реална възможност за повече от половината население на Земята. Във високоразвитите страни експериментът вече даде отрицателен отговор на този въпрос.

Втората психологическа предпоставка на индустриалната епоха — че егоизмът води до хармония и мир, до нарастване на благополучието на всеки един, също е погрешна от теоретична гледна точка и погрешността й отново се доказва по безспорен начин. Защо този принцип, отречен единствено от един от големите класически икономисти Дейвид Рикардо, трябва да е верен? Битието ми на егоист се отнася не само до поведението ми, но и до моя характер. То означава, че искам всичко за себе си; че ми доставя удоволствие да притежавам, а не да деля с другите; че неизбежно е да стана алчен, щом целта ми е да имам, и аз съм толкова повече, колкото повече *имам*; че трябва да изпитвам нетърпимост към всички други хора: към клиентите си, които искам да измамя, към съперниците си, които искам да унищожа, към работниците си, които искам да експлоатирам. Аз никога няма да бъда задоволен, защото желанията ми нямат край; и няма как да не завиждам на онези, които имат повече, и да се страхувам от онези, които имат по-малко. Същевременно обаче трябва да потискам тези чувства и да се показвам (както пред себе си, така и пред другите) усмихнат, разумен, искрен и добър човек, на какъвто всеки се преструва.

Неутолимата страст да притежаваш неизбежно води до безкрайна класова война. Твърдението на комунистите, че системата им ще сложи край на класовата борба, като премахне класите, е фикция, тъй като тяхната система почива върху принципа за неограниченото потребление като цел на живота. Дотогава, докогато всички се стремят да имат повече, ще има класи, ще има и класова борба, а в глобален мащаб това ще доведе до световна война. *Алчността и мирът се изключват взаимно*.

Радикалният хедонизъм и неограниченият егоизъм не биха се утвърдили като основни принципи на икономическо поведение, ако през XVIII в. не бе настъпила коренна промяна. В средновековното общество, както в много други високоразвити или примитивни общества, икономическото поведение се определяло от етични принципи. Ето защо за схоластичните теолози такива икономически категории като цена и частна собственост са част от етиката на теологията. От само себе си се разбира, че теолозите са намирали формулировки, с помощта на които са се опитвали да приспособят системата си от морални норми към новите икономически условия (напр. определението, което Тома Аквински дава на понятието „справедлива цена“); и въпреки това икономическото поведение е запазвало *човешките* си измерения и е оставало подчинено на ценностите на хуманистичната етика. Постепенно през XVIII в. капитализмът претърпява радикална промяна, вследствие на което икономическото поведение се отделя от етиката и човешките ценности. В действителност икономическият механизъм е бил разглеждан като самостоятелна същност, независима от човешките потребности и човешката воля. Смятан е бил за система, която функционира от само себе си, подчинявайки се на собствени закони. Мизерното положение на работниците, както и разоряването на все по-голям брой малки предприятия за сметка на разрастването на корпорациите се приемало за икономическа

необходимост, за което наистина може да се съжалява, но което трябва да се приеме като неизбежно следствие на природен закон.

Развитието на икономическата система вече не се определяло от това *кое е полезно за човека*, а от това *кое е полезно за развитието на системата*. Правени са опити да се прикрие остротата на конфликта с предположения от рода на: онова, което е полезно за развитието на системата (или дори на една-единствена голяма корпорация) е полезно и за хората. Последното било подкрепяно със спомагателни тълкувания от рода на: качествата, които системата изисква от хората — егоизъм, себелюбие и алчност — са вродени у човека; следователно те са породени не толкова от системата, а от човешката природа. Обществата, в които не били толерираш егоизмът, себелюбието и алчността, се възприемали като „примитивни“, а представителите им — като „недоразвити“. Хората не били в състояние да разберат, че тези черти не са резултат на природни дадености, които обуславят съществуването на индустриалното общество, а са *продукт* на социалните условия.

Не е маловажен и друг фактор: отношението на хората към природата постепенно става дълбоко враждебно. Бидейки „каприз на природата“, човекът, който поради самите условия на съществуването си, е част от природата и в същото време благодарение на разума си се възвисява над нея, се опитва да реши екзистенциалния си проблем, като се отказва от месианската мечта за хармония с природата и я покорява, като я изменя с оглед на целите си, като това покоряване все повече заприличва на унищожаване. Завоевателният и враждебен дух, от който са обсебени хората, ги прави слепи за близката реалност, че природните ресурси са ограничени и в края на краищата ще се изчерпят, и самата природа отмъщава на човека за хищното му отношение към нея.

По този начин в индустриалното общество се заражда презрението към природата — а също към всичко, което не е произведено от машина, и към всички, които не произвеждат машини (по принцип това са хората, които не принадлежат към бялата раса, макар напоследък да се прави изключение за Япония и Китай). Днес хората все по-силно ги тегли към механичното, към мощната машина, към безжизненото, а оттам — към унищожението.

Икономическа необходимост от промяна на човека

Всичко казано дотук подкрепя аргумента, че чертите на характера, породени от съвременната социално-икономическа система, т.е. от съвременния начин на живот, са патогенни и в края на краищата формират болен индивид, а оттук и болно общество. Има обаче и втори аргумент от съвсем различна гледна точка, който свидетелства за необходимостта от дълбоки психологически промени у човека като алтернатива на икономическата и екологичната катастрофа. Този аргумент се изтъква в два доклада, изготвени по поръчка на Римския клуб. Единият е дело на Д. Х. Медоус и сътрудници, а вторият — на М. Д. Месарович и Е. Пестел. И двата документа визират световните тенденции в областта на технологията, икономиката и демографията. Месарович и Пестел правят извода, че само чрез радикални икономически и технологични промени, предприети в световен мащаб в съответствие с предварително изготвен общ план, е възможно да се „избегне голямата, и в последна сметка глобална катастрофа“. Данните, които привеждат като доказателство за тезата си, се основават на най-широкомащабните и систематични изследвания, правени досега. (Настоящият им труд притежава определени методологически предимства пред по-ранни доклади на Медоус, защото предвижда още по-драстични икономически промени като алтернатива на катастрофата.) Нещо повече, Месарович и Пестел правят извода, че тези икономически промени са възможни само ако *„настъпят фундаментални изменения в човешките ценности и нагласи* [или както бих се изразил — в ориентацията на човешкия характер], *които ще доведат до възникването на нова етика и ново отношение към природата“* (курсивът мой — Е. Ф.). Казаното от тях само потвърждава онова, което са изтъквали други преди и след публикуването на техния доклад, а именно, че ново общество е възможно *само ако* в процеса на изграждането му се формира и нов тип човек, или казано с по-точна терминология, ако в характерологичната структура на съвременния човек настъпят коренни изменения.

За съжаление, двата доклада са написани в присъщия на днешното време стил на количествени характеристики, абстрактност и деперсонализиране и освен това изцяло

пренебрегват всички политически и социални фактори, без които е невъзможно изготвянето на какъвто и да било реалистичен план. Въпреки това те съдържат ценни данни и за пръв път толкова задълбочено анализират икономическата ситуация, в която се намира човечеството, нейните възможности и опасностите, които крие. Изводът за необходимостта от нова нравственост и ново отношение към природата е още по-ценен, тъй като това изискване е в разрез с философските предпоставки на авторите.

На коренно противоположни позиции стои Е. Ф. Шумахер, също икономист, но и радикален хуманист, настоява за коренна промяна на човека, изтъквайки два аргумента: единият — че сегашният обществен ред ни разболява, а Вторият — че вървим към икономическа катастрофа, ако не променим из основи обществената система.

Необходимостта от дълбока промяна на човешката природа се изтъква не само като нравствена или религиозна повеля, не само като психологическа потребност, породена от патогенната природа на сегашния ни социален характер, но и като условие за оцеляването на човешкия род. Праведният живот вече не означава само изпълнение на нравствена или религиозна повеля. За пръв път в историята *физическото оцеляване на човешкия род зависи от коренната промяна на човешката същност*. Подобна промяна е възможна само при условие, че настъпят резки икономически и социални преобразования, които дават на човека възможност, смелост и широта да го стори.

Има ли катастрофата алтернатива

Всички данни, които споменахме досега, са публикувани и са добре известни. При това положение трудно е да се повярва, че не се правят никакви сериозни усилия да се избегне онова, което е на път да се окаже фатално предопределено от съдбата. Ако в личния си живот само лудият би седял пасивно, когато е застрашено съществуването му, то днес хората, които ръководят обществения живот, не предприемат почти нищо пред опасността, а онези, които са им поверили съдбата си, се примиряват с престъпното им бездействие.

Как е възможно най-мощният от всички човешки инстинкти — инстинктът за самосъхранение — да е закърнял до такава степен? Едно от най-тривиалните обяснения е, че днешните политици предприемат множество инициативи и с това симулират някакви ефективни мерки за предотвратяване на катастрофата: безкрайните конференции, резолюциите и преговорите за разоръжаване създават впечатление, че проблемите се осъзнават и че се прави нещо, за да се решат Въпреки това не се случва нищо истински значимо — както водачите, така и масите приспиват съвестта си, давайки вид, че им е-известен пътят за спасението и посоката е правилна.

Друго обяснение е, че егоизмът, който поражда системата, кара лидерите да поставят личния си успех над дълга пред обществото. Нищо не шокира повече от това, че политически ръководители и представители на деловите среди взимат решения, които лично ги облагодетелстват, а в същото време са вредни и опасни за обществото. И наистина, ако егоизмът е един от стълбовете на съвременния морал, защо да постъпват другояче? Те очевидно не знаят, че алчността (както и подчинението) кара хората да оглупяват, дори когато съответства на собствените им реални интереси, какъвто е интересът към собствения им живот и към живота на техните близки. (Виж Ж. Пиаже, „Моралните съждения на детето“ — *Piaget, J. The Moral Judgement of the Child.*) В същото време обикновените хора са така погълнати от собствените си проблеми, че рядко обръщат внимание на онова, което излиза извън обсега на личните им интереси.

Третото обяснение на притъпения ни инстинкт за самосъхранение е свързано с промените, които трябва да настъпят в начина на живот Те са толкова драстични, че хората предпочитат да живеят под угрозата на една бъдеща катастрофа, вместо да правят жертви в момента. Описаните от Артур Кьоетлер преживявания по време на Гражданската война в Испания са красноречив пример за тази широко разпространена нагласа. Кьоетлер пребивавал в комфортна вила на свой приятел, когато се разбрало, че войските на Франко настъпват Нямало съмнение, че ще превземат вилата още през нощта и по всяка вероятност ще го разстрелят Той можел да се спаси, като избяга, но нощта била студена и дъждовна, а къщата — топла и уютна, така че останал. Седмици по-късно той като по чудо бил спасен от плен благодарение усилията

на приятелски настроени журналисти. Подобно поведение се забелязва и при хора, рискуващи да умрат, но да не се подложат на медицински преглед, при който могат да им открият опасно заболяване, изискващо сложна хирургическа намеса.

Освен тези обяснения за престъпно човешко бездействие в жизненоважни случаи има още нещо, което е и една от причините да напиша тази книга. Имам предвид разбирането, че нямаме алтернативи за моделите на корпоративен капитализъм, на социалдемократически или съветски социализъм, или на технократски „фашизъм с усмихнато лице“. Популярността на това гледище до голяма степен се дължи на факта, че са правени немалък брой опити да се проучи приложимостта на нови обществени модели и да се експериментира с тях. Наистина, докато проблемите на социалното преустройство не придобият, поне отчасти, приоритет пред науката и техниката, които днес занимават най-добрите умове на човечеството, всякакви нови реалистични алтернативи ще си останат само в сферите на въображението.

Главният акцент в тази книга е анализът на двата основни начина на съществуване — с *притежателна ориентация* и с *битийна ориентация*. В първата глава представям някои бегли наблюдения, засягащи различията между тези два модуса. Втората глава доказва различията чрез редица примери от всекидневието, които читателите лесно могат да съотнесат към собствения си жизнен опит Трета глава излага тълкувания на притежанието и битието в Стария и Новия завет и проповедите на Майстер Екхарт, Следващите глави са посветени на най-сложния въпрос — анализа на различията между притежателния и битийния модус като алтернатива на човешкото съществуване и опит за теоретични изводи върху основата на богат емпиричен материал. Дотук обект на изследване в книгата са главно индивидуалните аспекти на двата основни модуса на съществуване, докато последните глави са посветени на ролята им при формирането на Новия човек и Новото общество, на възможните алтернативи на съществуване и на катастрофалното социално-икономическо развитие на света.

ПЪРВА ЧАСТ
Разликата между притежание и битие

1. Пръв поглед

Значението на разликата между притежание и битие

Алтернативата *притежание* или *битие* противоречи на здравия разум. *Да имаш* е като че ли нормална функция на живота ни: за да живеем, трябва да притежаваме разни неща. Освен това самият акт на придобиване поражда удоволствие. Възможно ли е в култура, в която върховната цел е да имаш — и то да имаш все повече и повече — и в която можем да кажем, че нечий живот „е оценен за един милион долара“, да съществува такава алтернатива? Тъкмо обратното, като че ли цялата същност на битието се заключава в притежанието. С други думи, човекът е нищо, ако *не притежава* нещо.

Въпреки това Великите Учители на човечеството поставят избора между притежание и битие в центъра на своите философски системи. Според Буда, ако искаме да достигнем до най-високата степен на развитие, не трябва да ламтим за собственост Иисус учи: „Защото, който иска да спаси душата си, той ще я погуби, а който погуби душата си зарад Мен, той ще я спаси. Защото каква полза за човека, ако придобие цял свят, а себе си погуби или повреди?“ (Лука 9:24-25). Според Майстер Екхарт условието за постигане на духовно богатство и сила е човек да няма нищо, да е свободен и „празен“, да не оставя Аз-а да се изпречва на пътя му. Маркс пише, че богатството е порок, също както бедността, и че целта ни трябва да е *да бъдем* много, а не *да имаме* много. (Имам предвид истинския Маркс — радикалния хуманист, а не вулгарната фалшификация, представяна от комунистите.)

Разграничението между битие и притежание ме вълнува отдавна и се опитвам да намеря неговите емпирични основания в конкретното изследване на индивиди и групи посредством психоаналитични методи. Получените резултати ме доведоха до извода, че това разграничение, наред с разграничението между любовта към живота и влечението към смъртта е най-съдбоносният проблем на човешкото съществуване. Емпиричните антропологични и психоаналитични данни доказват, че *притежанието и битието са двата основни начина на*

съществуване, преобладаването на единия от които определя различията между характерите на индивидите и съответните типове социални характери.

Примери от различни поетически произведения

Позволете ми като увод към разбирането за разликата между двата начина на съществуване — притежанието и битието — да използвам за илюстрация две стихотворения със сходно съдържание, които покойният Д. Т. Судзуки споменава в „Лекции върху дзен-будизма“ — *Lectures on Zen Buddhism*. Едното, в стил „хайку“, е от японския поет Башо (1644–1694); другото принадлежи на английския поет Алфред Тенисън (1809–1892). И двамата автори описват сходно преживяване: реакцията си към цвете, Видяно по време на разходка. Стихът на Тенисън е следният:

Цвете в каменния зид,
късам те, сега си мое
и държа те с цвят, стебло и корен;
ако в този свят неръкотворен
вникна, цвете, в теб и в твоя Вид,
бих разбрал човек и Бог какво е.[2]

В превод тристишието на Башо звучи така:

И ето: грижливо се взирам —
цъфтяща овчарска торбичка
е-хей край плета![3]

Разликата е поразителна! Тенисън изпитва желание да притежава цветето. Той го „изтръгва“ с корена. И когато всичко приключва със спекулативния финал как чрез цветето поетът ще прозре същността на Бога и на човека, самото цвете загива в резултат на особения интерес, проявен към него. Тенисън, такъв, какъвто ни се представя в случая, е изцяло сравним с поведението на типичния модерен учен, който търси истината, като подлага по франкенщайновски живота на дисекция.

Отношението на Башо към цветето е коренно различна. Той не иска да го откъсне; дори не посмява да го докосне. Единственото, което прави, е, „грижливо да се взира“. Ето как коментира това тристишие Судзуки:

„Възможно е Башо да е вървял по селски път и да е забелязал нещо край зида, на което едва ли някой би обърнал внимание. Като се доближил и го разгледал внимателно, той установил, че това е диво растение, доста невзрачно и с нищо непривличащо погледа на минувача. Чувството, с което е проникнато описанието на този прост сюжет, едва ли можем да наречем поетическо, с изключение на последните две срички, които на японски означават «кана». Прибавяни към съществително име, прилагателно име или наречие, те изразяват възхищение, хвалебствие, тъга или радост и при превод на друг език съвсем приблизително се предават посредством удивителен знак. Цитираното тристишие «хайку» завършва с такъв знак.“

Тенисън явно се нуждае от цветето, за да разбере хората и природата, но в резултат на това, че той го придобива, цветето загива. Това, което иска Башо, е да съзерцава цветето и не просто да го види, а да станат едно — след което да го остави да живее. Разликата между Тенисън и Башо се изяснява напълно, ако прочетем и едно стихотворение на Гьоте:

Откритие
Веднъж излязъл бях
в гората на разходка,
без път и цел вървях,
с дух ведър, мисъл кротка,

когато под черница

съзрях прекрасно цвете
по-ярко от зеница,
звезда така не свети.

Посегнах да го скърша,
но тихо то ми рече:
— Нима така ще свърша,
по воля зла, човече?

Внимателно, със корен,
пренесох го в ръце
във двор голям, просторен,
край бистро езерце.

Тук грижи то не знае
сред слънце и покой,
сега цъфти, ухае
и се множи безброй[4]

Веднъж, когато Гьоте се разхождал без определена цел, погледът му бил привлечен от ярко „като звезда“ цвете. Той изпитал същия импулс, както Тенисън, но осъзнал, че това означава да погуби живот За Гьоте цветето е толкова живо, че му проговаря и той постъпва различно. Взема цветето „с корен“, но го посажда в градината. В хода на нашите разсъждения Гьоте заема междинна позиция между Тенисън и Башо: В решителния момент за него силата на живота надделява над простата любознателност Излишно е да се споменава, че в това прекрасно стихотворение Гьоте изразява същността на схващането си за изследването на природата. Отношението на Тенисън към цветето е израз на притежателната нагласа — не в материалния смисъл, а в смисъл на придобиване на познание. Отношението на Башо и на Гьоте към цветето е израз на битийната нагласа. Имам предвид начина на съществуване, при който човек нито *има* нещо, нито *копнее да притежава* нещо, но е радостен да прилага творчески способностите си, за да постигне *единение* със света.

Великият жизнелюбец Гьоте, един от най-изявените борци срещу едностранчивия и механистичен подход към човека, подкрепя идеята „да бъдеш“ срещу идеята „да имаш“ в много свои стихотворения. Неговият „Фауст“ е драматично описание на конфликта между „да бъда“ и „да имам“ (олицетворение на последното е Мефистофел). В краткото стихотворение „Собственост“ Гьоте с максимална простота възхвалява битието:

Собственост
Не, нищо тук не ми принадлежи,
освен таз мисъл вихрогонна,
която от душата ми извира
и тази радост, дето в мен кръжи —
дар от Съдбата благосклонна —
която ме сродява със всемира[5]

Разликата между „да бъда“ и „да имам“ не е точно разликата между Изтока и Запада, а е по-скоро между общество, ориентирано към духовното, и общество, ориентирано към материалното. Ориентацията „да имам“ е характерна за западното индустриално общество, в което стремежът към придобиване на богатство, слава и власт се е превърнал в смисъл на живота. Общества, в който отчуждението Не е изразено в толкова крайна степен, незасегнати от идеите на съвременния; „прогрес“ — като средновековното общество, индианците от племето зуни, африканските племена, — имат своите „Башо“. В резултат на индустриализацията след още няколко поколения японците също могат да се сдобият със свои „Тенисъновци“. Не, че

западният човек е неспособен докрай да разбере философските системи на Изтока, като дзен будизма например (както мислел Юнг), апо-скоро модерният човек не може да разбере духа на общество, което не се гради около собствеността и алчността. Наистина проповедите на Майстер Екхарт (толкова трудни за разбиране, колкото Башо или дзен будизма) и учението на Буда не са нищо друго, освен два диалекта на един и същ език.

Идиоматични промени

През последните няколко столетия в западните езици се забелязва известна промяна в смисловото значение на понятията притежание и битие, изразена в нарастващата употреба на съществителни имена и намаляващата употреба на глаголи.

Съществителното име обозначава даден предмет Мога да кажа, че имам различни неща: например имам маса, къща, книги, лека кола. За обозначаването на дейност или процес се използват глаголи, например: аз съм, обичам, желая, мразя и т.н. Въпреки това все по-често дадена дейност се изразява чрез *„притежание“*, т.е. вместо глагол се използва съществително. Да се означава обаче дейност чрез глагола „имам“ плюс съществително име е погрешна езикова употреба, защото процеси и дейности не могат да бъдат притежавани, а само осъществявани или почувствани.

По-стари виждания: Дю Маре — Маркс

Пагубните последствия от това объркване са осъзнати още през XVIII в. Дю Маре много точно излага проблема в своята книга „Истинските принципи на граматиката“ — *Les Veritables Principes de la Grammaire* (1769) — публикувана след смъртта му. Там той пише следното: „В примера *«Имам часовник»*, имам се разбира в буквален смисъл, докато в *«Имам идея»*, *имам* е употребено в преносен смисъл. *«Имам идея»* означава *«Мисля, представям си нещо»*. *«Имам желание»* означава *«Желая»*. *«Имам намерение»* означава *«Искам»* и т.н.“ (Преводът мой; за позоваването на Дю Маре съм задължен на д-р Ноам Чомски.) Един век след като Дю Маре забелязва явление то заместване на глаголи със съществителни, Маркс и Енгелс обръщат внимание на същия проблем в „Светото семейство“, но по много по-радикален начин. В критиката си на „критическата критика“ на Едгар Бауер те включват кратко, но значимо есе за любовта, в което се цитира следното твърдение на Бауер: „Любовта… е жестока богиня, която като всяко божество се стреми да завладее изцяло човека и не се задоволява, докато той не й отдаде не само своята душа, но и физическото си «аз». Нейният култ е страданието, върхът на този култ е саможертвата, самоубийството.“

В отговор Маркс и Енгелс пишат: „Бауер превръща любовта в «богиня», и то в «жестока богиня», като прави от *любещия човек, от любовта на човека — човек на любовта*, като отделя любовта като особена същност от човека и като такава й придава самостоятелно битие“[6]. Тук Маркс и Енгелс изтъкват решаващия фактор при употребата на съществителното име вместо глагола. Съществителното „любов“, което е само абстракция на дейността да обичаш някого, се превръща в субект на действието. Любовта става богиня, идол, върху който човекът проектира своите чувства; в този процес на отчуждаване той престава да изпитва любов, като способността му да обича преминава в преклонение пред богинята Любов. Така човекът престава да бъде активен, чувстващ индивид и се превръща в отчужден идолопоклонник.

Съвременна употреба

През двете столетия след времето на Дю Маре тенденцията да се заместват глаголи със съществителни се разрасна до мащаби, които дори и той не би могъл да предвиди. Ето един типичен, макар и леко пресилен пример от днешния език. Да си представим, че човек е отишъл за съвет при психоаналитик и започва разговора по следния начин: „Докторе, *имам* проблем. *Имам* безсъние. Макар че *имам* красива къща, добри деца и щастлив брак, *имам* много грижи.“ Преди няколко десетилетия вместо „Имам проблем“ пациентът сигурно би казал: „Притеснен съм“; вместо „*Имам* безсъние“ — „*Не мога да* спя“; вместо „*Имам* щастлив брак“ — „Аз *съм* щастлив в брака си“.

Този по-нов стил на изразяване показва по-висока степен на отчуждение. Когато човек казва „*Имам* проблем“ вместо „Притеснен *съм*“, изчезва субективното изживяване, т.е. Аз-ът като субект на преживяването бива заместен с обекта на притежанието. Превърнал съм чувството си в обект, който притежавам, в случая — проблема. „Проблем“ обаче е абстрактен

израз за всякакви затруднения, с които се сблъскваме. Аз не мога да *имам* проблем, защото той не е предмет, който може да се притежава; по-скоро той може да ме има, като владее моето съзнание. С други думи, превърнал съм *себе си* в „проблем“ и сега съм собственост на своето творение. Този стил на изразяване показва скрито, неосъзнато отчуждение.

Може да се спори, разбира се, че безсънието е физически симптом, подобен на възпаленото гърло или зъбобола и че е толкова нормално да се каже, че някой *има* безсъние, колкото че *има* възпалено гърло. При все това разлика между двете има. Възпалено гърло е телесно усещане, което може да бъде по-силно или по-слабо, но психическата страна на изживяването почти липсва. Човек може да *има* възпалено гърло, защото има гърло, или да *има* зъбобол, защото има зъби. Безсънието обаче не е телесно усещане, а състояние на духа, при което човек не може да заспи. Ако кажа, че „имам безсъние“ вместо „не мога да спя“, аз разкривам желанието си да изтласкам настрана преживяването на тревожност, безпокойство, напрежение, което ми пречи да заспя, и да се боря с психичното явление *сякаш е* физически симптом.

Друг пример: фразата „Имам голяма любов към теб“ няма смисъл. Любовта не е нещо, което човек може да има, а *процес*, вътрешна дейност, чийто субект е човекът Мога да обичам, мога да *бъда* влюбен, но като обичам, аз нищо *не придобивам*. Всъщност колкото по-малко имам, толкова повече мога да обичам.

Произход на термините

„Имам“ е измамно проста дума. Всяко човешко същество има нещо: тяло[7], дрехи, подслон — и така нататък до модерния мъж или жена, които притежават лека кола, телевизор, перална машина и т.н. Да живееш, без да имаш нещо, е практически невъзможно. Защо тогава притежанието се третира като проблем? Лингвистичната история на „имам“ показва, че самото съществуване на думата е проблемно. Онези, които смятат, че да имаш е напълно естествена категория на човешкото съществуване, ще се изненадат, като разберат, че в много езици няма дума за „имам“. На иврит „аз имам“ се изразява чрез непряката форма *jesh li* („то е на мен“). Всъщност, преобладават езиците, в които се изразява притежание по този начин, а не чрез „аз имам“. Заслужава да се отбележи фактът, че в процеса на развитието на много езици конструкцията „то е на мен“ е заменена по-късно с конструкцията „аз имам“, но както изтъква Емил Бенвенист, обратен процес не се наблюдава.[8] Този факт навежда на мисълта, че употребата на думата *имам* е свързана с появата и развитието на частната собственост, още повече, че подобна връзка не се наблюдава в общества, където собствеността има предимно функционално предназначение, т.е. наличието й е единствено с цел ползване. Колко е обоснована подобна хипотеза, ще покажат по-нататъшните социолингвистични изследвания.

Ако понятието *притежание* изглежда относително просто, понятието *битие* или формата „съм“ са значително по-сложни и трудни за разбиране. От граматическа гледна точка глаголът „съм“ се използва по няколко различни начина: 1) като свързваща дума — например „Аз съм висок“, „Аз съм бял“, „Аз съм беден“, т.е. граматическо означение на идентичност (в много езици няма дума за „съм“ в този смисъл; на испански език се прави разлика между постоянни качества (*ser*), които се отнасят към същността на предмета, и случайни качества (*estar*), които не изразяват същността на предмета); 2) като пасивна, страдателна форма на един глагол — например „Бият ме/Бит съм“ означава, че съм обект на чужда дейност, а не субект на моя, както в „Аз се бия“; 3) в смисъл на съществувам — при което, както посочва Бенвенист формата „съм“, свързана със съществуването, е различна от „съм“ като свързваща дума (копула), означаваща идентичност: „Двете думи са съществували едновременно и все още могат да съществуват, въпреки че са напълно различни.“ [Бенвенист, 1974, с.203]

Изследванията на Бенвенист хвърлят нова светлина върху значението на „съм“ като самостоятелен глагол, а не като копула. В индоевропейските езици „съм“ се изразява с корена *es*, означаващ „съществувам, намирам се в действителност“. „Съществуване“ и „действителност“ се определят като „нещо истинско, устойчиво, вярно“ [Пак там, с.204]. (На санскрит *sant*, „съществуващ“, „действително добър“, „верен“; прилагателно в превъзходна степен *Sattama*, „най-добрият“) Следователно според етимологичния си корен „съм“ е нещо повече от твърдение за идентичност между субект и негово характерно качество; то е нещо

повече и от *описателен* термин за явление. С него се означава реалността на съществуването на този или това, което *е*; така се изтъква неговата, нейната или нечия автентичност и истинност Твърдението, че някой или нещо е, се отнася до същността на човека или предмета, а не до неговия, нейния или нечий външен вид.

Този предварителен анализ на значението на „имам“ и „съм“ позволява да направим следните изводи:

1. Под „съм“ или „имам“ нямам предвид определени качества на един субект, илюстрирани с твърдения като „Имам лека кола“, „Аз съм бял“ или „Аз съм щастлив“. Имам предвид два фундаментални начина на съществуване, два различни вида ориентация — към личността и към материалния свят, две различни структури на характера, преобладаващата от които определя начина, по който човек мисли, чувства и постъпва.
2. В начина на съществуване, изразен с „имам“ взаимоотношението ми със света е отношение на притежание и собственост, в рамките на което искам да превърна в мое притежание всеки и всичко, включително и себе си.
3. Начинът на съществуване „съм“ включва две би-тийни форми. Първата е противоположна на *имам*, изразена с твърдението на Дю Маре, и означава жизненост и естествена отвореност към света. Втората форма на „съм“ е противоположна на *изглеждам* и се отнася до истинската природа, до реалната същност на даден човек или предмет за разлика от измамната външност, както показва етимологията на глагола „съм“ (Бенвенист).

Философски концепции за битието

Анализирането на понятието „битие“ се усложнява допълнително, защото проблемът за битието е бил предмет на безброй философски трудове, а въпросът „Какво е битие?“ винаги е бил ключов за западната философия. Въпреки че понятието ще бъде разгледано в антропологичен и психологически аспект, философският анализ не изключва антропологичните проблеми. Дори краткото представяне на проблема за битието в историята на философията от философите преди Сократ до модерната философия ще надхвърли границите на тази книга и затова ще спомена само един, особено важен, аспект: понятията за *процес, активност и движение като елементи, вътрешноприсъщи на битието*. Както подчертава Георг Зимел, идеята, че битието предполага изменение, т.е., че битието е *„ставане“*, има своите двама най-велики и най-безкомпромисни поддръжници в периода на зараждането и разцвета на западната философия в лицето на Хераклит и Хегел.

Становището, че битието е противоположна на „ставането“, постоянна, вечна и неизменна субстанция, което се поддържа от Парменид, Платон и „реалистите“ в схоластиката, би издържало критики само в случай, че се изхожда от идеалистическото разбиране за мисълта (идеята) като най-висша форма на реалност Ако *идеята* за любовта (в Платоновия смисъл) е по-реална от самото любовно изживяване, то може да се твърди, че любовта като идея е постоянна и неизменна. Но ако изхождаме от реално съществуващите хора — обичащите, мразещите, страдащите човешки същества, — не ще има битие, което да не е в процес на „ставане“ и изменение: Живото съществува, пребивава само като „ставане“, то може да съществува единствено, като се променя. Изменението и развитието са вътрешноприсъщи качества на жизнения процес.

Радикалното схващане на Хераклит и Хегел за живота като процес, а не като субстанция намира паралел в източния свят Във философията на Буда. Будистката философия изключва идеята за каквато и да е трайна и постоянна субстанция както по отношение на вещите, така и на човешката личност

Реални са само процесите[9]. Съвременната научна мисъл допринася за възраждането на философското разбиране на „мисленето като процес“, открива го и го прилага в естествените науки.

Притежание и потребление

Преди да разгледаме някои прости примери за двата начина на съществуване — притежание и битие, ще спомена друга проява на притежанието — *инкорпорирането* (incorporating), „приемането в тялото“. Инкорпорирането на нещо, например чрез изпиване или изяждане, е архаична форма на придобиването му. На определена степен от своето развитие

детето слага в устата си нещата които иска да има. Тази чисто инфантилна форма на притежание е характерна за периода, когато физическото развитие на детето още не му позволява други форми на контрол над собствеността. Същата зависимост между инкорпориране и собственост можем да открием в различните форми на канибализъм. Например, изяждайки друг човек, канибалът вярва, че придобива способностите му (канибализмът може да се разглежда като магически еквивалент на робовладелството), а изяждайки сърцето на храбрец, придобива смелостта му, изяждайки тотемно животно, придобива божествената същност, която то символизира.

Разбира се, повечето обекти не могат да бъдат инкорпорирани във физически смисъл (а тези, които могат, се губят в процеса на отделянето). Затова съществува *символично* и *магическо* инкорпориране. Ако вярвам, че съм приел образа на бог, баща или животно, образът не може нито да изчезне, нито да ми бъде отнет Аз сякаш символично поглъщам обекта и започвам да вярвам, че той присъства в мен. Фройд например обяснява по този начин Свръхаз-а: като интроективен общ сбор от бащините забрани и заповеди. По същия начин може да се възприеме авторитет, институция, идея, образ: притежавам ги, казано с други думи, скътани дълбоко в моето съзнание и превърнали се в неотменна част от моята същност („Интроекция“ и „идентификация“ често се употребяват като синоними, макар че трудно може да се докаже дали действително обозначават един и същ процес. Във всеки случай „идентификация“ не би трябвало да се използва, когато се има предвид подражание или подчинение.)

Има много други форми на инкорпориране, които не са свързани с физиологичните потребности, а следователно и с никакви ограничения. Нагласата, която стои в основата на потребителството, изразява стремежа едва ли не да се погълне целият свят Консуматорът е сукалче, което вечно плаче за биберон. Това ясно проличава при патологични болестни състояния като алкохолизма и наркоманията. Нарочно изтъкваме тези две форми на пристрастяване, защото те пагубно влияят върху човека и изпълнението на обществените му задължения. Макар и вреден навик и вид пристрастяване, тютюнопушенето не се порицава така, защото не пречи на пушачите да изпълняват социалните си функции, а „само“ съкращава живота им.

В следващите глави многобройните форми на потребителство във всекидневния живот ще бъдат разгледани по-обстойно. Тук само ще отбележа, че що се отнася до свободното време, главните обекти на интерес в модерното консумативно общество са леките коли, телевизията, пътешествията и секса, и макар че говорим за използването им като за вид активност в свободното време, по-правилно е да окачествим използването им като *пасивност*.

В заключение ще кажа, че потреблението е една от формите на притежание, и то може би най-значимата за съвременните развити индустриални общества. Потреблението има двойствена функция: от една страна, намалява тревожността, защото онова, което човек има, не може да му бъде отнето; от друга страна обаче, го принуждава да увеличава потреблението, защото това, което вече е свикнал да усвоява, престава да му носи удовлетворение. Днешните консуматори отговарят на формулата: *Аз съм това, което имам и което потребявам.*

2. Притежанието и битието във всекидневието

Тъй като обществото, в което живеем, е ориентирано главно към придобиване на собственост и извличане на печалби, рядко се натъкваме на доказателства за битийния модус. Повечето хора приемат притежателния модус за най-естествения и единствено приемлив начин на съществуване. Поради тази причина те не осъзнават същността на битийния модус и не са склонни да признаят, че притежанието не е единствената възможна ориентация. Въпреки това тези понятия са дълбоко вкоренени в човешкия опит Не бива да се разглеждат абстрактно, чисто умозрително, защото и двете са проектирани в нашето всекидневие и конкретният анализ е задължителен. Предлагаме ви някои примери за проявленията на битийния и притежателния модус във всекидневния живот, които ще ви улеснят да разберете тези два алтернативни начина на човешко съществуване.

Учене

Студентите, ориентирани към притежателния начин на съществуване, обикновено слушат лекцията, като възприемат думите и разбират логическия строеж и смисъл на речта, и в

най-добрия случай записват дословно всичко, което лекторът казва, за да могат по-късно да наизустят информацията и да вземат съответния изпит Съдържанието на лекцията обаче не става част от индивидуалната им система на мислене, не я разширява, нито я обогатява. Вместо това те преобразуват чутото в обособени групи от мисли или теории и го запаметяват Студентите не установяват никаква продуктивна мисловна връзка със съдържанието на лекцията, с тази разлика, че всеки става притежател на колекция от твърдения, изказани от лектора (който ги е формулирал или заимствал от друг източник).

За студентите, за които притежателният модус е доминиращият, не съществува друга цел, освен тази да съхранят „наученото“, като го вложат трайно в паметта си или като пазят внимателно записките си. Не е необходимо да преструктурират вече изложените идеи, нито да ги доразвиват Всяка нова мисъл по даден проблем безпокои притежателния тип индивиди, защото новото поставя под въпрос вече фиксираното количество информация, което притежават В крайна сметка, за човека, за когото притежанието е основен начин за връзка със света, новите идеи, които не е лесно да се уловят и фиксират (в паметта или на хартия), плашат — както и всичко, което се развива и променя, и поради това трудно се поддава на контрол.

Процесът на усвояване на знания е от съвсем различно естество при студентите, за които битийният модус е връзката със света. Да започнем с това, че те не посещават редовно лекционния курс, пропускат дори първата лекция, но съзнанието им по съответната материя не е *tabulae rasae* (чиста дъска). Те вече са разсъждавали над проблемите, които ще се разглеждат в лекциите, и имат собствено тълкуване за нещата. Темата ги интересува и когато присъстват на лекциите, не са просто пасивни реципиенти (получатели) на думи и идеи, те слушат, те *чуват* и най-важното — *възприемат* информацията и *реагират* активно и продуктивно. Онова, което слушат, стимулира собственото им мислене. В съзнанието им се пораждат нови въпроси, нови идеи, нови възможности. Тяхното слушане е жив процес. Те слушат с интерес, спонтанно възприемат казаното от преподавателя и живо откликват, като съпоставят чутото с вече известното. Не получават просто знания, които могат да отнесат вкъщи и да наизустят На всеки такъв студент лекцията оказва определено въздействие, променя го — той се чувства по-богат мисловно, отколкото преди лекцията. Разбира се, тази форма на учене може да преобладава само ако лекцията съдържа стимулиращ интереса материал. При преливане от пусто в празно битийната нагласа не се активира и в такива случаи студентите с подобна ориентация просто не слушат, а се съсредоточават върху собствените си мисли.

Съвсем бегло ще се спра на думата „интереси“, чиято всекидневна употреба я е превърнала в банален и изтъркан израз. Основният й смисъл се съдържа в латинския корен *inter-esse* — „съм вътре [или] сред“ нещо. В средноанглийския (английския език в периода 1150–1475) активният интерес се е изразявал с глагола „to list“ (прилагателно listy; наречие 11s-tily). В съвременния английски „to list“ се използва само в пространствен смисъл — „a ship lists“ („корабът се накланя“). Първоначалното значение в психологически смисъл се е запазило само в негативното „listless“ (вял, равнодушен, апатичен, безразличен). Някога глаголът „to list“ е означавал „стремя се към“, „истински се интересувам от“. Коренът е същият като в „lust“ (жажда, страст, похот), но „to list“ не е страст, която *подбужда* някого към нещо, а *свободният и активен интерес или стремеж към нещо*. „To list“ е една от ключовите фрази в „Облакът на неведението“ — *The Cloud of Unknowing* (под ред.. на Ивлин Ъндърхил) — произведение от анонимен автор от средата на XIV в. фактът, че в езика думата се е запазила само в негативния й смисъл, говори за промяната в духа на обществото през периода XIII-XX в.

Запомняне

Запомнянето е в пряка зависимост спрямо притежателния или битийния модус. Разликата между двете форми на запомняне се изразява главно във *вида* на Връзката, която се прави. При запаметяване в съответствие с притежателния модус връзката е изцяло *механична*, подобна на връзката между две последователни думи, която зависи от честотата на употребата им в дадено словосъчетание, или чисто *логическа*, подобна на връзката между противоположни или сходни понятия; установяването на връзката може да зависи от времеви или пространствени параметри, от големината и експресивността, както и от конкретната система на мислене, в която се включва.

За разлика от това, запаметяването в съответствие с битийния модус представлява *активно* възпроизвеждане на думи, мисли, зрителни образи, картини, музика — т.е. конкретният факт, който трябва да се запамети, се свързва с множество други сходни факти. В този случай се установяват не механични, нито чисто логически, а „живи“ връзки. Едно понятие се свързва с друго чрез продуктивен мисловен процес (или чувства), който се активизира, когато човек потърси подходящата дума. Ето един прост пример: ако думата „главоболие“ предизвиква у мен асоциацията за „аспирин“, то създавам логична, конвенционална връзка, но ако думата „главоболие“ предизвиква асоциации за „стрес“ или „гняв“, свързвам дадения факт с вероятните му причини, до които съм достигнал в хода на анализиране на състоянието. Такъв вид запомняне е в резултат на продуктивен мисловен процес. Най-показателните примери на този тип „живо“ запомняне са „свободните асоциации“, за които говори Фройд.

Когато не ни се удава да запаметим лесно някаква информация, това се дължи на липсата на силен и непосредствен *интерес*. Известно е, че някои хора си спомнят думи от отдавна забравен чужд език, когато това е жизненоважно за тях. От собствен опит мога да кажа, че без да съм надарен с някаква особена памет, съм в състояние да си спомня съня на свой пациент, който съм анализирал преди две седмици или даже преди пет години, когато отново се срещна лице в лице с него и се съсредоточа върху личността му. А само пет минути преди това, когато не ми се налага от обстоятелствата, изобщо не бих могъл да си спомня нещо конкретно.

Запомнянето в съответствие с битийния модус изисква човек да съживи в паметта си факти, който са му известни от по-рано. Можем да изпробваме продуктивното си запомняне, като се опитаме да си представим лицето на човек или гледка, които сме виждали някога. Нито в единия, нито в другия случай това ще стане веднага. Необходимо е да се опитаме да възстановим желания образ в нашето съзнание. Подобен тип припомняне невинаги ни се удава лесно. За да можем изцяло да възстановим лицето или гледката, трябва да сме ги наблюдавали достатъчно внимателно и да ги познаваме в детайли. В такъв случай образът на човека, чието лице си спомняме, е толкова жив, или гледката — толкова ясна, сякаш съприкосновението е реално.

Начинът, по който индивидите с притежателна ориентация запомнят лице или гледка, е сходен с начина, по който повечето хора гледат снимка. Снимката служи само като средство, подпомагащо паметта им при разпознаване на определен човек или място и обичайната реакция, която предизвиква, е: „Да, това е той!“ или „Да, бил съм там!“ По такъв начин снимката за повечето хора се превръща в *отчуждена* памет

Друга форма на отчуждено запаметяване са мислите, записани на хартия. Ако запиша онова, което искам да запомня, се чувствам спокоен, че вече *притежавам* тази информация по-някакъв сигурен начин и не се опитвам да я съхраня в мозъка си. Но ако изгубя записките си, губя и информацията. Способността ми да актуализирам материала не се реализира, защото банката на паметта ми се е екстериоризирала под формата на записки.

Като се има предвид огромното количество информация, с която хората в съвременното общество оперират, неизбежно е част от нея да се съхранява под формата на писмен или печатен текст, или електронни база данни. Човек много лесно може да установи как воденето на бележки занижава мнемоническите му способности. Ето няколко типични примера.

Един от тях наблюдавате всеки ден в магазина. Повечето продавачи рядко събират наум цените на стоките и веднага посягат към касовия апарат, за да направят сметката.

Друг пример откриваме в учебната практика. Преподавателите не може да не са забелязали, че студентите, които педантично записват всяко изречение от лекцията, обикновено запомнят по-малко от онези, които в момента се мъчат да разберат казаното и по този начин запомнят повече.

Трети пример. Музикантите от опит знаят, че онези, които са свикнали да четат партитурите по време на концерт, по-трудно запомнят партиите си[10] (Тосканини, който е имал изключителна памет, е добър пример за музикант с битийна ориентация.) И последния пример. Докато пребивавах в Мексико, установих, че неграмотните, или онези, които рядко използват писмената реч, имат далеч по-силна памет от добре образованите жители на развитите страни.

Всичко казано дотук ни навежда на мисълта, че грамотността съвсем не е онова благо, за което я представят особено ако хората я използват само за да поглъщат информация, което от своя страна обеднява въображението и способността им да преживяват нещата.

Разговор

Разликата между притежателния и битийния модус лесно може да се открие в два примера за водене на разговор. Да разгледаме типичен разговор, в който двама мъже спорят — А *има* мнение X, а В — мнение Y. Всеки се идентифицира с мнението си. Целта и на двамата е да намерят по-силни, т.е. по-логични аргументи в подкрепа на становището си. Нито единият нито другият смята да променя мнението си или очаква това от своя противник. Те се страхуват да го сторят, защото мнението им е един вид тяхна собственост и да се откажат от него би означавало да загубят тази собственост.

Ситуацията е по-различна в разговор, който не е спор. На кого не се е случвало да се срещне с човек, който заема висок пост, известен е, способен, или, с други думи, човек, от когото се очаква нещо: добра работа, любов, възхищение. При подобни обстоятелства повечето хора изпитват безпокойство и често „се подготвят“ за предстоящия важен разговор. Обмислят теми, които биха представлявали общ интерес, как да подхванат разговора и дори нахвърлят репликите си в диалога. Или си вдъхват кураж, като си припомнят какво *притежават*: постигнатите вече успехи, личното си обаяние (или способност да внушават у другите страх, ако тази роля би дала по-добри резултати), общественото си положение, влиятелните си познати, външния си вид и облеклото. С една дума, оценяват се мислено и на базата на тази оценка излагат „стоката си“ в хода на разговора. Онзи, който добре Владее изкуството да се представя, действително впечатлява много хора, въпреки че произведеното впечатление отчасти се дължи на добре изиграната роля и главно на прибързаната и повърхностна преценка, на която са склонни повечето хора. Ако изпълнителят обаче не е толкова умел, представлението ще бъде тромаво, фалшиво, отегчително и няма да предизвика желания интерес.

Пълна противоположност на този тип хора са онези, които пристъпват към дадена ситуация без предварителна подготовка, без да си вдъхват преднамерено кураж. Вместо това те се държат спонтанно и творчески. Забравят за онова, което са, за знанията и за положението, което имат Техният Аз не стои на пътя им и точно затова те могат пълноценно да реагират на събеседника си и на изказаните мисли. Такива хора раждат нови идеи, защото не се придържат към вече установеното. Докато хората с притежателна ориентация разчитат на онова, което *имат*, онези с битийна ориентация разчитат на това, че *съществуват*, че са живи същества и че в хода на общуването непременно ще се роди нещо ново, ако не изневерят на себе си, и спонтанно реагират на ситуацията. Те участват пълноценно в разговора, защото не ги задушава тревожната загриженост на всяка цена да се изтъкнат Тяхното естествено излъчване е заразително и често помага на събеседника да преодолее егоцентризма си. В резултат разговорът престава да бъде „стокообмен“ (на информация, знания и положение) и се превръща в диалог, в който вече няма значение кой каква позиция заема. От съперници, стремящи се да удържат победа един над друг, те се превръщат в събеседници, които в еднаква степен са удовлетворени от общуването помежду си; те се разделят не триумфирайки от победата или покрусени от поражението — и двете еднакво безплодни, — а с чувство на задоволство. (Основният фактор В терапията чрез психоанализа е способността на лекаря да окуражи пациента и да пробуди интереса му към живота. Никаква „доза“ психоаналитични сеанси няма да дадат резултат, ако лечението протича В тежка, вяла и унила атмосфера.)

Четене

Казаното за разговора важи и за четенето, което може да се нарече своеобразен „разговор“ между автор и читател. Разбира се, при четенето (както и при разговора) е важно кой е авторът (или с кого разговаряме). Четенето на нискохудожествен, евтин роман е като сън наяве и не предоставя възможност за продуктивна реакция. Читателят поглъща текста като телевизионно шоу или като чип-са, който дъвче, докато гледа телевизия. Роман от Балзак обаче се чете продуктивно, с вътрешно съпреживяване на сюжета, или, с други думи, в съответствие с битийния модус. Въпреки това повечето хора в наше време четат по консумативен начин, с цел притежание. Любопитството им е провокирано и те горят от нетърпение да разберат

развръзката: умира ли героят, или оживява, героинята бива ли съблазнена, или устоява на изкушението. С други думи, искат да узнаят отговорите на въпросите, които ги вълнуват Романът служи като своеобразен възбудител; щастливият или нещастният край е кулминацията на преживяването им; щом знаят края, те притежават цялата история, почти толкова реална, сякаш са я преживели, и просто си я припомнят С прочитането на книгата те обаче не са увеличили познанията си, мотивите на действащите лица в романа са останали непонятни за тях, не са проникнали по-дълбоко в човешката природа и душевност, нито са реализирали самопознание.

Начините за четене са същите, когато става въпрос за книга на философска или историческа тема. Образованието формира, или по-точно деформира, начина, по който се чете философска или историческа литература. Училището цели да даде на всеки ученик определено количество „културна собственост“ и в края на обучението удостоверява, че учениците *имат* поне минимален запас от нея. Учениците се научават да четат една книга с цел да повторят основните мисли на автора. Ето така и студентите „познават“ Платон, Аристотел, Декарт, Спиноза, Лайбниц, Кант, Хайдегер, Сартр. Разликата между равнищата на обучение от гимназията до научния институт е главно в количеството културна собственост, което придобиват учащите се и което относително съответства на количеството материална собственост, което се очаква да притежават те в бъдеще. Така наречените „отличници“ са онези, които най-точно могат да повторят какво е казал всеки от философите. Те са като добре подготвени гидове в музей. Това, което не научават, е извън този тип познание. Не се научават мислено да беседват с философите, да им задават въпроси. Не са в състояние да установят кога философите си противоречат, кога изключват някои проблеми или ги заобикалят Не се научават да откриват новото у автора от всичко онова, което носи „здравия смисъл“ на времето, в което той твори. Не се научават да се вслушват в него, за да разберат кога говори само разумът му и кога написаното му идва от сърцето. Не се научават да разпознават истинността или неистинността в доводите на автора и още много други неща.

Читателите с битийна ориентация често стигат до извода, че дори високоценена книга не притежава никаква стойност или ако притежава такава, то тя е ограничена. Понякога те са способни да вникнат в съдържанието на дадено произведение по-дълбоко и от самия автор, за когото е трудно да отсее най-значимото от онова, което е написал.

Упражняване на власт

Друг пример за разликата между притежателния и битийния модус е упражняването на власт на базата на авторитета. Главният момент се изразява в разликата между *притежавам* авторитет и съм авторитет Почти всеки от нас упражнява власт поне на някакъв етап от живота си. Който възпитава деца, налага властта си — независимо дали желае, или не, — за да ги предпазва от опасности и да ги напътства в различни ситуации. В патриархалното общество за повечето мъже жените са също обект на авторитарно отношение. Мнозинството от членовете на едно бюрократично, йерархично организирано общество, каквото е нашето, упражняват власт, с изключение на хората на най-ниско обществено стъпало, които са само обекти на властта.

Нашето разбиране за властта, в съответствие с единия или другия начин на съществуване, зависи от това как възприемаме думата „власт“ — достатъчно широк термин, стигащ до пълна противоположност на значенията, като например „рационална“ и „ирационална“ власт Рационалната власт се гради върху компетентност и стимулира развитието на човека. Ирационалната власт се гради върху силата и се изразява В експлоатация на подчинените. (Разгледал съм този нюанс в „Бягство от свободата“ — (*Escape from Freedom*).

В най-примитивните общества, където основните източници на съществуване са ловът и събирането на храна, власт упражнява лицето, което по всеобщо признание е компетентно да се справи със задачите. Върху какви качества почива компетентността, в голяма степен зависи от конкретните обстоятелства. Най-често тези качества включват жизнения опит, мъдростта, великодушието, сръчността, самообладанието и смелостта. В много от първобитните племена не съществува постоянна власт Такава се установява само при необходимост Властта се упражнява от различни представители в различните сфери — при воденето на война, при религиозни ритуали или уреждане на спорове. Когато качествата, върху които почива даден

авторитет, изчезнат или отслабнат, той престава да упражнява и самата власт Сходна форма на власт може да се наблюдава сред много общества на примати, в които компетентността често се утвърждава не с физическа сила, а с качества като опит и „мъдрост“. Привеждайки красноречиви резултати от един експеримент с маймуни, Х. М. Р. Делгадо (1967) доказва, че ако доминиращото животно изгуби дори за миг качествата, съставляващи неговата компетентност, то тутакси губи и властта. Властта, упражнявана от индивид с битийна ориентация, се основава не само на умението му да изпълнява определени обществени функции, но зависи и от същността на самата личност, от степента й на развитие и цялостност За такива личности се казва, че внушават авторитет и не е нужно да заповядват, да заплашват или да подкупват Обликът на тези високоразвити индивиди — а не толкова действията или думите им — издава на какво е способен самият човек. Именно такива авторитети са били Великите Учители на човечеството; подобни индивиди, дори недостигнали чак толкова висока степен на съвършенство, могат да съществуват на всички образователни равнища и сред представители на различни култури. (Всичко опира до възпитанието. Ако самите родители бяха по-издигнати и по-последователни, едва ли щеше да съществува противопоставеност между авторитарния и демократичния подход във възпитанието. Детето се нуждае от авторитет с битийна ориентация и затова охотно го приема, но, от друга страна, се съпротивлява срещу натиска или пренебрежението на хора, които с поведението си доказват, че самите те не са полагали усилията, които изискват от подрастващите.)

С появата на йерархически организирани общества, които са и много по-големи, и по-сложни от обществата, в които хората се препитават с лов и събиране на храна, властта, основана на компетентността, отстъпва място на властта, основана на общественото положение. Това не означава, че упражняващият власт е непременно некомпетентен, но компетентността не е задължителен елемент на властта. Независимо дали става въпрос за властта на монарх, чиято компетентност се определя от случайно обусловени генетични качества, или за безскрупулен престъпник, узурпирал властта чрез убийство или предателство, или, както често се случва в модерните демокрации, за хора, придобили власт благодарение на своята фотогенична външност или на паричните суми, които са изразходили за предизборната си кампания — във всички тези случаи между компетентността и властта е възможно да липсва каквато и да било връзка.

Сериозни проблеми възникват и в случаите, когато властта почива отчасти върху компетентност: един ръководител може да се окаже компетентен в една област и некомпетентен в друга — например един държавник може да притежава качества, необходими за воденето на война, а да се окаже неспособен в мирновременни условия; или началник, който в началото на кариерата си е честен и смел, може да загуби тези качества, не устоявайки на изкушенията на властта; напредналата възраст или здравословни проблеми също могат да доведат до различни видове деформации. Накрая, трябва да се има предвид, че за членовете на едно малобройно племе е много по-лесно да преценят поведението на лице, облечено във власт, отколкото за милионите хора в нашето общество, които познават кандидата само по изкуствения образ, наложен от специалистите по връзки с обществеността.

Независимо какви са причините за загубата на качествата, задължителни за съответния вид компетентност, в повечето по-големи и йерархично организирани общества протича процес на отчуждаване на властта. Реалната или приписваната първоначална компетентност се прехвърля към униформата или към титлата на авторитета, който олицетворява властта. Или, с други думи, ако облеченото във власт лице носи съответната униформа или има съответната титла, то тези външни признаци на компетентност заместват реалната компетентност и определящите я качества. Кралят — да използваме тази титла като символ на властта от подобен тип — може да е глупав, порочен или зъл, т.е. във висша степен да е негоден и некомпетентен да *бъде* владетел, но властта да му *принадлежи*. Докато има титлата, се предполага, че притежава и качествата, които го правят компетентен. Дори кралят да е гол, всички вярват, че е облечен в разкошни одежди.

Фактът, че хората приемат униформите и титлите за реални признаци на компетентност, не е безпочвен. Онези, които притежават символите на властта и извличат изгода от това,

притъпяват реалистичното, т.е. критичното мислене у поданиците си и ги принуждават да вярват в заблуди. Но за всеки, който си е дал труда да се замисли над това, са прозрачни машинациите на пропагандата и методите, с помощта на които се потиска критичното мислене, известно му е колко покорен и податлив на внушения става разумът, промит с банални фрази, и как замлъкват хората, загубили независимостта си и престанали да вярват на очите си и на собствената си преценка за нещата. Веднъж приели заблудата, те стават слепи за действителността.

Да притежаваш знания и да знаеш

Разликата между притежателния и битийния модус в областта на *познанието* се изразява в следните две формулировки: „Имам знания“ и „Зная“. *Притежаването* на знания означава да придобиеш и да задържиш вече придобитите знания (информация); *Знанието* е функционално, то участва в процеса на творческото мислене.

За да разберем как се проявява битийният модус, съотнесен с познанието, ще ни помогнат дълбоките прозрения на мислители като Буда, староеврейските пророци, Иисус Христос, Майстер Екхарт, Зигмунд Фройд и Карл Маркс. Според всички тях познанието започва с осъзнаване измамността на обикновените сетивни Възприятия В смисъл, че представата ни за физическата действителност не съответства на „действително реалното“. Повечето хора живеят като в полусън, пребивавайки в неведение, и изобщо не осъзнават, че по-голямата част от онова, което смятат за истинско и очевидно, е преди всичко илюзия, породена от сугестивното въздействие на социалната среда. Следователно познанието започва с разбиването на илюзиите, с разочарованието (Enttauschung). Да знаеш, означава да проникнеш през повърхността на явлението до самите му корени, а следователно и. до причините. Да знаеш, означава да „виждаш“ реалността в цялата й голота. Да знаеш, не означава да притежаваш истината, а да проникваш под повърхността на явленията, запазвайки критичната си позиция, като активно се стремиш да се доближиш до истината.

Тази способност за творческо проникновение в същността на нещата се изразява със староеврейската дума *jadoa*, която означава да познаеш и да обикнеш, в смисъла на сексуалното проникване на мъжа. Буда, Просветленият, призовава хората да се събудят и да се освободят от илюзията, че придобиването на вещи носи щастие. Староеврейските пророци призовават хората да се пробудят и да осъзнаят, че идолите, на които се кланят, са техни собствени творения, т.е. че са илюзорни. Иисус казва: „Истината ще ви направи свободни!“ Майстер Екхарт многократно изразява схващането си за познанието. Разсъждавайки за Бога, той проповядва: „Знанието не е някаква особена мисъл, то по-скоро се стреми да свали [всички обвивки] и е безкористно, устремено в голотата си към Бога, за да го докосне и да го познае“ (Блакни, с. 243). („Голота“ и „гол“ са любими думи на Майстер Екхарт, както и на съвременника му, анонимния автор на „Облакът на неведението“) Според Маркс, човек е длъжен да унищожава заблудите, като създава такива условия, при които те стават ненужни. Схващането на Фройд за самопознанието се основава на идеята за унищожаването на илюзиите („рационализации“) с цел осъзнаване реалността на подсъзнанието. (Фройд, последният от философите-просветители, може да бъде наречен революционен мислител от гледна точка на философията на Просвещението от ХУ1П в., но не и от ХХ в.)

Идеята за спасението на човечеството е вълнувала споменатите философи. Всички те са подлагали на критика общоприетите модели на мислене. За тях целта на познанието не е достоверността на „абсолютната истина“, с която човек се чувства в безопасност, а *процесът на самоутвърждаване на човешкия разум*. За онзи, който *знае*, незнанието не е по-лошо от знанието, защото и двете са част от процеса на познание, макар че този тип незнание се различава от невежеството на немислещия, непросветения човек. Оптималното знание в съответствие с битийния модус е *да знаеш в дълбочина*, а в съответствие с притежателния — *да имаш повече знания*.

Системата на образованието по принцип е насочена към това да подготви хората да *придобиват* знания като някакво притежание, до голяма степен съизмерими със собствеността или обществения престиж, който вероятно ще имат по-късно в живота. Минимумът от знания, който получават, е количеството, което ще им бъде нужно, за да изпълняват добре обществените

си задължения. В добавка на всекиго се дава „луксозен пакет от знания“, за да се подсили чувството за собствената му ценност Съдържанието на този пакет съответства на вероятния престиж, който се очаква да има даден човек в обществото. Колкото и да претендират, че се стремят да запознаят учащите се с най-големите постижения на човешкия ум, училищата всъщност са заводите, в които се произвеждат тези пакети с „всестранни“ знания. Редица колежи са се специализирали в подхранването на подобни илюзии. От древноиндийската философия и изкуства до екзистенциализма и сюрреализма на учащите се се предлага „шведска маса“ от знания, част от които те усвояват избирателно; в името на спонтанността и свободата никой не ги кара да се съсредоточат върху овладяването на един предмет или дори да дочетат една книга докрай. (Радикалната критика, на която Иван Илич подлага учебната система, разкрива много от слабостите ѝ.)

Вяра

Понятието вяра в религиозен, политически или личен смисъл може да има съвсем различни значения в зависимост от това дали се основава на притежателния, или на битийния модус.

От гледна точка на първия — вярата се изразява в притежаването на някакъв отговор, който не се нуждае от логични доказателства. Състои се от формулировки, измислени от други хора, които човек приема, защото се подчинява на „другите“, най-често по бюрократична принуда. Вярата внушава чувство на сигурност, основано на реалната (или на въображаемата) мощ на бюрокрацията. Подчиняването на нейните канони е своеобразен пропуск за присъединяване към основната група хора. Това освобождава човека от тежкото бреме да мисли самостоятелно и да взима решения. Той се превръща в един от *beati possidentes* (блажените притежатели) на правата вяра. При притежателния модус вярата внушава сигурност и претендира, че проповядва абсолютни, неопровержими знания, които са достоверни, защото мощта на онези, които разпространяват и защитават вярата, изглежда непоклатима. Наистина, кой не би избрал сигурността, ако всичко, което се изисква, е отказът от независимостта?

Бог — първоначално символ на най-висшата ценност, която можем да познаем у себе си — при притежателния модус се превръща в идол. Според прозренията на пророците, идолът е *нещо*, което самите ние създаваме и в което проектираме собствената си сила, като по този начин ограбваме самите себе си. После се подчиняваме на творението си и общуваме в отчуждена форма със самите себе си. От една страна, аз мога да *имам* идол, защото той е вещ, но от друга, като му се подчинявам, *той* същевременно има *мен*. След като Бог се е превърнал в идол, предполагаемите му качества имат толкова общо с личния ми опит, колкото и отчуждените политически доктрини. Идолът може да бъде възхваляван като олицетворение на милосърдието и въпреки това в негово име да се извършват всякакви жестокости така, както поради отчуждената вяра в човешката солидарност допускаме най-безчовечни действия, без да изпитваме никакви съмнения и угризения. При притежателния модус вярата е патерица за онези, които искат да придобият увереност и отговорни на всички въпроси, които животът поставя, но не смеят сами да ги потърсят.

При битийния модус вярата е съвсем различно явление. Можем ли да живеем без вяра? Нима не бива новороденото да се доверява на майчината гръд? Нима не бива всички ние да имаме вяра в другите хора — в онези, които обичаме — и накрая, в самите себе си? Нима можем да живеем без вяра във валидността на нормите в нашия живот? Без вяра ставаме безсилни, изгубили надеждите си, уплашени до дъното на душите си.

Преди всичко вярата в съответствие с битийния модус не е убеждение в някакви идеи (макар че е възможно и това), а вътрешна ориентация, *нагласа*. По-правилно е да се каже, че човек *вярва*, а не, че *има* вяра. (Теологичното разграничение между вярата, която е убеждение [*fides quae creditur*] и вярата като убеждение [*frides qua creditur*] отразява аналогичното разграничение между *съдържанието* на вярата и *акта* на вярата.) Човек може да питае доверие към себе си и към другите, а религиозният човек — към Бога. Бог от Стария завет е най-напред отрицание на идолите, на боговете, които човек може да *има*. Макар и създадено по аналогия с някакъв източен цар, понятието Бог е изначално, трансцендентно, неподдаващо се на познание. Бог не трябва да има име, още по-малко да се правят някакви Негови изображения.

В по-късното развитие на юдейството и християнството се прави опит за пълна деидолизация на Бог или по-скоро за борба с опасността от идолизирането му с помощта на постулати, изключващи утвърждаването на качествата му. Този процес се радикализира в християнския мистицизъм — от Псевдо-Дионисий Ареопагит до неизвестния автор на „Облакът на неведението“ и Майстер Екхарт — понятието Бог е понятието за Единното, за „Божественото“ (Небитието), което е близо до онова, изказано във Ведите и неоплатонизма. Гаранция за тази вяра в Бога е духовното познаване на божествените качества в самите нас. Тя е непрекъснат, активен процес на самосъздаване — или по думите на Майстер Екхарт — на безкрайното раждане на Христос в душите ни.

Моята вяра в себе си, в друг човек, в човечеството, в способността ни да бъдем хора в пълния смисъл на думата предполага увереност, но увереност, основана на личния ми опит, а не на подчинението ми пред авторитет който ми диктува в какво да вярвам. Увереност в истина, която не може да се докаже логически, с убедителни аргументи, но си остава истина, в която съм убеден, защото притежавам собствени субективни основания. (Староеврейската дума за вяра е *emunah*, „увереност“; *amen* означава „наистина, така е“).

Бидейки сигурен в почтеността на някого, аз може да не успея да приведа доказателства за това, че той си остава почтен за мен до края на дните си. Нещо повече, щом почтеността му е останала ненакърнена до смъртния му час, нищо не би могло да опровергае позитивисткото схващане, че ако бе живял по-дълго, би могъл да я наруши. Моята увереност почива върху дълбокото познаване на хората и на опита ми в областта на любовта и почтеността. Този тип познание е възможен само ако мога да се отделя от собственото си Аз и да видя другия такъв, какъвто е, да разбера структурата на характера му, неговата неповторимост и общочовешката му същност Само в такъв случай аз мога да бъда сигурен на какво е способен този човек, какво може и какво не може да извърши. Разбира се, с това не искам да кажа, че всяка негова постъпка в бъдеще е предвидима; предвидими са само общите насоки на поведението му, които се коренят в основните черти на неговия характер като честност, отговорност и т.н. (виж главата „Човешка природа и характер“ в „Човекът за себе си“ — *Man for Himself*.) Такава вяра, която се основава на факти, е рационална. Но тези факти не могат да се осъзнаят или „докажат“ с помощта на методите на традиционната позитивистка психология. Аз, живият човек, съм единственият „уред“, който може да ги „регистрира“.

Любов

Любовта също има две значения в зависимост от това дали за нея се говори в съответствие с притежателния или с битийния модус.

Можем ли да *имаме* любов? Ако можехме, любовта трябва да съществува във вид на нещо — субстанция, която човек може да има, да притежава, да владее. Истината е, че няма такова нещо „любов“.

„Любовта“ е абстракция, някакво неземно същество, богиня, макар още никой да не е виждал тази богиня. В действителност реално съществуващ е единствено *актът на обичането*. Да обичаш, е продуктивна дейност, която предполага да се грижиш, да познаваш, да откликваш, да проявяваш чувства, да се наслаждаваш. Любовта може да бъде насочена към човек, дърво, картина, идея. Тя създава и засилва усещането за пълнота на живота. Това е процес на самообновяване и самообогатяване.

Когато човек с притежателна ориентация изпитва любов, това означава, че той се стреми да лиши обекта на своята любов от свобода и да упражни контрол върху него. Такава любов не вдъхва живот, а ограничава, умъртвява, задушава, убива. Когато хората *говорят* за любов, те обикновено злоупотребяват с тази дума, за да прикрият, че в действителност не изпитват никакво чувство. Дали повечето родители обичат своите деца? Този въпрос остава открит Лойд дьо Моз изтъква, че за последните две хилядолетия от историята на Запада има такива ужасяващи свидетелства за жестокост на родители към собствените им деца — от физически изтезания до психически издевателства, — за безразлично, чисто собственическо отношение и садизъм, толкова шокиращи, че човек започва да мисли, че любящите родители сапо-скоро изключение, отколкото правило.

Същото важи и за брака. Независимо дали са се оженили по любов, или както в миналото по сметка, защото така е било прието, съпрузите, които истински се обичат, са изключение. Условността, обичаят, взаимният материален интерес, грижите за децата, взаимната зависимост или взаимната омраза и страх съзнателно се преживяват като „обич“ — до момента, когато единият или и двамата партньори не признаят, че не се обичат и никога не са се обичали. Днес можем да забележим известен напредък в тази насока — хората започнаха да гледат на живота по-реалистично и по-трезво. Мнозина вече не смятат, че сексуалното привличане означава любов или че приятелските, макар и не толкова близки отношения са израз на любов. Това ново виждане води до по-голяма откритост, но и до по-честа смяна на партньорите, което пък от своя страна не означава, че любовта възниква по-често. Новите партньори могат да не се обичат истински, както и предишните.

Преходът от „влюбването“ към илюзията, че „притежаваш“ любов често може да се наблюдава в конкретни подробности, като се проследи историята на партньори, които са се „влюбили“[11]. (В „Изкуството да обичаш“ — *The Art of Loving*, подчертавам, че думата „falling“ в израза „falling in love“ сама по себе си е противоречие. Тъй като любовта е продуктивна дейност, човек може само да *„стои“* — да бъде влюбен или да *„Върви“* — да гради любовта си. Не може да „падне“, да изпадне в любов, защото това предполага пасивност).

В периода на ухажването никой не е сигурен в другия, всеки се опитва да спечели онзи, когото харесва. И двамата обаче са пълни с живот, привлекателни са, интересни, дори красиви — защото радостта от живота винаги одухотворява. Още нито един от двамата не *притежава* другия. Следователно енергията и на двамата е с битийна ориентация, т.е. всеки от тях се стреми да дава на другия и да го насърчава. След сключването на брак много често ситуацията коренно се променя. Брачният договор дава на всеки от партньорите изключителни права на собственост над тялото, чувствата и вниманието на другия. Вече няма нужда да се стремиш да спечелиш партньора, защото любовта се е превърнала в нещо, което вече *притежаваш*, в един вид собственост. Съпрузите престават да полагат усилия да събуждат и да даряват любов, започват да си омръзват и в резултат на това красотата и магията изчезват И двамата са разочаровани и объркани. Сякаш вече не са онези хора, които са били. Дали не са сгрешили? Обикновено всеки търси вината в другия и се чувства измамен. И никой от тях не забелязва, че сега те вече не се държат така, както когато са били влюбени един в друг; погрешната мисъл, че човек вече притежава любовта, е станала причина да престанат да обичат От този момент нататък те се задоволяват да поделят владеенето на това, което притежават: пари, обществено положение, дом, деца. Следователно, в някои случаи бракът, създаден с любов, се превръща в приятелско владеене на собствеността, в нещо като корпорация, в която егоцентризмът на единия се обединява с егоцентризма на другия и се създава нещо общо — „семейството“.

Когато съпрузите не могат да подновят предишното любовно чувство, единият или другият може да реши, че нов партньор (или партньори) ще задоволи копнежа му да бъде обичан. Те осъзнават, че единственото, което искат да имат, е любов. Но за тях любовта не е израз на същността им, а богиня, на която искат да се подчинят И неизбежно се провалят в любовта, защото „любовта е дете на свободата“ (както се казва в една стара френска песен), а прекланящият се пред богинята на любовта накрая става толкова пасивен, че изцяло загубва някогашното си очарование.

Това описание няма за цел да внуши, че бракът не може да бъде най-доброто решение за двама души, които се обичат. Проблемът не е в брака, а в собствената, екзистенциална същност на двамата партньори и в крайна сметка — на цялото общество. Защитниците на модерните форми на съжителство като груповия брак, честата смяна на партньорите, груповия секс и т.н., по моето скромно мнение, се опитват само да заобиколят проблема, който трудностите в любовта им създават, като лекуват отегчението с нови и нови дразнители и като се стремят да имат повече „любовници“, без да са способни да обичат дори един. (Виж обсъждането на различията между „повишаващи активността“ и „усилващи пасивността“ дразнители в десета глава на моята книга „Анатомия на човешката деструктивност“ — *The Anatomy of Human Destructiveness*.)

3. Притежанието и битието в Стария и Новия завет и в проповедите на Майстер Екхарт

Старият завет

Една от основните теми в Стария завет е: остави всичко, което имаш; освободи се от всички вериги: *бъди!*

Историята на еврейските племена започва със заповедта към първия древноеврейски герой *Авраам* да напусне страната и рода си: „И рече Господ на Авраама: излез от твоята земя, от твоя род и от дома на баща си (та иди) в земята, която ще ти покажа“ (Битие 12:1). Авраам трябва да остави всичко, което притежава — земя и семейство, — и да се отправи към ’неизвестността. Това не пречи на неговите потомци да пуснат корени на ново място и да развият ново родово чувство. Този процес ги обрича на още по-тежко бреме. Евреите в Египет забогатяват и придобиват могъщество и това е причината да станат роби. Забравят своя Бог — Бога на прадедите си номади, и започват да се кланят на идоли — боговете на богатите, превърнали се по-късно в техни господари.

Вторият герой е *Мойсей*. Бог му повелява да освободи народа си, да го изведе от страната, станала негов дом (макар и в крайна сметка дом на роби), и да отиде в пустинята „да празнува“. Колебливо, измъчвани от опасения, евреите приемат да последват своя водач Мойсей през пустинята.

Пустинята е ключовият символ на тяхното освобождение. Пустинята не е дом: в нея няма градове, няма богатства. Тя е родина на номади, които притежават само онова, което им е потребно — най-необходимото за живот, — а не богатство. Исторически погледнато, събитията, разказани в Изход, се преплитат с номадски традиции и е много вероятно те да са определили тенденцията към отрицание на всички видове нефункционална собственост и избор на живот в пустинята като подготовка към свободното съществуване. Тези исторически фактори обаче само засилват значението на пустинята като символ на разкрепостения, необременен със собственост свят Произходът на някои от основните символи на еврейски празници има връзка с пустинята. *Безквасният хляб* е хлябът на онези, които бързат да напуснат някое място, хлябът на скитниците. *Suka* (скинията, лекият преносим еврейски храм) е домът на скитника: нещо, подобно на шатра, която лесно се разпъва и прибира. Както се казва в Талмуда, това е „временното жилище“, в което се живее, а не „постоянното жилище“, което човек притежава.

Евреите тъгували за охолния живот в Египет, за постоянен дом, за скромна, ала осигурена храна, за зримите идоли. Плашела ги неизвестността и оскъдността на живота в пустинята. Те казвали: „О, да бяхме погинали от ръката на Господа в египетската земя, когато седяхме при котлите с месо, когато ядяхме хляб до насита! Защото ни доведохте в тази пустиня, за да уморите от глад цялото това множество“ (Изход 16:3). Бог, както и през цялата епопея на освобождението, откликва на душевната слабост на хората. Обещава им да ги храни: сутрин с „хляб“, вечер — с пъдпъдъци. Но им дава две важни заръки: всеки да събира храна според нуждите си: „И тъй направиха Израилевите синове: събраха, кой много, кой малко. Измериха и който беше събрал много, нямаше излишък, а който — малко, нямаше недостиг: всеки събра, колкото можеше да изяде“ (Изход 16:17-18).

Тук за пръв път се формулира принцип, който става популярен благодарение на Маркс: всекиму според потребностите. Утвърдено е правото на всеки да бъде сит, без каквито и да било ограничения. Тук Бог е майката-кърмилница. Децата й не трябва да доказват с постижения правото си да бъдат нахранени. Втората заповед е срещу запасяването, лакомията и стремежа към собственост На народа на Израил било повелено да не оставя никаква храна до утрото. „Но някои не послушаха Мой-сея и оставиха от това-онова до сутринта, и то червяса, и се вмириса. И Мойсей се разгневи. И те събраха остатъците сутринта по изгрев, всеки колкото може да изяде; а когато напече слънце, те се стопиха“ (Изход 16:20-21).

Във връзка със събирането на храна се въвежда спазването на *Shabbat* (Шабат, събота). Мойсей заповядва на евреите в петък да събират два пъти повече храна: „Шест дена събирайте, а седмият е Шабат; в този ден недейте“ (Изход 16:26).

Шабат е най-важната от библейските идеи, както и в по-късната юдейска религия. Това е единствената строго религиозна заповед от Десетте божи заповеди. За спазването й настоявали дори тези пророци, които се обявили против други обреди. Тази заповед се спазва неотклонно през всичките 2000 години на живот в условията на Диаспората, като нерядко изпълнението й

било свързано с неимоверни трудности. Няма съмнение, че Шабат е бил извор на живот за евреите, които, пръснати по света, безсилни, често презирани и преследвани, възвръщали гордостта и достойнството си, като царски празнували Шабат Нищо друго ли не е Шабат, освен ден за почивка в светския смисъл, когато хората поне за един ден се освобождават от бремето на работата? Той, разбира се, е и това, и тази функция му придава достойнството на едно от великите открития в еволюцията на човека. И все пак, ако беше само това, Шабат едва ли щеше да играе главната роля в живота на евреите, която описах дотук.

За да разберем тази роля, трябва да стигнем до сърцевината на институцията, свързана с Шабат Това не е почивка *заради самата почивка*, в смисъл да не се прави никакво усилие, физическо или умствено, а целта е възстановяването на пълната хармония между хората и между тях и природата. Нищо не бива да се руши и да се гради: Шабат е ден на временно примирие във войната, която човек води със света. За нарушение на хармонията се смята дори откъсването на стръкче трева, както и запалването на клечка кибрит Не бива да настъпва никаква обществена промяна. Затова е забранено по улиците да се носи каквото и да било (дори да тежи, колкото носна кърпа), докато в градината си човек може да носи тежък товар. Забранено е не да се прави усилието за пренасяне на товар, а да се пренася някакъв предмет от един частен имот до друг, защото всъщност това пренасяне представлява прехвърляне на собственост В Шабат човек живее така, сякаш *не притежава* нищо и не следва друга цел, освен *да съществува*, т.е. проявява основните си потенции, като се моли, учи, яде, пие, пее и се люби.

Шабат е ден за радост, защото в този ден човек е изцяло верен на себе си. Затова в Талмуда Шабат се нарича дългоочакваното месианско време, а месианските времена — Шабат без край; денят В който собствеността и парите, траурът и тъгата са табу; ден, извън времето, в който всеки просто съществува. Историческият първообраз на Шабат, вавилонското Shapatu, е бил ден на скръб и страх. Днешната неделя е ден, определен за развлечения, консумация и бягство от самия себе си. Можем да попитаме не е ли време да възстановим Шабат като всеобщ ден на хармонията u мира, ден, олицетворяващ лелеяното бъдеще на човечеството.

Идеята за Месията е другият специфично еврейски принос в световната култура и по същество се преплита с идеята за Шабат. Също като Шабат идеята за идването на Месията е надеждата, поддържаща живота на евреите, от която те никога не се отказват, въпреки горчивите разочарования от лъжемесиите — от Бар Кохба през II в., та до наши дни. Също като Шабат това е идея за исторически период, в който собствеността ще е станала ненужна, страхът и войната ще са забравени, а изявата на същностните ни сили ще се е превърнала в жизнена цел.[12]

Историята в Изход приключва трагично. Синовете на Израил не могат да живеят, без да притежават Макар да могат да минат без постоянно жилище и без храна, освен тази, която Бог им дава всеки ден, те не могат да живеят без зрим, реално присъстващ „водач“.

И когато Мойсей изчезва в планината, отчаяните евреи молят Аарон да направи нещо зримо, на което да се кланят — Златния телец. Може да се каже, че тук те плащат Божията грешка, благодарение на която вземат със себе си от Египет злато и скъпоценности. Носейки златото, те носели в себе си и ламтежа за богатство и в час на отчаяние собствеността им натура се пробудила. От златото Аарон изковава телец и народът възкликва: „Ето твоя бог, Израил, който те изведе от земята на Египет!“ (Изход 32:4).

Цяло поколение се било сменило и на Мойсей дори не било позволено да стъпи в новата земя. Но новото поколение, също както и предишното, не било способно да живее свободно и разкрепостено — не могло да пребивава на земя и да не се привърже към нея. Ето защо, завладявайки нова територия, юдеите избиват враговете си, заселват се на земята им и се кланят на своите идоли. Демократичното племенно устройство преминава в ориенталски деспотизъм — в скромни мащаби, наистина, но подражание на великите държави от онова време. Революцията претърпяла крах; единственото й постижение, ако може да се нарече постижение, било, че евреите се превърнали от роби в господари. Днес те щяха да бъдат напълно забравени, споменавани единствено в бележки под линия в някоя история на Близкия изток, ако новото послание не бе изречено от революционните мислители и пророци на този народ, неизкушени, за разлика от Мойсей, от бремето на водачеството и от прилагането на диктаторски методи (като

например поголовното избиване на хората на Корах, разбунтувал се срещу Мойсей и Авраам). Тези революционни мислители — староеврейските 4 пророци — възродили идеята за свободата на човека — битие, разкрепостено от собствеността — и протеста срещу преклонението пред идоли, дело на човешката ръка. Те били непреклонни и предсказвали, че народът им отново ще бъде низвергнат и прогонен от земята, ако се пристрасти към лоното й в кръвосмесително желание да я притежава и ако не съумее да живее на нея свободно, т.е. да я обича, без да погубва себе си. За пророците изгнанието било трагедия, но било единственият път към окончателното освобождение. Изгнаническият живот в пустинята щял да погуби не едно, а много поколения. Но дори когато предричали повторно изгнание в пустинята, пророците поддържали жива вярата на евреите и на целия човешки род, чрез образа на Месията, който обещава мир и изобилие, но не за сметка на гоненията и унищожението на тези, които преди са населявали тези земи.

Истинските наследници на староеврейските пророци били великите учени, равините, и най-вече основателят на Диаспората — Рави Йоханан бен Закаи. Когато предводителите на юдеите във войната срещу римляните (70 г. сл. Хр.) решили, че е по-добре всички да загинат, но да не бъдат победени и да не загубят държавата си, Рави Закаи извършил „предателство“. Тайно напуснал Ерусалим, предал се на римския военачалник и в замяна поискал разрешение да основе еврейски университет Това било началото на богатата еврейска традиция и същевременно загуба на всичко, което дотогава евреите *притежавали*: на държавата им, на храма, на жреческата и военната бюрокрация, на жертвените им животни и на ритуалите им. Те изгубили всичко и се съхранили единствено като племе — хора, на които им оставал единствено идеалът да съществуват: да знаят, да учат, да мислят и да очакват Месията.

Новият завет

Новият завет доразвива старозаветната идея за протест срещу собственическата структура на съществуване. Протестът в Новия завет е много по-краен от ранната му юдейска форма. Старият завет не е създаден от бедна и потисната класа, а от пастири-номади и независими селяни. Фарисеите — учените мъже, сътворили хиляда години по-късно Талмуда — са били представители на средната класа, която включвала както бедни, така и доста състоятелни членове на обществото. И двете групи били проникнати от дух на социална справедливост, закрила на бедните и подпомагане на всички угнетени и беззащитни, като вдовиците и националните малцинства (*geritri*). Богатството не е било категорично осъждано като зло или като несъвместимо с принципа на битието. (Виж книгата на Луис Фин-кълстийн за „Фарисеите“ — *The Pharisees*.)

Но първите християни, представляващи в основната си част бедни и презрени от обществото хора — парии, подобно на пророците от Стария завет, — подлагал и на безпощадна критика богатите и властимащите, безкомпромисно осъждали богатството, а светската и жреческата власт заклеймявали като абсолютно зло. (Виж „Догмата за Христос“ — *The Dogma of Christ*.) Както казва Макс Вебер, Проповедта на планината е всъщност възвание за велико робско въстание. Първите християни били обединени от дух на човешка солидарност, понякога изразяваща се спонтанно в идеята за всеобща собственост върху всички материални блага. (А. ф. Утц разглежда общата раннохристиянска собственост и аналогични примери от древногръцката история, които вероятно са били известни и на Лука.)

Революционният дух на ранното християнство се проявява особено отчетливо в най-древните откъси от Евангелието, така както са го познавали християнските общности, които още не са се отделили от юдейството. (Тези стародавни откъси могат да бъдат причислени към първоизточниците на Евангелието от Матея и Евангелието от Лука, обозначавани от специалистите по историята на Новия завет като „Q“ [от немското *Quelle*, „извор“, „източник“]. Зигфрид Шулц е посветил на този въпрос фундаментален труд, в който разграничава по-стари и по-нови пластове в традицията „Q“.)[13]

В тези сказания откриваме християнския постулат, че хората трябва да се избавят от всякаква алчност и ламтеж за собственост — изцяло да се освободят от нагласата да притежават; и от друга страна — че всички положителни нравствени норми се коренят в етиката на битието, общността и солидарността. Тази фундаментална нравствена позиция

трябва да е валидна както по отношение на другите хора, така и по отношение на вещите. Пълното отказване на човека от собствените му права (Матея 5:39-42; Лука 6:29 и сл.), както и заповедта „възлюби врага си“ (Матея 5:44-48; Лука 6:27 и сл., 32-36) подчертават, по-категорично и от старозаветното „възлюби ближния си“, абсолютната грижа към другите хора и пълното отрицание на егоизма. Заповедта, призоваваща да не съдим другите (Матея 7:1-5; Лука 6:37 и сл., 41 и сл.), доразвива принципа да забравим собственото си Аз и напълно да се посветим на разбирането и благополучието на околните.

Също толкова решително трябва да се откажем и от притежаването на вещи. Най-древната норма за живот в общност изисквала пълно премахване на собствеността и отказ от трупане на богатства: „Не събирайте съкровища на земята, дето ги съсипва молец и ръжда и дето крадци прокопават и крадат; а събирайте съкровища на небето, дето ни молец, ни ръжда ги съсипват и дето крадци не прокопават и не крадат; защото, дето е съкровището ви, там ще бъде и сърцето ви“ (Матея 6:19-21; Лука 12:33 и сл.). В същия дух са думите на Иисус: „Блажени вие, бедните духом, защото ваше е Царството Небесно“ (Лука 6:20; Матея 5:3). Действително ранното християнство е било общност на бедните и страдащите, проникнати от апокалиптичното убеждение, че е дошло време съществуващият ред окончателно да изчезне съгласно Божия план за спасение.

Апокалиптичната идея за „Второто пришествие“ или „Страшния съд“ е една от версиите на месианството, широко разпространена сред тогавашните евреи. Спасението и Страшният съд ще бъдат предшествани от период на хаос и разруха, толкова ужасяващ, че талмудските свещеници молят Бога да им спести живота във времето преди идването на Месията. Новото в християнството се изразява във вярата на Иисус и учениците му, че епохата на Месията е *сега* (или в близкото бъдеще) и че вече е настъпила с появата на Иисус.

Нима можем да не направим паралел между положението на ранните християни и това, което става в света днес? Не са малко хората — и то учените, а не религиозните фанатици (с изключение на сектата „Свидетели на Йехова“), — които вярват, че светът се приближава към окончателна катастрофа. Това предположение е логично и научно издържано. Положението на ранните християни е било съвършено различно. Те са населявали малка част от Римската империя по време на нейното могъщество и слава. Не е имало тревожни признаци за приближаваща катастрофа. И въпреки това шепата бедни палестински евреи живеели с убеждението, че тази всемогъща империя скоро ще се сгромоляса. От реалистична гледна точка те, разбира се, грешали. Тъй като Иисус не се появява повторно, смъртта и възкресението му започват да се тълкуват в Евангелието като начало на новата ера и след смъртта на император Константин се прави опит посредническата роля на Иисус да се прехвърли на папската църква. В крайна сметка църквата започнала да олицетворява фактически, а не само теоретически, новата ера.

Трябва да се отнасяме с подобаваща сериозност към ранното християнство, за да оценим невероятния радикализъм в мисленето на тази шепа хора, които произнесли присъда над съществуващия свят, основавайки се *единствено* на моралното си убеждение. От друга страна, мнозинството от евреите, които не принадлежали към най-бедната и угнетена част от населението, поели по друг път Отказали да повярват, че е започнала нова ера и продължили да чакат Месията, който щял да дойде, когато човечеството (а не само евреите) достигне до онзи етап на развитие, когато царството на справедливостта, мира и любовта ще възтържествува по-скоро в исторически, отколкото в есхатологичен смисъл.

Първоизточниците „Q“ се отнасят към сравнително по-късен етап от развитието на ранното християнство. И в тях откриваме същия принцип, който е представен най-сполучливо в сбита форма в библейския мит за изкушението на Иисус от Сатаната. В него се осъжда ламтежът за собственост и стремежът към власт, както и други прояви на притежателната нагласа. На първото изпитание — да докаже, че е Божи син, като превърне камъните в хлябове, — символизиращо стремежа към материални блага, Иисус отвръща: „Не само с хляб живее човек, а със словото, което излиза от Божията уста“ (Матея 4:4; Лука 4:4). Тогава дяволът изкушава Иисус с обещанието, че ще му даде пълно надмощие над природата (като наруши закона за гравитацията) и неограничена власт над всички земни царства, но и тогава Иисус

отказва (Матея 4:5-10; Лука 4:5-12). (Райнер Функ ми обърна внимание, че изкусяването става в пустинята и по този начин отново се възкресява темата от Изход.)

Иисус и Сатаната са изразители на два противоположни принципа. Сатаната олицетворява всичко, свързано с потреблението на материални блага и с властта над природата и човека. Иисус олицетворява началото на битието и идеята, че отказът от притежание предпоставя битието. Светът следва принципите на Сатаната още от библейски времена, но тържеството им сред човешкия род не е унищожило копнежа за духовно извисяване, вменен в душите ни от Иисус и от много други мъдреци, живели преди и след него.

Етическият ригоризъм, свързан с отрицанието на притежателната ориентация за сметка на битийната ориентация, се открива и в жизнените порядки на еврейските общини като тази на есеите[14] и сектата, от която се смята, че произхождат свитъците от Мъртво море[15]. Битийната ориентация се запазва и в религиозните ордени, основавани през цялата история на християнството и проповядващи обет за бедност и отказ от собственост Други проявления на радикалните идеи на ранното християнство се откриват в една или друга степен в писанията на отците на Църквата, повлияни от ученията на древногръцките философи за частната и обществена собственост Ограниченият обем на тази книга не ми позволява да разгледам подробно тези учения, а още по-малко да направя преглед на теологическата и социологическа литература по въпроса[16] В колкото по-могъща институция се превръщала църквата, толкова повече закърнявали радикалните теологични схващания, макар да не се отрича фактът, че всички ранни църковни мислители остро осъждат разкоша и алчността и презират богатството.

В средата на II в. Св. Юстин[17] пише: „Ние, които някога най-много от всичко обичахме богатствата [движимите имущества] и имотите [земята], сега превръщаме онова, което имаме, в обща собственост и го делим с нуждаещите се.“ В „Послание до Диогнет“ (също от II в.) има много интересен откъс, който напомня идеята за безприютността, която се среща в Стария завет: „Всяка чужда страна е тяхна (на християните) родина и всяка родина е чужда за тях.“ Тертулиан[18] разглежда търговията като израз на користолюбие и отрича необходимостта й сред хора, които са се освободили от ненаситността и алчността. Заявява, че търговията винаги крие опасност от идолопоклонство, а користолюбието нарича корен на всяко зло[19].

Според Св. Василий Велики[20] и други църковни отци предназначението на всички материални блага е да служат на хората. Той е известен с въпроса, който задава: „Онзи, който отнеме дреха от друг човек, е клеймен като крадец; а заслужава ли друго име онзи, който не облича бедните, въпреки че би могъл?“ (цитирано от Утц). Василий подчертавал, че изначално благата принадлежат на всички и според някои автори имал много общи неща с комунистическите тежнения. Завършвам този бегъл преглед с предупреждението на Св. Йоан Златоуст[21] срещу производството или потреблението на излишни блага: „Не казвайте: «Аз ползвам онова, което е мое» — вие ползвате онова, което е чуждо за вас; разточителството и егоизмът превръщат всичко ваше в чуждо; затова го наричам чуждо благо, защото го ползвате със закоравяло сърце и твърдите, че имате право само вие да живеете от него.“

Бих могъл да изпиша още много страници с цитати от писанията на църковни отци, съгласно които частната собственост и егоистичното използване на всяко имущество са неморални. Но дори само горните няколко твърдения показват приемствеността в отхвърлянето на притежателната ориентация, като се започне от библейски времена, премине се през ранното християнство и се стигне до последващите векове. Дори Тома Аквински, който отявлено се бори срещу комунистическите секти, стига до извода, че институцията на частната собственост е оправдана само дотолкова, доколкото позволява да се осигурява всеобщо благоденствие.

Класическият будизъм поставя по-силно ударение дори от Стария и Новия завет върху първостепенното значение на отказа от стремеж към всякакъв вид притежание, включително и на собственото Аз. Будизмът отхвърля учението за неизменната субстанция и дори стремежа към самоусъвършенстване[22].

Майстер Екхарт (1260 — ок. 1327)

Екхарт описва и анализира различията между двата начина на съществуване — притежанието и битието, с такава прозорливост и яснота, която на никой все още не се е удало

до достигне. Майстер Екхарт е бил една от водещите фигури на Доминиканския орден в Германия, високоерудиран теолог, най-задълбоченият и радикален мислител и най-изтъкнатият представител на немския мистицизъм. Силно въздействие оказвали неговите проповеди, които повлияли не само съвременниците и учениците му, но и по-късните немски мистици. И днес те продължават да оказват влияние върху онези, които търсят истински път към атеистичната, рационална и все пак религиозна философия на живота.

Използвал съм следните източници, от които съм цитирал Екхарт: две издания, подготвени от Йозеф Л. Квинт: фундаменталното — Meister Eckhart, Die Deutschen Werke (тук означаван като „Квинт Д. В“), книгата му — Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate (тук означавана като „Квинт Д. П. Т“) и превода на английски език, направен от Реймънд Б. Блакни — Meister Eckhart (тук означаван като „Блакни“). Трябва да се отбележи, че докато изданията на Квинт съдържат само откъсите, които той смята, че досега са доказани като автентични, текстът на Блакни (преведен от немски език, издателство „Pfeiffer“) включва и текстове, чиято автентичност Квинт не признава. Самият Квинт подчертава обаче, че признаването на автентичността е условно, че е много вероятно голям брой съчинения, приписвани на Майстер Екхарт, също да се окажат автентични. Цифрите в скоби, които придружават източника в бележките, се отнасят до съответните проповеди на Екхарт така, както са посочени в трите източника.

Понятието за притежание у Екхарт

Класическият източник за схващанията на Екхарт за притежателния модус е неговата проповед за бедността, основана на текста от Евангелието на Матея 5:3: „Блажени бедните духом, защото тяхно е Царството Небесно“. В тази проповед Екхарт разглежда въпроса: що е духовна бедност? В началото той казва, че не говори за *Външната* бедност, бедност поради липсата на вещи, макар че тази беднота е достойна за възхвала. Той има предвид *Вътрешната* бедност, за която става въпрос в Евангелието. Определя я така: „Беден е онзи, който нищо *не иска*, нищо *не знае* и нищо *не притежава*“ (Блакни, 28; Квинт Д. В., 52; Квинт Д. П. Т, 32).[23]

Кой е човекът, който нищо *не иска*? Стандартният отговор би бил: мъж или жена, избрали аскетичния начин на живот Екхарт обаче няма предвид това и укорява онези, които разбират под липса на всякакви желания аскетичната практика и външното спазване на религиозни обреди. Според него поддръжниците на тази идея са хора, вкопчили се здраво в своето себично Аз. „Тези люде се смятат за свети вследствие видимата им външност, но отвътре са всъщност магарета, понеже никак не проумяват собствения смисъл на божествената истина“ (Квинт)[24].

Екхарт разглежда такъв вид „желания“, които се явяват основополагащи и в будистката философия, а именно алчност, ламтеж за придобиване на вещи и болезнена привързаност към собственото Аз. Буда приема, че това желание (= егоцентричност и ламтеж) причинява страдание у хората, а не радост Когато по-нататък Екхарт говори за липсата на воля, това съвсем не означава, че човек трябва да бъде слаб. Волята, за която става дума, се идентифицира с ламтежа, тя *тласка* човека, но *не е* воля в истинския смисъл. Екхарт дори допуска, че човек не би трябвало и да желае да следва Божията воля, тъй като това също е форма на ламтеж. *Човек, който нищо не иска, е човек, който не е алчен за нищо* — това е същността на схващането на Екхарт за липсата на привързаност към нещо.

Кой е човекът, който нищо *не знае*? Нима Екхарт твърди, че това е невежа, необразовано и некултурно създание? Как би могъл да мисли така, след като главният му стремеж е бил да просвети необразованите и след като самият той е притежавал огромна ерудиция и знания, които никога не се е опитвал да крие или да омаловажава?

Схващането на Екхарт за *пълното незнание* има връзка с разликата между *притежаването* на знания и акта на познанието, т.е. проникването до същността на нещата и следователно до причините, които ги пораждат Екхарт прави ясно разграничение между дадена мисъл и процеса на мислене. Той подчертава, че е по-добре да познаеш Бога, отколкото да го обичаш: „Любовта трябва да е свързана с желание и с цел, докато познаниетопо-скоро сваля [всички обвивки] и е безкористно. В голотата си то се устремява към Бога, за да се докосне до него и да го познае“ (Блакни, 27; автентичността на текста е оспорвана от Квинт).

На друго ниво обаче (а трябва да се има предвид, че Екхарт говори на няколко нива) отива много по-далеч. Той пише:

„По друг случай казахме, дето човек трябва да живее така, че да не живее нито за самия себе си, нито за истината, нито за Бога. Сега пък ще го речем по друг начин и даже ще стигнем още по-далеч: човекът, който иска да има тая именно бедност, трябва да живее така, че и да не знае, дето не живее, нито за себе си, нито за истината, нито за бога. Той по-скоро трябва да е така празен откъм всякакво знание, че да не знае, да не разбира и да не усеща, дето Бог живее в него; нещо повече — той трябва да е празен откъм всяко познание, което живее в него. Защото, когато човек все още е бил във вечната Божия същност, в него не е живяло нищо друго; онова, дето е живяло в него там, е бил той самият Затова и твърдим, че човек трябва да е така свободен от собственото си знание, както е бил, когато още го е нямало, и да остави Бога да върши каквото желае, пък той да остане празен.“[25] (Блакни, 28; Квинт Д В., 52; Квинт Д. П. Т, 32;)[26].

За да разберем позицията на Екхарт, трябва да вникнем в истинския смисъл на тези думи. Когато казва, че „човек трябва да е празен откъм всякакво знание за себе си“, той няма предвид човек да забрави онова, което знае, а изобщо да забрави какво знае. С други думи, на знанието си не трябва да гледаме като на собственост, в която намираме сигурност и която ни дава чувство за идентичност; не трябва да се „възгордяваме“ със знанията си или да се вкопчваме в тях, или да ламтим за тях. Познанието не трябва да се превърне в догма, която ни поробва. Всичко това се отнася до притежателния модус. В битийния модус знанието не е нищо друго, освен проникващата активност на мисълта и никога не води до застой, чиято цел е сигурността. Екхарт продължава:

„Какво значи човек нищо *да не притежава*? Сега много внимавайте! Често съм казвал, пък и велики учители го потвърждават: човек трябва да е свободен от всички неща и от всички дела, външни, пък и вътрешни, за да бъде наистина обиталището, в което Бог да може да действа. Сега ще кажа друго. Ако е тъй, човек е празен откъм всички неща, откъм твари и откъм себе си, но и откъм Бога, ако все пак е така, че Бог намира в човека място за действията си, то ние твърдим: Додето това [място] все още го има в човека, той не е беден в най-буквалния смисъл на тази дума. Защото в делата си Бог не се стреми към това, че човек да има в себе си място, дето Бог да може да действа; напротив, бедност по дух е налице само тогава, когато човек е тъй празен и откъм Бог, и откъм делата му, че Бог, ако поиска да действа в душата, сам става мястото, в което да действа — и то става това място с охота…“[27]. „И тъй, казваме, че човек трябва да е толкова беден, че да не е място и да няма в себе си място, където Бог да действа. Оставянето на такова място би означавало да се запазят различията. *Затова моля Бога да ме освободи от Бога*“ (Блакни, 230–231),

Екхарт не би могъл по-радикално да изрази схващането си за непритежанието. Най-напред трябва да се освободим от вещите и от постъпките си. Това не означава, че не трябва нищо да притежаваме и нищо да не правим. Означава, че не трябва да сме привързани, зависими, приковани към онова, което притежаваме и което имаме, ще рече — и към Бога.

Екхарт разглежда проблемите на притежанието на друго равнище, когато анализира връзката между собствеността и свободата. Човешката свобода е ограничена от степента, в която сме привързани към вещите, към работата си и накрая към собственото си Аз. Като сме привързани към собственото си Аз (Квинт превежда оригиналната среднонемска дума *Eigenschaft* като *Ich-bindung* или *Ich-sucht*, „егоцентричност“ или „егомания“), ние стоим на собствения си път, дейността ни е безплодна и ние не се реализираме пълноценно (Квинт Д. П. Т, Увод, с. 29). Според мен Д. Мийт има право в твърдението си, че свободата като условие за истинска продуктивност не е нищо друго, освен отказ от собственото Аз, тъй като любовта според Апостол Павел е освободена от всякаква егоцентричност Свободата, разбирана като разкрепостеност, като отсъствие на желание да трупаш вещи и привързаност към собственото Аз, е условието за любов и творческо битие. Целта на човека според Екхарт, е да се отърве от веригите на привързаността към собственото Аз, от егоцентризма, с други думи — от *притежателния модус*, за да постигне пълноценно битие. Не съм открил никой друг автор, чиито схващания за природата на притежателната ориентация у Екхарт да са толкова сходни с моето разбиране, както идеите, изразени от Мийт (1971). Доколкото разбирам, той говори за

„собственическата структура на хората“ (*Besitzstruktur des Menschen*) по същия начин, по който аз говоря за „притежателния модус“, или за „притежателната структура на съществуване“. Той споменава марксисткото понятие „експроприация“, когато говори за преодоляването на вътрешната собственическа структура на даден човек, и добавя, че това е най-радикалната форма на експроприация.

При притежателната ориентация от значение са не толкова различните *обекти* на притежание, а цялостната нагласа. Абсолютно всичко може да стане обект на желание: вещите, които ползваме във всекидневието, недвижимите имоти, ритуалите, добрите дела, познанието и мислите. Без сами по себе си да са „зло“, те стават зло, когато се вкопчваме в тях, когато се превърнат във вериги, които ограничават свободата ни и пречат на самореализацията ни.

Понятието за битие у Екхарт

Екхарт използва думата „битие“ в два различни, макар и свързани помежду си, смисъла, В по-тесен, психологически смисъл човешкото битие означава *реалните* и често несъзнателни мотивации, които движат хората, за разлика от постъпките и мненията като такива, отделени от действащия и мислещ човек. Квинт основателно нарича Екхарт гениален аналитик на душата (*genialer Seelenanafytiker*): „На Екхарт никога не омръзва да разкрива най-съкровените връзки на човешкото поведение, най-скритите подтици на егоистичното съзнание или на намеренията и мненията, да осъжда горещия копнеж за благодарност и награди“ (Квинт Д. П. Т., Увод, с. 29)[28]. Това вникване в скритите мотиви прави Екхарт извънредно привлекателен за читателите от периода след Фройд. Те са се отърсили от наивността на дофройдистките и все още актуални бихейвиористки възгледи, според които поведението и мнението са две окончателни величини, толкова неделими, колкото се смяташе, че е атомът в началото на века. Екхарт е изразил това схващане в многобройни твърдения. Следното твърдение много точно определя характера им: „Хората трябва да мислят не толкова за онова, което следва *да вършат*, колкото за това, какво *са*… Тъй че гледайте да сте добродетелни, а не колко или какво ви предстои да свършите. Съсредоточете се върху онова, на което се основава вашата работа.“ Нашето битие е реалността, духът, който ни движи, характерът, който мотивира поведението ни; делата или мненията, които са отделени от нашата динамична същност, не съществуват реално.

Второто значение на думата „битие“ е по-широко и по-фундаментално. Битието е живот, активност, раждане, обновяване, чувствени излияния, жизненост, продуктивност В този смисъл битие е обратното на притежание, на егоцентризма и егоизма, Битието според Екхарт означава човек да е активен в класическия смисъл на творческа изява на своите човешки способности, а не в модерния смисъл на заетост. Според него активност означава „да надминеш себе си“ (Квинт Д. П. Т., 6), което той изразява с доста картинни описания: нарича битието процес на „кипене“, на „раждане“, нещо, което „тече и тече в себе си и извън себе си“ (Е. Бенц и др., цитирано в Квинт Д. П. Т., с. 35). Понякога си служи със символа на бягането, за да подчертае активния характер на битието: „Бягай към мира! Човекът, който е винаги в бяг, и то в бяг към мира, е свят човек. Той бяга постоянно, движи се, дирейки омиротворение“ (Квинт Д. П. Т., 8)[29]. Друга дефиниция на активността е: активният, жизненият човек е като „съд, който се уголемява, докато се пълни и никога не се напълва“ (Блакни, с. 233; Квинт не потвърждава автентичността на фразата).

Да се измъкнеш от плен на притежанието, е условието за всяка истинска активност В нравствената система на Екхарт висшата добродетел е състоянието на продуктивна вътрешна активност, предпоставка за която е преодоляването на всички форми на егоцентричност и ненаситна алчност.

ВТОРА ЧАСТ

Анализ на основните различия между двата начина на съществуване

4. Какво е притежателен модус

Алчното общество — основа на притежателния модус

Преценките ни са изключително предубедени, защото живеем в общество, чиито основни стълбове са частната собственост, печалбата и властта. Да придобива, да владее и да

извлича печалби, са свещените и неотменими права на индивида в индустриалното общество[30] Какви са източниците на собствеността — няма значение, така както и самият акт на владение не вменява никакви задължения на собствениците. Принципът е: „Откъде и как съм придобил собствеността си или какво съм решил да правя с нея, не засяга никого, освен мен. Щом не нарушавам законите, моето право на собственост е неограничено и абсолютно.“

Този тип собственост с основание се нарича *частна* собственост (от латинското *privare* — „лишавам от“), защото човекът или хората, които я притежават, са единствените й господари и са в пълната си власт да не позволяват на другите да я ползват за лична изгода или удоволствие. Макар да се предполага, че частната собственост е естествена и универсална категория, историята и дори праисторията на човечеството и особено историята на неевропейските култури, в които икономиката никога не е играла решаваща роля в живота на обществото, свидетелстват за това, че тя е по-скоро изключение, отколкото правило. Освен частна собственост съществуват още: *самостоятелно създадена* собственост, която е изключително резултат на труда на нейния собственик; *ограничена* собственост, която изключва задължението да се помага на ближния; *функционална*, или *лична* собственост, която включва оръдията на труда или обекти на ползване; *обществена* собственост, която се владее колективно от група хора, като например в израелските кибуци.

Нормите, според които обществото функционира, формират характера на неговите членове („социален характер“). В индустриалното общество те са: желанието да придобиваш собственост, да я запазиш и умножиш, т.е. да печелиш, а на собствениците се гледа с възхищение и завист като на по-висши същества. Голяма част от хората обаче не притежават никаква реална собственост като капитал и средства за производство. Тогава възниква въпросът: как могат те да задоволяват или да потискат страстта си да придобиват и да притежават собственост; или как могат да се чувстват собственици, когато на практика не притежават собственост?

Разбира се, отговорът сам се налага в съзнанието ни: дори и онези, които не притежават значима собственост, все пак притежават *нещо* и милеят за скромните си спестявания така, както капиталистите — за своите богатства. Също както едрите собственици, бедните с маниакална последователност се стремят да запазят и малкото, което притежават, и да го умножават, макар и с нищожно малки постъпления (като икономисват оттук-оттам жалки стотинки).

Но най-голямото удоволствие не е да владееш материални блага, а живи същества. В патриархалното общество и най-жалкият бедняк от мъжки пол се преживява като собственик — по отношение на жена си, на децата си, на домашните животни и добитъка, чувствайки се пълновластен господар. Поне за мъжа в патриархалното общество сдобиването с много деца е единственият начин да владее хора, като влага малък капитал и не полага никакви усилия. Като се има предвид, че цялата тежест около раждането и отглеждането на децата носи жената, трудно може да се оспори, че създаването на деца в патриархалното общество е свързано с жестока експлоатация на жените. На свой ред обаче и майките имат своята форма на собственост — децата, докато са малки. Така се получава един безкраен, омагьосан кръг: съпругът експлоатира жена си, тя — малките деца, а възмъжавайки, момчетата се присъединяват към възрастните мъже и също започват да експлоатират девойките и така до безкрай.

Хегемонията на мъжа в патриархалното общество е продължила приблизително шест или седем хилядолетия и все още е разпространена в изостаналите страни сред бедните класи. Тя обаче постепенно отслабва в по-развитите общества, защото с Повишаването на жизнения стандарт еманципирането на жените, децата и младежите се засилва. С какво ще удовлетворяват своята страст да придобиват, запазват и умножават собственост обикновените хора в силно развитите индустриални общества, след като старомодният патриархален тип собственост над хора постепенно отмира? Отговорът е: като разширяват сферите си на собственост, включвайки в тях приятелите си, любовните партньори, здравето, пътуванията, произведения на изкуството, Бог, собственото си Аз. Макс Щирнер дава сполучлива представа за пристрастеността на буржоазията към собствеността. Хората се превръщат във вещи и взаимоотношенията им

придобиват характер на притежание. „Индивидуализмът“, който в положителния си смисъл означава освобождение от социалните вериги, в отрицателен смисъл означава „самопритежание“, т.е. правото и задължението да посветиш цялата си енергия на каузата на личния успех.

Аз-ът е най-значимият обект, към който е ориентирано чувството ни за собственост, тъй като Включва много неща: собственото тяло, собственото име, общественото ни положение, всичко, което притежаваме (включително и знанията), представата, която имаме за себе си, и образа, които искаме да си създадем в очите на другите. Аз-ът е комбинация от реално съществуващи качества като знания и умения, както и някои въображаеми качества, които си приписваме. Съществено е не толкова съдържанието на Аз-а, а фактът, че Аз-ът се приема за нещо, което всеки от нас притежава, и това „нещо“ е в основата на чувството ни за самоличност, на самосъзнанието ни.

Като разглеждаме Въпроса за собствеността, не бива да забравяме, че основният тип отношение към собствеността, разпространен през XIX в., започва постепенно да изчезва след Първата световна война и в наши дни е рядкост В миналото хората ценяха всичко, което притежават, пазеха го и го употребяваха до последна възможност. На пазара се предлагаха трайни изделия и може би затова за XIX в. много подхожда девизът: „Всичко старо е прекрасно!“ Днес се набляга на консумацията, а не на запазването на придобитото, затова масово се купуват изделия за еднократна употреба. Независимо дали човек купува лека кола, дреха или домакински уред, след като го ползва известно време, изделието му омръзва. Гледа да се освободи от „старата вещ“ и да се сдобие с най-новия модел. Придобиване → временно притежание и ползване → изхвърляне (или ако е възможно, изгодна замяна с по-нов модел) → ново придобиване — това е омагьосаният кръг на консумацията на потребителски стоки. Девизът на днешния ден с пълно основание би могъл да гласи: „Всичко ново е прекрасно!“

Най-поразителният пример за феномена „съвременен потребителски манталитет“ е може би личният автомобил. Епохата ни с пълно право заслужава да бъде наречена „ера на автомобила“ защото цялата ни икономика се гради около производството на автомобили и животът ни до голяма степен се определя от колебанията в търсенето и предлагането им.

За онези, които имат лека кола, тя е жизнена необходимост; за хората, които още не притежават такава, по-специално в страните от т.нар. социалистически тип, колата е символ на щастие. Очевидно обаче човек не се привързва дълбоко и трайно към своята лека кола, по-скоро това е нещо като мимолетна любовна връзка, защото собствениците често сменят колите си. След две години, дори само след една, „старата кола“ омръзва на притежателя си и той започва да търси възможност да направи „изгодна сделка“ с цел получаване на ново возило. Цялата сделка — от оглеждането на колите до покупката — прилича на игра, в която надлъгването понякога е основен елемент, а сключването на „изгодна сделка“ доставя поне равна, ако не и по-голяма радост, отколкото крайната награда — новият-новеничък последен модел в гаража.

Няколко фактора трябва да се вземат под внимание, за да се разреши загадката, която поставя крещящото на пръв поглед противоречие между привързаността на собствениците към техните автомобили и краткотрайния им интерес към тях. Първо, в отношението на собственика към леката му кола има елемент на деперсонализация. Автомобилът не е конкретен предмет, към който притежателят му е привързан, а символ на обществено положение, разширяване границите на неговата власт Автомобилът е неотменна част на Аз-а, защото, сдобивайки се с лека кола, собственикът всъщност придобива ново Аз, ново самочувствие. Вторият фактор е свързан с това, че когато купува нова кола на всеки две, вместо на всеки шест години например, човек изпитва по-силно тръпката на придобиването. Превръщането на новата кола в твоя собственост е своеобразна „дефлорация“, която внушава усещането за сила и колкото по-често се случва, толкова по-силна е възбудата. Третият фактор се заключава в това, че честата смяна на автомобила увеличава възможността за сключване на „изгодни сделки“ — за извличане на печалба при размяната, — удоволствие, характерно днес както за мъжете, така и за жените. Четвъртият фактор, който е много важен, се изразява в потребността от нови стимули, защото старите бързо омръзват и престават да въздействат Разглеждайки проблема за стимулите в моята книга „Анатомия на човешката деструктивност“, аз разграничавам стимулите на

„повишаващи активността“ и „засилващи пасивността“ и предлагам следната формулировка: „Колкото по-силно влияе един стимул върху пасивността, толкова по-често се налага да се променя неговата интензивност и (или) вид; колкото по-силно влияе един стимул върху активността, толкова по-продължително е стимулиращото му въздействие и по-малка е необходимостта от промяна на интензивността и съдържанието му“. Петият и най-важен фактор се изразява в промяната на социалния характер, която настъпи през последните сто години, т.е. преходът от „натрупващ“ към „пазарен“ характер. Промяната не премахва ориентацията към притежание, но значително я модифицира. (Преходът от „натрупващ“ към „пазарен“ характер е разгледана подробно в VII глава.)

Собственическо чувство се проявява и по отношение на лекари, зъболекари, адвокати, началници и подчинени. Хората го изразяват, като казват „*моят* лекар“ „*моят* зъболекар“ „*моите* работници“ и т.н. Освен собствената нагласа по отношение на други човешки същества, хората проявяват такава и спрямо предмети, дори спрямо чувства. Да вземем за пример здравето и болестта. Когато обсъждат здравето си с някой, хората го правят с чувство на собственици, споменавайки за *своите* заболявания, *своите* операции, *своите* лечения, *своите* диети, *своите* лекарства. Те очевидно възприемат дори здравето и болестта като вид собственост Отношението им на собственици към собственото им разклатено здраве е сходно с отношението на акционер, чиито акции губят част от първоначалната си стойност при рязко падащия курс на ценни книжа на фондовата борса.

Идеите, убежденията и дори навиците също могат да бъдат собственост Например човек, който в определен час сутрин яде една и съща закуска, може да се подразни дори от малка промяна в ритуала, тъй като навикът е станал собственост, чиято загуба застрашава неговата сигурност

Представата за универсалността на притежателния модус може да се стори на мнозина читатели прекалено отрицателна и едностранчива, но тя действително е такава. Исках най-напред да обрисувам преобладаващата социална нагласа, за да създам максимално ясна картина. Има един друг елемент обаче, който може да й придаде известно равновесие, и това е една нова, засилваща се нагласа у младото поколение, която доста се различава от тази на по-старите поколения. Сред част от днешните младежи откриваме модели на потребление, които не са скрити форми на придобиване и притежание, а израз на спонтанна радост от това, че могат да постъпват така, както искат, без да очакват нищо „трайно“ в замяна. Тези млади хора пътуват на големи разстояния, често при трудни условия, за да слушат музиката, която обичат, да посетят местата, които искат да видят, или да се срещнат с хората, които харесват Дали целите им са толкова значими, колкото мислят, е друг въпрос; дори да не са достатъчно сериозни, целеустремени или подготвени, тези младежи се осмеляват да бъдат самите себе си и не се интересуват какво получават в замяна или какво могат да задържат Освен това изглеждат много по-искрени от старото поколение, макар често да са по-наивни във философско и политическо отношение. Не „лъскат“ постоянно собственото си Аз, за да бъдат желан „обект“ на пазара. Не бранят имиджа си с волни и неволни лъжи; не хабят енергията си, за да потискат истината, както правят повечето хора. И често впечатляват с откровеността си по-възрастните, които тайно им се възхищават, задето се осмеляват да гледат истината право в очите. Сред тях има групи с политическа и религиозна ориентация във всякакви нюанси, но има и много хора без идеология или доктрина, които просто са в „процес на търсене“. Те може би още не са намерили цел, която да осмисли живота им, но се стремят да останат верни на себе си, вместо да притежават и да консумират.

Този положителен елемент в картината има нужда от уточняване. Мнозина от същите тези младежи (броят им забележимо намалява от края на 60-те години) не са направили крачката от „свободата *от*…“ към „свободата *да*…“. Те просто се бунтуват, без да се опитват даже да открият цел, към която да се стремят, ако не броим, разбира се, целта да се освободят от ограниченията и зависимостта. Девизът им — както и този на буржоазните им родители — е „Всичко ново е прекрасно!“ и те развиват почти патологична липса на интерес към всяка традиция, включително към идеите, плод на най-великите умове на човечеството. Обхванати от своеобразен наивен нарцисизъм, те вярват, че могат сами да открият всичко, което си струва да

бъде открито. В основата си техният идеал е да запазят неподправеното си детско отношение към света и автори като Маркузе бързо предложиха съответната идеология, според която връщането към детството — а не приближаването към зрелостта — е крайната цел на социализма и революцията. Те са щастливи, докато са достатъчно млади, за да останат в това състояние на еуфория; за мнозина от тях обаче този период приключва с жестоко разочарование, без да им създаде никакви твърди убеждения, нито някакъв вътрешен личностен център. Те често свършват като отчаяни и апатични хора или като фанатици, обсебени от жажда за разрушение.

Разбира се, не всички, които таят големи надежди, остават разочаровани, но за съжаление, броят им не може да бъде определен. Доколкото зная, достоверни статистически данни или обосновани преценки няма, но дори да имаше, да се даде точна личностна характеристика на тези индивиди едва ли би било възможно. Днес милиони хора в Америка и Европа се опитват да се докоснат до традицията и да влязат в съприкосновение с мъдреци, които могат да им посочат пътя. В голямата си част обаче доктрините и учителите или са фалшиви, или са опорочени от рекламната шумотевица и финансовите интереси и престиж на съответния „гуру“. Въпреки измамата, някои могат да извлекат истинска полза от подобни методи; други пък ги прилагат, без каквито и да било сериозни намерения за духовна промяна. Само подробният количествен и качествен анализ на новите вярващи обаче би могъл да покаже какъв брой лица принадлежат към всяка от двете групи.

Лично аз смятам, че младите хора (и някои от по-възрастните), които сериозно се стремят да променят облика на живота си, като заменят притежателната нагласа с битийна, не са само отделни индивиди. Убеден съм, че доста голям брой групи и отделни личности се стремят към битийна ориентация, изразявайки новата тенденция, противостояща на притежателната нагласа на мнозинството, и техният пример е исторически значим. Не за пръв път в историята малцинството показва посоката, в която ще поеме историческото развитие. Наличието на това малцинство дава надежда за общата промяна на нагласата от притежание към битие. Надеждата става още по-реална, като се има предвид, че някои от факторите, направили възможна появата на тази нова нагласа, са практически необратими исторически промени: разрушаването на патриархалното господство над жените и на родителската власт над младите. Докато политическата революция на XX в. — Руската революция — се провали (още е рано да правим преценки за крайния резултат на Китайската революция), увенчалите се с успех революции през нашия век, въпреки че са още в началните си фази, са: еманципацията на жените и на децата и сексуалната революция. Принципите им са проникнали в масовото съзнание и с всеки изминал ден старите идеологии изглеждат все по-нелепи.

Природата на притежанието

Природата на притежанието произтича от природата на частната собственост При такъв начин на съществуване най-важното е придобиването на собственост и неограниченото ми право да задържа онова, което съм придобил. Притежателният модус изключва останалите хора. Той не изисква от моя страна никакви по-нататъшни усилия, за да задържа собствеността си или да се разпореждам ефективно с нея. Буда назовава подобно поведение ламтеж, а юдейската и християнската религия — алчност; то превръща всички и всичко в нещо мъртво, подчинено на чужда власт.

Изречението „Аз притежавам нещо“ изразява отношението между субекта_ Аз_ (или той, ние, вие, те) и обекта О. То подсказва, че и субектът, и обектът са постоянни. Но присъщо ли е в действителност такова постоянство на субекта или на обекта? Аз все някога ще умра. Или мога да изгубя общественото положение, което ми гарантира притежанието на нещо. Обектът също не е вечен. Може да бъде разрушен, да изчезне или да изгуби стойността си. Думите, че притежавам нещо постоянно, почиват на илюзията за вечната и неразрушима материя. Ако изглежда, че притежавам всичко, в действителност аз не притежавам нищо, защото моето притежание, владението над обекта и властта ми над него — е само кратък миг от живота.

В крайна сметка твърдението „*Аз* [субект] притежавам *О* [обект]“ дефинира *Аз-а* чрез притежанието на *О*. Субектът не съм *самият аз*. *Аз съм онова, което притежавам*. Моята собственост утвърждава мен самия и моята индивидуалност Твърдението *„Аз съм Аз“* следва да

се разбира като *„Аз съм Аз, защото Аз притежавам X*“, където X е обозначение на всички реално съществуващи предмети и живи същества, с които се съотнасям посредством правото си да ги управлявам и да ги направя мое постоянно притежание.

При притежателния модус няма жива връзка между мен и онова, което притежавам. И моето притежание, и аз сме се превърнали във вещи. Аз притежавам обекта, защото притежавам силата да го направя мой. Съществува и обратната връзка: *обектът притежава мен*, защото чувството ми за самоличност, т.е. за здрав разум и уравновесеност, се основава на това, че аз го притежавам (и още колкото може повече вещи). Този начин на съществуване не е плод на жив, продуктивен процес между субект и обект Той превръща във *Вещи* и обекта, и субекта. Връзката между тях е смъртоносна, а не животворна.

Притежание — сила — бунт

Склонността да се развиват в съгласие с вътрешната си природа е присъща на всички живи същества. Затова се съпротивляваме на всеки опит да се попречи на развитието ни в посоките, определени от нашата вътрешна структура. За да се преодолее тази съзнателна или несъзнателна съпротива, е необходимо физическо или умствено усилие. Благодарение на енергията, присъща на атомния и молекулния им строеж, предметите устояват в различна степен на опитите да се промени физическият им състав, но те не могат да се противопоставят на това, да бъдат използвани. Приложението на хетерономна сила по отношение на живите същества (те. силата, която се стреми да ни огъне в посоки, противоположни на вътрешната ни структура и която е вредна за нормалното развитие) поражда съпротива, която може да приеме всякакви форми, може да се окаже безрезултатна, а много често и неосъзната.

Това, което се подлага на ограничения, е свободната, спонтанна изява на волята на пеленачето, детето, юношата и накрая на зрелия човек, жаждата им за знания и истина, потребността им от обич. Развиващата се личност е принудена да се откаже от повечето от своите дълбоко присъщи, съкровени желания и интереси, от волята си и да възприеме воля, желания и даже чувства, които са й чужди, а са й наложени от обществото и съществуващите условности в мисленето и чувствата. Обществото — и семейството като негов психосоциален посредник — е „призвано“ да реши трудната задача *как да прекърши волята на един човек, без той да го осъзнае*. Въпреки трудностите, обществото решава проблема чрез сложен процес на внушаване на определени идеи и доктрини, с помощта на награди и наказания в съответствие с господстващата идеология. И успява, защото повечето хора са убедени, че следват своята воля, без да съзнават, че волята им всъщност е втълпена и умело манипулирана.

В този процес на потискане на волята най-голямата трудност е свързана със сексуалността, тъй като тук става въпрос за мощен нагон, който не се поддава на манипулиране толкова лесно, колкото други желания. Затова в борбата със сексуалните влечения обществото влага по-големи усилия, отколкото с всяко друго човешко желание. Няма да посочвам различните форми на заклеймяване на секса — като се започне от моралните (сексът е грях) и се стигне до здравословните основания (мастурбацията е вредна за здравето). Църквата забранява контрола над раждаемостта не защото е загрижена за светостта на живота (такава грижа би я накарала да осъди смъртното наказание и войните), а за да осъди секса, ако той не служи за продължаване на рода.

Усилията, полагани за потискане на сексуалните влечения, трудно щяха да бъдат разбрани, ако ставаше въпрос за секса като такъв. Не сексът, а пречупването на човешката воля е истинската причина за осъждането му. В много от т.нар. примитивни общества не съществуват никакви табута по отношение на сексуалните отношения. Доколко те не се основават на експлоатация и господство, не се налага и волята на индивида да бъде прекършвана. Те могат да си позволят да не заклеймяват секса и да извличат удоволствие от сексуалните контакти, без да изпитват чувство на вина. Поразителното в тези общества е, че сексуалната свобода не води до сексуална ненаситност, че след период на относително краткотрайни сексуални връзки се оформят двойки, които след това нямат желание да си разменят партньорите, — но в същото време са свободни да се разделят, когато любовта угасне. За тези неориентирани към собственическа нагласа групи наслаждата от секса е проява на битиен модус, а не резултат от сексуалното притежание. Като споменавам това, не препоръчвам да се върнем към начина на

живот на тези примитивни общества — всъщност дори да искахме, не бихме могли да го направим по простата причина, че породеният от цивилизацията процес на индивидуализация и диференциация придава на любовта качество, отличаващо я от любовта в примитивното общество. Не можем да се върнем назад, можем да вървим само напред. Важното е, че новите форми на освобождаване от собственост ще премахнат сексуалния глад, характерен за всички общества, ориентирани към притежанието.

Сексуалното желание е една от проявите на независимост, която се изявява в ранна възраст (чрез мастурбацията). Заклеймяването й цели да пречупи волята на детето и да го накара да се чувства виновно и по този начин — покорно. Стремежът да се премахнат сексуалните забрани до голяма степен в основата си е опит за бунт, целящ Възвръщането на свободата. Премахването на сексуалните табута обаче само по себе си не дава по-голяма свобода. Бунтът се удавя, така да се каже, угасва в сексуалното удовлетворение… и В произтичащото от него чувство за Вина. Само постигането на вътрешна независимост дава свобода и премахва потребността от бунт, обречен на неуспех. Същото важи за всички други видове поведение, когато човек върши нещо забранено, опитвайки се да си върне свободата. *По същество табутата пораждат сексуални мании и перверзни, но сексуалните мании и перверзните не носят свобода.*

Бунтът на детето се проявява по много други начини: като не приема навиците за хигиена, като не яде или като преяжда, като проявява агресивност и садизъм и т.н. до най-различни саморазрушителни постъпки. Бунтът често приема формата на „седяща стачка“ — отсъствие на интерес към света, мързел, апатичност, чак до патологични форми на бавно самоунищожение. Резултатите от тази борба за власт между деца и родители са разгледани от Дейвид Е. Шектър в изследването му „Развитието на детето“ — *Infant Devebpment*. Всички данни сочат, че *хетерономната намеса в процеса на развитие на детето и по-късно на зрелия човек е най-дълбокият корен на психичната патология, и особено на разрушителността*.

Трябва ясно да се разбере обаче, че свободата не е слободия и произвол. Човешките същества притежават специфична структура — както и всички други видове — и могат да се развиват само в съответствие с нея. Свободата не означава елиминиране на всички основополагащи принципи, а свободата да се развиваш според законите на човешкото съществуване (автономни ограничения). Свободата означава съблюдаване на законите, които направляват оптималното човешко развитие. Всяка власт, която служи на тази цел, е „рационална“, ако упражняването й мобилизира активността на детето, критичното му мислене и вярата в живота. Властта е „ирационална“, ако налага чужди на детето норми, които обслужват самата власт, а не специфичната детска природа.

Притежателният модус, нагласата, ориентирана към собственост и печалба, закономерно поражда желание и дори потребност от власт За да владеем други човешки същества, трябва да притежаваме власт, за да пречупваме съпротивата им. За да упражняваме контрол над частната собственост, трябва да използваме власт срещу попълзновенията на онези, които биха ни я отнели, защото и те са ненаситни като самите нас; стремежът да придобиеш частна собственост поражда насилие, ограбвайки другите по явни или скрити начини. При притежателния модус щастието се изразява в превъзходството над другите, във властта над тях и в крайна сметка в способността на един човек да завладява, да ограбва, да убива. При битийния модус то се изразява в обичта, грижата за другите и самопожервователността.

Други фактори, на които се основава притежателният модус

Езикът е важен фактор в засилването на притежателната ориентация. Името на един човек — а всички имаме имена (и може би номерът, ако продължи сегашната тенденция на деперсонализация) — създава илюзията, че той или тя е безсмъртно същество. Личността и името стават тъждествени. Името показва, че човекът е устойчива, неразрушима субстанция, а не същество, в което протичат процеси. Някои съществителни имена имат същата функция: например любовта, гордостта, омразата и радостта създават усещането за устойчиви, неизменни субстанции, но зад тях не стои нищо реално; те само ни пречат да разберем, че става въпрос за процеси, протичащи В човешкото съзнание. Дори съществителни, имена на *неодушевени предмети* като „маса“ или „лампа“, също са подвеждащи. Думите сочат, че говорим за

неизменни субстанции, въпреки че предметите не са нищо друго, освен енергиен процес, който предизвиква определени усещания в нашия организъм. Тези усещания обаче не са *възприятия* на конкретни предмети като маса или лампа например. Възприятията от този тип са резултат от културния процес на обучение, процес, който позволява определени усещания да придобият формата на специфични възприятия. Ние наивно вярваме, че масите и лампите съществуват като такива, а не разбираме, че обществото ни учи да превръщаме усещанията си във възприятия, които ни позволяват да манипулираме заобикалящия ни свят, за да оцелеем В условията на дадена култура. Назовем ли веднъж с име възприятието, то сякаш му осигурява окончателна и неизменна реалност.

Потребността ни да притежаваме има и друго основание — *биологически вроденото желание да живеем*. Независимо дали сме щастливи или нещастни, тялото ни принуждава да се стремим към *безсмъртие*. Но тъй като от опит знаем, че не можем да живеем вечно, се опитваме да намерим такива решения, които ще ни накарат да повярваме, че сме безсмъртни, въпреки емпиричните доказателства. Този стремеж към безсмъртие се е изразявал през хилядолетията в различни форми: вярата на фараоните, че положени в пирамидите, телата им ще останат безсмъртни; религиозните фантазии на обществата, препитаващи се с лов, за живот след смъртта в край, изобилстващ с дивеч; вярата в християнския и в ислямския рай. В съвременното общество от XVIII в. насам такива понятия като „история“ и „бъдеще“ са се превърнали в синоними на християнската представа за Царството небесно: известност, слава, дори и незавидна — всичко, което осигурява, макар и нищожно присъствие в аналите на историята, — гарантира в някаква степен безсмъртие. Жаждата за слава не е просто светска суета. Тя се превръща в религия за онези, които вече не вярват в традиционния живот след смъртта. (Тази тенденция е силно подчертана сред политическите водачи.) Рекламата постила пътя към безсмъртието, а представителите на средствата за масова информация се превръщат в жреци от нов тип.

Да влезеш във владение на някаква собственост, може би повече от всичко друго задоволява изконния стремеж към безсмъртие. Именно поради тази причина притежателната ориентация е толкова масова. Ако *личността* ми се основава на това, което *притежавам*, то аз съм безсмъртен, така, както нещата, които притежавам, са неунищожими. От Древния Египет до днес — от физическото безсмъртие чрез мумифицирането на тялото до юридическото безсмъртие чрез завещанието — хората продължават да живеят отвъд пределите на своето психофизическо съществуване. Посредством правната сила на завещанието се гарантира прехвърлянето на нашата собственост на бъдните поколения. Съгласно закона за правото на наследяване, благодарение на това, че съм собственик на някакъв капитал, аз оставам безсмъртен.

Притежателният модус и аналният характер

По-лесно ще разберем притежателната нагласа, ако си припомним едно от най-значимите открития на Фройд, а именно, че след като преминат през първоначалната фаза на проста пасивна рецептивност, последвана от фазата на агресивна, експлоатираща рецептивност, децата преминават и през т.нар. *анално-еротична* фаза, преди да достигнат зрелост Фройд установява, че често тази фаза продължава да доминира в процеса на развитие на личността и в такива случаи поражда *аналния характер*, т.е. личностен характер, чиято основна жизнена енергия е насочена към това да има, да пести, да трупа пари и материални блага, а също чувства, жестове, думи и енергия. Това е характерът на скъперника, който обикновено включва качества като любов към реда, точност, упоритост — всяка от които се проявява в засилена форма. Важна страна от теорията на Фройд е символичната връзка между парите и изпражненията — злато и нечистотии, — която той илюстрира с редица примери. Идеята му за аналния характер като характер, който не е достигнал зрелост, всъщност е остра критика на буржоазното общество от XIX в., в което качествата на този тип характер са изведени до норма за морално поведение и израз на „човешката същност“. Уравнението на Фройд: пари = изпражнения, е косвена, макар и неумишлена критика на функционирането на буржоазното общество и собствеността му природа. То може да се сравнява с анализа на ролята и функциите на парите, който Маркс прави В „Икономическо-философски ръкописи“.

В този контекст за нас не е толкова важно, че Фройд смята за първична и главна фазата, свързана с развитието на либидото, а за вторична — формирането на характера (макар че според мен характерът е продукт на междуличностното съотношение на силите в ранното детство и преди всичко продукт на социалните условия, обуславящи неговото формиране.) Важното е, че Фройд смята, че *преобладаващата ориентация към собственост възниква в периода, предшестващ достигането на пълна зрелост, и се превръща в патологично явление, ако остане трайна*. С други думи, според Фройд онзи, който се стреми изключително да придобива и да притежава, е невротик, психично болен. Следователно, общество, мнозинството от членовете на което притежава анален характер, е болно общество.

Аскетизъм и равенство

В центъра на много морални и политически дискусии стои въпросът: да имаш или да нямаш? От морално-религиозно гледище това означава да се избира между аскетичен и задоволен живот, като последният включва продуктивна наслада и неограничено удоволствие. Тази алтернатива до голяма степен губи смисъл, ако ударението се поставя не върху отделния поведенчески акт, а върху нагласата, която лежи в основата му. Аскетичното поведение, при което главното изискване е човек да не се стреми към наслаждение, може да означава само отрицание на доминиращото желание да притежаваш и на желанието да потребяваш. У аскета тези желания могат да бъдат потиснати и все пак самото усилие да ги потиска го кара постоянно да мисли за това. Данните от много психоаналитични сеанси показват, че това отричане чрез свръхкомпенсация се среща често. Наблюдава се например у фанатични вегетарианци, които всъщност потискат разрушителните си импулси, у фанатични противници на абортите, потискащи инстинкта си да убиват, у фанатици на „целомъдрието“, потискащи собствените си „греховни“ помисли. Във всички тези случаи от значение е не даденото убеждение само по себе си, а фанатизмът, който го подклажда. Както при всички форми на фанатизъм, в тези случаи изниква подозрението, че фанатизмът служи, за да прикрива други, най-често противоположни влечения.

В икономическата и политическата сфера също толкова измамна се явява алтернативата между неограниченото неравенство и абсолютното равенство на доходите. Ако собствеността на всеки е функционална и лична, фактът, че някой има малко повече от друг не представлява социален проблем, защото, щом собствеността не е от съществено значение, не се поражда завист От друга страна, онези, които държат на равенството, в смисъл, че дялът на един човек трябва да е абсолютно еднакъв с дяла на всеки друг, са пример за това, че собствената им притежателна ориентация е по-силна от всяка друга, макар че се стараят да го отрекат, като настояват за абсолютно равенство. Зад тази настойчивост прозира реалната им мотивация — завистта. Онези, които искат никой да няма повече от тях, всъщност се пазят от завистта, която ще изпитат, ако случайно някой има малко повече от тях. Важното е да се изкоренят и разкошът, и бедността. Равенството не бива да се свежда до количествена уравниловка в разпределението на материални блага, а трябва да гарантира доходите да не са толкова диференцирани, че да предопределят различен начин на живот за различните социални групи. Маркс спира вниманието си на това явление в „Икономическо-философски ръкописи“ като го нарича „примитивен комунизъм“, който „отрича човешката личност“. Този тип комунизъм „е само завършек на тази завист и това изравняване, като се изхожда от представата за някакъв минимум“[31].

Екзистенциално притежание

За по-задълбочено осмисляне на притежателния модус като жизнена ориентация е необходимо да направим още едно уточнение, свързано с функцията на *екзистенциалното притежание*. Самото човешко съществуване изисква да притежаваме, да съхраняваме, да поддържаме и да използваме определени вещи, за да оцелеем. Това важи за телата ни, за храната, жилището, облеклото и оръдията на труда, необходими за удовлетворяване на нашите потребности. Тази форма на собственост може да се нарече екзистенциално притежание, защото се корени в самите условия на човешкото съществуване. Тя е рационално ориентиран инстинкт за самосъхранение — за разлика от разглежданото досега *характерологично притежание*, изразяващо се в неконтролируем стремеж на всяка цена да задържиш и запазиш

придобитото. Тази склонност не е вродена, а се е развила в резултат на въздействието на социалните условия върху човека като биологичен вид.

Екзистенциалното притежание не влиза в конфликт с битието, докато характерологичното притежание неизбежно му противостои. Дори „справедливите“ и „праведните“, бидейки хора, са длъжни да притежават в екзистенциалния смисъл, докато средният човек иска да има *и* в екзистенциалния, *и* в характерологичния смисъл. (Въпроса за екзистенциалните и характерологичните дихотомии съм разгледал в книгата си „Човекът за самия себе си“ — *Man for Himself*.)

5. Какво е битиен модус

Повечето от нас познават по-добре притежателния модус, отколкото битийния, защото в съвременната култура първият се среща значително по-често. Има обаче нещо много по-важно, което силно затруднява определянето на битийния модус и то е самата същност на различието между тези два начина на съществуване.

Притежанието се отнася до *неща*, а нещата са трайни и *поддаващи се на описание*. Битието се отнася до *опита*, а човешкият опит по принцип не се поддава на описание. Това, което може да се опише, е нашата *личност* — маската, която всички носим, Аз-ът, който представяме, — защото личността сама по себе си е нещо трайно. Докато живият човек не е някакъв застинал образ и не може да бъде описан като предмет Всъщност живото човешко същество е невъзможно да бъде описано. Наистина много може да се говори за самия мен, за моя характер, за жизнената ми ориентация. Подобно задълбочено познание може да стигне далеч в разбирането и описанието на моята психична структура или на структурата на друг човек Ала аз самият, толкова неповторим, колкото и пръстовите ми отпечатъци, никога не може напълно да бъда разбран, дори и чрез емпатия (съпреживяване), защото няма две еднакви човешки същества[32] Другият човек и аз можем да преодолеем бариерите на обособеността само в процеса на живото общуване дотолкова, доколкото и двамата участваме в кръговрата на живота. Въпреки това никога не можем изцяло да се отъждествим един с друг

Дори една-единствена постъпка не подлежи на пълно описание. Можем да изпишем стотици страници, опитвайки се да опишем усмивката на Мона Лиза, но усмивката, запечатана на картината, така и ще си остане неуловима, но не защото е толкова „загадъчна“. Загадъчна е всяка човешка усмивка (освен ако не става въпрос за заучените, изкуствени усмивки от рекламите). Никой не е в състояние докрай да опише израза на оживление, въодушевление и жизнелюбие или на омраза и самовлюбеност, които могат да се съзрат в очите на друг човек, или многообразието от изражения, походки, жестове и интонации, характерни за хората.

Да бъдеш активен

Предпоставките на битийния модус са независимостта, свободата и наличието на критичен ум. Основната му характеристика е да бъдеш активен, не в смисъла на външна активност — на заетост, а на вътрешна активност — на творческо приложение на човешките способности. Да си активен, означава да проявяваш способностите си, таланта си, цялото богатство от човешки дарби, с които — макар и в различна степен — всеки от нас е надарен. Това означава да се обновяваш, да се развиваш, да даваш израз на същността си, да обичаш, да надраснеш ограниченото си Аз, да изпитваш искрен интерес, страстно да се стремиш към нещо, да се раздаваш. И все пак нито едно от тези преживявания не може да се изрази изцяло с думи. Думите са като вместилища, които не могат да поберат преливащите навън преживявания. С думите означаваме някакво преживяване, но те не са самото преживяване. В мига, в който с мисъл и думи изразя какво усещам, изживяването изчезва: изсушава се, умира, превръща се в гола мисъл. Следователно, невъзможно е битието да бъде описано с думи, можем само да се приобщим към него, споделяйки преживяването. В структурата на притежанието господства мъртвата дума; в структурата на битието — живото, неизразимо преживяване. (А също разбира се, и живата, творческа мисъл.)

Битийният модус може би най-успешно може да бъде описан чрез символа, подсказан ми от Макс Хунцингер: синята стъклена чаша изглежда синя на светлината, защото поглъща всички други цветове, без да ги пропуска. С други думи, ние определяме една чаша като „синя“ тъкмо

защото не задържа сините вълни, т.е. не по признака какво запазва, а по признака какво пропуска.

Само когато започнем да се отказваме от притежанието, което е начин на небитие, т.е. когато престанем да свързваме безопасността и чувството си за идентичност с това, което притежаваме, вкопчени в собственото си Аз и в собствеността, само тогава се появява възможност за новия начин на съществуване — битието. „Да бъдеш“ — това предполага отказ от егоцентричността и себичността, или ако си послужим с думите на мистиците — да станем „празни“ и „нищи“.

За повечето хора обаче е твърде трудно да се откажат от притежателната ориентация. Всеки подобен опит ги изпълва с висока степен на тревожност, сякаш се налага да се откажат от сигурността; все едно, че ги хвърлят в океана, а те не умеят да плуват Хората не знаят, че като захвърлят патерицата на собствеността, могат да започнат да се движат сами. Онова, което им пречи, е заблудата, че ще пропаднат, ако не се опират на онова, което притежават

Активност и пасивност

Битието в описания смисъл предполага способност за активност Пасивността изключва битието. „Активен“ и „пасивен“ обаче са сред най-погрешно разбираните думи, тъй като днешното им значение напълно се различава от значението, което са имали от античността и Средновековието до епохата на Ренесанса. За да разберем понятието „битие“, трябва да изясним понятията „активност“ и „пасивност“.

В съвременния език активността обикновено се определя като качество на поведението, което води до видим ефект чрез изразходване на енергия. Така например фермерите, които обработват земята си, могат да бъдат наречени активни. Активни са също и работниците на конвейер. Продавачите, които убеждават купувачите да купят тази или онази стока; инвеститорите, които влагат свои или чужди пари в някакъв проект; лекарите, които лекуват пациентите си; чиновниците, които продават пощенски марки; бюрократите, които прошнуроват документи. Някои от тези дейности може да изискват по-големи умения и съсредоточеност от други, но това не засяга същинската „активност“. Активността е *обществено признато, целенасочено поведение, което води до съответни общественополезни промени*.

В съвременния смисъл на думата активността се отнася само до поведението, не до личността, стояща зад това поведение. Няма никакво значение дали хората са активни, защото ги тласка някаква външна сила, както роба, или Вътрешен импулс, както човек в състояние на тревожност Няма значение дали са погълнати от работата си, както дърводелеца или писателя, учения или градинаря; или им е съвсем безразлично какво правят и не изпитват никакво удовлетворение от своя труд, както работника на конвейера или пощенския чиновник.

В съвременното разбиране за активност не се прави разлика между *активност* и обикновена *заетост*. Между тях обаче стои принципното различие, което съответства на термините „отчуждена“ и „неотчуждена“ активност При отчужденатa активност аз не се преживявам като активен субект на своята дейност, а по-скоро възприемам резултата от дейността — и то като нещо „извън мен“, над мен, отделно от мен, срещу мен. При отчужденатa активност аз не действам реално; *действат вместо* мен външни и вътрешни сили. Аз съм се отделил от резултата на дейността. Най-добрият пример за отчуждена активност в областта на психопатологията се наблюдава при страдащите от натраплива невроза. Необясними за околните вътрешни подбуди ги принуждават да правят неща против волята си — да броят стъпала, да повтарят определени фрази, да изпълняват странни ритуали. В преследването на внушената цел те могат да бъдат изключително „активни“. Както убедително показват резултатите от психоаналитичните изследвания, тези хора са несъзнателно движени от вътрешни сили. Ярък пример на отчуждена активност е и поведението след състояние на хипноза. Онези, на които при хипнотичен сеанс се внушава да направят това или онова, след излизане от хипнотичното състояние следват внушението, без да съзнават, че не правят онова, което искат, а изпълняват команди, дадени им предварително от хипнотизатора.

При неотчужденатa активност аз се преживявам като субект на дейността. Неотчужденатa активност е процес на раждане на нещо, на създаване на нещо и човек остава

свързан с това, което създава. Моята дейност е проява на способностите ми, дейността ми и аз сме едно. Тази неотчуждена активност аз наричам *продуктивна активност*[33].

Под „продуктивна“ нямам предвид способността да се сътвори нещо ново или оригинално, т.е. нямам предвид творческите способности, каквито притежава художникът или ученият Не става въпрос и за продукта на моята активност, а за нейното *качество*. Една картина или един научен труд може да са достатъчно непродуктивни, безплодни. От друга страна, процесът, който протича при някои хора напълно съзнателно, т.е. при хора, които истински „виждат“ дървото, а не просто го гледат, или при тези, които четат стихове и усещат чувствата, въплътени от поета в думи — този процес може да бъде извънредно продуктивен, въпреки че нищо не се „произвежда“. Продуктивната активност бележи състояние на вътрешна активност, без непременно да е свързана със създаването на произведение на изкуството, на научен труд или на нещо „полезно“. Продуктивността е ориентация на характера, която може да е присъща на всички човешки същества, при условие че са емоционално пълноценни. Продуктивните личности одухотворяват всичко, до което се докоснат Реализират собствените си способности и вдъхват живот на други личности и вещи.

И „активността“, и „пасивността“ могат да имат по две напълно различни значения. Отчужденатa активност, в смисъл на проста заетост, е всъщност „пасивност“ в смисъл на продуктивност Докато пасивност, разбирано като незаетост, може да бъде и неотчуждена активност Това се разбира толкова трудно, защото активността е предимно отчуждена „пасивност“, а продуктивна пасивност се среща изключително рядко.

Активност и пасивност в разбиранията на великите мислители

Във философската традиция на прединдустриалното общество понятията „активност“ и „пасивност“ не се използват в сегашните им значения. Това е така, защото отчуждаването на труда не е достигнало степента, на която се намира днес. Поради това философи като *Аристотел* дори не правят ясно разграничение между „активност“ и проста „заетост“. В Атина отчужден труд са извършвали само робите. Трудът, който включвал физическа работа, изглежда, не е влизал в понятието *praxis* („практика“) — термин, отнасящ се само за тези видове дейност, които един *свободен* човек може да извършва, и който Аристотел е използвал за изразяване на свободната дейност на личността. (Виж Н. Лобкович, „Теория и практика“ — *Theory and Practice*.) Ето защо проблемът за субективно безсмисления, отчужден, чисто рутинен труд едва ли е съществувал за свободните атиняни. Тяхната свобода предопределя активността им като продуктивна и значима тъкмо защото не са роби.

Според Аристотел най-висшата форма на *praxis*, т.е. на активност, която той поставя дори над политическата дейност, е *съзерцателният живот*, посветен на търсенето на истината. Мисълта, че съзерцанието е форма на безделие, едва ли е могла да му хрумне. Аристотел приема, че съзерцателният живот е *активността* на най-добрата част от *нас* — на ума (*nous*), на интелектуалната интуиция. И робът може да изпитва плътско удоволствие, каквото изпитват и свободните хора, но *eudaimonia*, „благополучието“, „щастливият живот“ не се заключава в удоволствието, а в *добродетелното усърдие* (Никомахова Етика, 1177a, 2 и сл.).

Позицията на Тома Аквински, подобно на тази на Аристотел, противоречи на съвременното понятие за активност За Тома Аквински най-висшата форма на човешка дейност също е животът, посветен на вътрешното съзерцание и духовното познание, *vita contemplativa*. Той приема, че всекидневието, *vita activa*, на средния човек също е ценно и води до блаженство (*beatitudo*), при условие че — уговорката е от огромно значение — целта, към която са насочени активните усилия на един човек, е блаженството и че той е в състояние да контролира страстите и плътта си (Тома Аквински, *Summa*, 2-2:182, 183; 1-2:4,6).

И ако позицията на Тома Аквински е своеобразен компромис, то авторът на „Облакът на неведението“, който е съвременник на *Майстер Екхарт*, остро отрича ценността на активния живот, докато Екхарт, напротив — я утвърждава. Противоречието обаче не е толкова непримиримо, колкото изглежда, тъй като всички са единодушни, че активността е „полезна и благотворна“ само когато произтича от висшите етични и духовни потребности. Поради тази причина всички споменати мислители смятат че заетостта, т.е. активността, отделена от духовния живот, трябва да бъде отхвърляна[34].

Като личност и като философ *Спиноза* олицетворява духа и ценностите от времето на Екхарт, живял приблизително четири столетия по-рано. С дълбока проницателност той отбелязва промените, настъпили в обществото и у човека. Създателят на съвременната научна психология е и един от откривателите на подсъзнателното. С дълбока научна интуиция той прави по-точен и систематичен анализ на разликата между активността и пасивността, отколкото всички негови предшественици.

В своята „Етика“ Спиноза разграничава активността и пасивността (действам и страдам) като двата основни вида дейност на ума. Първият критерий за *активност* е, че действието произтича от човешката природа: „Аз казвам, че ние действаме [т.е. активни сме] тогава, когато нещо става в нас или извън нас, на което ние сме адекватната причина, т.е. когато в нас или извън нас от нашата природа следва нещо, което може да бъде разбрано ясно и отчетливо само чрез самата нея. И, напротив, казвам, че ние страдаме [т.е. пасивни сме], когато в нас става нещо или следва от нашата природа нещо, на което ние сме само частична причина“ („Етика“, ч. 3, опр. 2)[35].

Тези изречения са трудни за разбиране от днешния читател, който е свикнал да мисли, че понятието „човешка природа“ не съответства на никакви доказуеми емпирични данни. Но за Спиноза, както и за Аристотел, това не е така. Както не с и за някои съвременни неврофизиолози, биолози и психолози. Спиноза вярва, че човешката природа е толкова характерна за хората, колкото конската — за конете; че доброто или злото, успехът или неуспехът, благополучието или страданието, активността или пасивността зависят от степента, до която хората съумяват оптимално да реализират природата на своя биологичен вид. Колкото по-близо сме до образеца на човешката природа, толкова по-големи са свободата и щастието ни.

Според модела за човешки същества на Спиноза, атрибутът активност е неотделим от друг атрибут — разума. Доколкото действаме в съответствие с условията за съществуване и осъзнаваме тези условия като реални и необходими, ние знаем и истината за себе си. „Нашата душа в известни случаи действа, в други — страда. Доколкото притежава адекватни идеи, тя действа по необходимост, а доколкото притежава неадекватни идеи — страда по необходимост“ („Етика“, ч. 3, теор. 1).

Желанията се делят на активни и пасивни (*actiones* и *passiones*). Първите се коренят в условията на нашето съществуване (природните, а не патологично изкривените). Вторите са породени от вътрешни или външни деформиращи условия. Първите съществуват дотолкова, доколкото сме свободни. Последните се причиняват от вътрешна или външна сила. Всички „активни афекти“ по необходимост са добри. „Страстите“ могат да бъдат добри или лоши. Според Спиноза активността, разумът, свободата, благополучието, радостта и самоусъвършенстването са неразделно свързани, също както са свързани пасивността, неразумността, робството, тъгата, безсилието и желанията, противоречащи на изискванията на човешката природа („Етика“, ч. 4, прил. 2, 3, 5; теор. 40, 42).

Идеите на Спиноза за страстите и пасивността могат изцяло да бъдат разбрани, ако се разгледа последният — и най-съвременно звучащият — извод в разсъжденията му: този, който се поддава на ирационални страсти, неизбежно ще се превърне в психичноболен човек. Дотолкова, доколкото достигнем оптимално развитие, ние сме не само (относително) свободни, силни, разумни и жизнерадостни, но и психично здрави. Ако не успеем да постигнем тази цел, ограничаваме свободата си, ставаме слаби, неразумни и потиснати. Доколкото зная, Спиноза е първият философ на Новото време, който постулира, че психичното здраве и болести са резултати съответно от правилен и неправилен начин на живот

Според него психичното здраве в крайна сметка е резултат от правилен начин на живот, а психичното разстройство — симптом за неспособност да се живее в съответствие с изискванията на човешката природа. „Но ако *алчният* мисли само за пари и печалби, а честолюбецът — за слава и за нищо друго, тях не ги смятаме за безумни, тъй като обикновено ни се струват досадни и ги смятаме, достойни за омраза. Но *в действителност* алчността, честолюбието, развратът и пр. са видове лудост, макар да не се причисляват към болестните състояния“ („Етика“, ч. 4, теор. 44; курсивът мой — Е. Ф.). В това твърдение, толкова чуждо за

нас, Спиноза приема, че страстите, които не отговарят на потребностите на човешката природа, са болестни. Дори ги нарича форма на лудост

Схващанията на Спиноза за активността и пасивността са крайно радикална критика на индустриалното общество. Хората, движени главно от ламтеж за пари, собственост или слава, които от днешна гледна точка са напълно нормални и добре приспособени, Спиноза смята за абсолютно пасивни и болни. Активните личности според неговите разбирания — самият той е бил ярък пример за такава личност — днес са изключения. Дори ги смятат за „невротици“, защото не спадат към хората с тнар. нормална активност.

В „Икономическо-философски ръкописи“ *Маркс* пише, че „свободната съзнателна дейност“ (човешката дейност) е „родовият характер на човека“. Трудът според Маркс символизира човешката дейност, а човешката дейност е живот Капиталът, от друга страна, според Маркс е натрупаното, миналото, и в крайна сметка, мъртвото (*Grundrisse*). Няма да се разбере напълно афективният заряд, който Маркс влага в борбата между капитала и труда, ако не се вземе предвид, че за него това е борба между живото и мъртвото, между настоящето и миналото, между хората и вещите, между битието и притежанието. За Маркс въпросът е: „Кой над кого би трябвало да властва? Живото над мъртвото, или мъртвото над живото?“ Социализмът, според него, олицетворява общество, в което живото е спечелило битката с мъртвото.

Цялата критика на Маркс на капитализма и теорията му за социализма произтичат от идеята, че при капиталистическата система човешката инициативност е парализирана и че целта е да се възстанови истинската човешка природа, като се възстанови активността във всички сфери на живота.

Въпреки формулировките, повлияни от класическите икономисти, изтърканата фраза, че Маркс е бил детерминист — че превръщал хората в пасивен обект на историята, лишавайки ги от тяхната активност — напълно противоречи на възгледите му. В това лесно ще се убеди всеки, който е чел Маркс, а не съди само по няколко изолирани, извадени от контекста, цитати. Най-ясно е изразил разбиранията си самият Маркс: „Историята не прави нищо, тя «не притежава никакво необятно богатство», тя «не се сражава в никакви битки»! Не «историята», а именно човекът, действителният, живият човек — ето кой прави и притежава всичко, ето кой се бори за всичко.; «Историята» не е някаква особена личност, която използва човека като средство за постигане на своите цели. Историята не е нищо друго, освен дейността на преследващия своите цели човек“[36].

От близките ни съвременници единствено *Алберт Швайцер* разбира толкова проникновено пасивния характер на съвременната активност В изследването си върху упадъка и възраждането на цивилизацията той вижда съвременния човек като несвободен, несъвършен, нецелеустремен, патологично зависим и „абсолютно пасивен“.

Битието като реалност

Дотук разглеждах значението на понятието „битие“, противопоставено на понятието „притежание“. Второ, също толкова важно значение на битието, се открива, като тази категория се противопостави на привидността. Ако изглеждам добродушен, но добродушието ми е само маска, прикриваща склонността ми към използвачество; ако изглеждам смел, но в действителност съм извънредно тщеславен или може би склонен към самоубийство; ако изглежда, че обичам родината си, докато всъщност гоня личните си интереси — това е привидността, т.е. външното ми поведение, което е в рязко противоречие с реалните сили, които ме мотивират Поведението ми не отговаря на моя истински характер. Структурата на моята личност и мотивацията за поведението ми съставляват моето реално битие. Поведението ми отчасти може да отразява моето битие, но то обикновено е маската, която нося, преследвайки целите си. Бихейвиоризмът разглежда тази маска като достоверен научен факт Истинското прозрение за същността на човека е съсредоточено във вътрешната му реалност, която като правило е неосъзната, нито може пряко да се наблюдава. Подобно разбиране за битието като „сваляне на маската“, по израза на Екхарт, е в центъра на философията на Спиноза и Маркс и представлява основното откритие на Фройд.

Главното постижение в психоанализата на Фройд е стремежът да се разбере несъответствието между поведението и характера, между маската и реалността, скрита зад нея. Фройд разработва методика (свободните асоциации, тълкуването на сънищата, преноса и съпротивата), която цели да разкрие инстинктивни (главно сексуални) влечения, които са били потискани в ранното детство. Дори когато по-късното развитие в психоаналитичната теория и терапия измества ударението от инстинктивния живот върху травматичните събития в областта на ранните междуличностни отношения, принципът остава същият — онова, което се потиска, са ранните, а според мен, и по-късните травматични влечения и страхове. Пътят за освобождаването от симптомите или от общото неразположение минава през разкриването на всичко, което е било потискано. С други думи, потискат се ирационалните, инфантилните и индивидуалните елементи на жизнения опит

Дълго време се смяташе, че разбиранията на един здравомислещ, нормален, т.е. социално приспособен човек, са рационални и не се нуждаят от задълбочен анализ. Това обаче се оказва невярно. Съзнателните ни мотивации, идеи и убеждения са смесица от лъжлива информация, предубеденост, ирационални страсти, умозаключения, предразсъдъци, които чрез жалки остатъци истина създават илюзорната сигурност, че комбинацията е реална и истинска. Мисловният процес се стреми да организира цялата тази клоака от илюзии по законите на логиката и правдоподобността. Предполага се, че това ниво на съзнание отразява реалността. То е картата, по която се ръководим, за да организираме живота си. Тази фалшива карта не се елиминира от съзнанието. *Потиска се знанието за реалността, знанието за онова, което е истинско.* Следователно, ако запитаме: *„Кое е несъзнавано?“*, отговорът трябва да бъде: „Освен ирационалните страсти, почти цялото знание за реалността.“ Несъзнаваното се обуславя от обществото, което поражда ирационални страсти и предлага на хората най-различни измислици, като по този начин превръща истината в пленник на мнима рационалност=

Твърдението, че истината се потиска, се основава на презумпцията, че знаем истината, а потискаме това знание. С други думи, че има „несъзнавано знание“. Опитът ми в психоанализата — на други психоаналитици и моят собствен — потвърждава правилността на казанотопо-горе. Ние възприемаме реалността и няма как да не я възприемаме. Както сетивата ни са устроени така, че да виждаме, да чуваме, да долавяме миризми, да докосваме, по същия начин и разумът ни е устроен да осъзнава реалността, т.е. да вижда нещата каквито са, да възприема истината. Естествено, нямам предвид онази част от реалността, изучаването и възприемането на която изисква приложение на научна апаратура или научни методи. Говоря за онова, което може да се осъзнае чрез съсредоточено „вглеждане“, по-специално реалността у самите нас и у другите. Когато срещаме опасен човек, ние инстинктивно долавяме опасността. Разбираме също и кога сме срещнали човек, на когото изцяло можем да се доверим. Усещаме кога ни лъжат, използват или заблуждават, кога ни мамят Знаем почти всичко, което е важно да се знае за човешкото поведение, също както предците ни са притежавали забележителни познания за движението на звездите. Но докато те са *съзнавали* знанията си и са ги използвали, ние моментално потискаме своето знание, защото, ако е съзнателно, то ще направи живота mi прекалено труден, дори „опасен“.

Доказателство на това твърдение се намира лесно. То съществува в сънищата, където ние се докосваме до човешката същност с неподозирана проницателност, от каквато сме лишени наяве. (Примери на „пророчески сънища“ съм включил в „Забравеният език“ — *The Forgotten Language*.) За това свидетелстват и честите случаи, когато изведнъж виждаме някого В напълно различна светлина и имаме чувството, че открай време сме знаели за тази страна от неговата личност Доказателство на твърдението може да се открие и в явлението съпротива, когато има опасност горчивата истина да излезе на повърхността: грешки на езика, странни изрази, в състояние на транс, или когато човек изрича нещо, уж между другото, което е съвсем противоположно на онова, което винаги е твърдял, и веднага след това дава вид, че е забравил забележката си. Действително голяма част от енергията ни отива, за да крием от себе си онова, което знаем, така че степента на това потиснато знание трудно би могла да бъде преувеличена. Една легенда в Талмуда пресъздава в поетична форма идеята за потиснатата истина: когато се

роди дете, ангел докосва челото му и то забравя истината, която знае в момента на своето раждане. Ако не я забрави, животът му ще бъде непоносим.

Нека се върнем към основната теза: битието въплъщава реалността, а не фалшифицираната, измислената картина на живота. В този смисъл всеки опит да се разшири сферата на битието означава, че човек получава по-голямо прозрение за реалната същност на собствената си личност за другите, за света, който ни заобикаля. Главните нравствени цели на юдейството и християнството — преодоляването на алчността и омразата — не могат да бъдат постигнати и без един друг фактор, който присъства и в тях като религии, но е основополагащ за будизма: пътят към битието минава през проникването в същността на нещата и осъзнаването на реалността.

Желанието да даваш, да делиш с другите, да се жертваш

В съвременното общество се допуска, че притежателният модус се корени в самата човешката природа и следователно не подлежи на изменение. Същата идея се изразява и в догмата, че хората по природа са мързеливи, пасивни и че не искат да работят или да правят нещо друго, ако не ги тласка материален стимул… глад… или страх от наказание. Почти никой не оспорва тази догма и тя определя методите ни на възпитание и на труд. Тя обаче не е нищо друго, освен израз на желанието да докажем ценността на нашите обществени разпоредби, като им приписваме достойнството, че следват потребностите на човешката природа. За членовете на различни общества от миналото и настоящето идеята за вродения егоизъм и леност би се сторила толкова невероятна, колкото обратната на нас.

Истината е, че и двата начина на съществуване — битието и притежанието — са потенциални възможности за човешката природа. Инстинктът ни за самосъхранение по-скоро клони към притежателния модус, но това не означава, че егоизмът и леността са единствените вродени човешки склонности.

На нас, човешките същества, ни е присъщо дълбоко вкорененото желание да бъдем, да съществуваме — да реализираме способностите си, да действаме активно, да общуваме с другите, да бягаме от изолацията на самотата и себичността. За верността на това твърдение има толкова много доказателства, че може да се напише книга. Д. О. Хеб най-общо формулира същността на въпроса в твърдението, *че единственият проблем на поведението е да се обясни липсата на активност, а не самата активност*. Следните данни доказват тази обща постановка:[37]

1. Данни за поведението на животни. Експерименти и преки наблюдения показват, че голям брой животински видове с охота изпълняват трудни задачи дори когато не очакват материална награда.
2. Неврофизиологични експерименти доказват активността на нервните клетки.
3. Поведението в ранна възраст Изследвания, правени в последно време, свидетелстват за способността и потребността на кърмачетата да реагират активно на сложни дразнители — тези наблюдения противоречат на допускането на Фройд, че кърмачето усеща външния дразнител като заплаха и мобилизира агресивността си, за да премахне заплахата.
4. Поведение в процеса на обучението. Редица изследвания показват, че детето и подрастващият се отдават на леност, защото учебният материал се поднася сухо и скучно и не предизвиква вродената им любопитство. Ако се премахне задължителността и досадата и материалът се излага по интересен начин, децата проявяват висока активност и инициативност
5. Поведение в трудовия процес. Класическият експеримент на Е. Мейо показва, че дори работа, сама по себе си отегчителна, става интересна, ако работниците знаят, че участват в експеримент, провеждан от енергичен и талантлив човек, способен да предизвика любопитството им и да ги накара да вземат живо участие. Същото бе доказано в много заводи в Европа и в Съединените щати. Мениджърите имат следната стереотипна представа за работниците: работниците не са заинтересувани активно да участват в трудовия процес; единственото, което искат, е по-високо заплащане. Следователно участие в разпределението на печалбата би могло да доведе до по-висока производителност на труда, но не и до активно отношение към делата на предприятието. Макар мениджърите да са прави в известна степен, практиката показва — и е убедила мнозина, — че ако се създадат такива условия за работа, при които работниците могат

да проявяват активност, да поемат отговорност и да прилагат знанията си в процеса на труда, равнодушните доскоро хора се променят и проявяват забележителна изобретателност, инициативност и фантазия, от което получават истинско удовлетворение[38] 6. Изобилието от данни в сферите на обществения и политическия живот Непрекъснато втълпяваното мнение, че хората не желаят да правят жертви, е погрешно. Когато в началото на Втората световна война Чърчил обявява, Че от британците ще иска единствено кръв, пот и сълзи, той не ги отблъсква, а напротив — докосва се до дълбоко вкорененатa им готовност за себеотдаване и саможертва. Реакцията на британците — така, както и на германците, и на руснаците — към бомбардирането на населени центрове от воюващите страни доказва, че общото страдание не отслабва бойния им дух. Напротив, засилва съпротивата им и опровергава онези, които смятат, че ужасът от бомбардировките ще деморализира врага и ще приближи края на войната.

Тъжна за нашата цивилизация обаче е констатацията, че не мирновременният живот, а войната и страданието могат да мобилизират човека за саможертва, докато периодите на мир насърчават предимно егоизма. За радост, има ситуации и в мирно време, при които в поведението на човека се появява стремеж за себеотдаване u солидарност. Работническите стачки, особено в периода, предшестващ Първата световна война, са един от примерите за такова поведение, в основата на което отсъства насилие. Работниците искат по-високи надници, но в същото време се излагат на тежки рискове и трудности, борят се за достойнството си и изпитват удовлетворение от проявите на човешка солидарност Тези стачки са колкото икономическо, толкова и „религиозно“ явление. И днес сме свидетели на подобни протести, но причините им са предимно икономически, макар че в последно време се увеличиха стачките, чиято цел е подобряване условията на работа.

Потребността да даваш, да делиш с другите и готовността да се жертваш за тях все още не са изчезнали сред част от представителите на определени професии като медицински сестри, лекари, монаси и монахини. Но мнозина, да не кажем повечето от тях, спазват само на думи принципа за помощ и саможертва. Въпреки това не са малко и онези, чиято нагласа отговаря на хуманното им призвание. Това, че на хората са присъщи благородни пориви, се потвърждава в различни периоди от човешката история. Подобни прояви са характерни за комуните, основани на религиозен, социалистически или хуманен принцип. Желанието да помагаш на себеподобните си се среща у доброволци кръводарители (без заплащане), в много ситуации, в които хора рискуват живота си, за да спасят някого. Такова желание проявяват само хора, способни на истинска обич. „Фалшивата любов“, т.е. взаимното удовлетворяване на егоистични желания, прави хората още по-себични (което е доста често явление). Истинската любов разбива способността да обичаш и да се отдаваш на другите. Онзи, който обича искрено, включва целия свят в любовта си към определен човек.[39]

Известно е, че съществуват немалко хора, особено млади, които не могат да понасят атмосферата на разкош и егоизъм, която цари в богатите им семейства. За изненада на възрастните, които мислят, че децата им „получават всичко, което пожелаят“, младите въстават срещу бездушието и изолираността, на които ги обрича подобно съществуване. На практика те не получават всичко, което желаят, защото желаят именно онова, което не получават.

Примери за такива „гневни“ млади хора в историята има много. Синовете и дъщерите на римски патриции са измежду първите последователи на християнството — религията на бедността и любовта. Друг ярък пример — Буда, който като принц, познал всякакви удоволствия и лукс, осъзнава, че притежанието и насладите в крайна сметка причиняват мъка u страдание. Примери има и в по-новата история — синовете и дъщерите на руските дворяни, т.нар. *народници* (втората половина на XIX в.), които, не можейки повече да понасят безделието и заобикалящите ги неправди, напускат семействата си и отиват сред народа, заживяват заедно с бедняците и полагат основите на революционните борби в Русия.

Свидетели сме на подобно отношение и от страна на синовете и дъщерите на милионери в Съединените щати и Германия, които намират, че животът в богатите им домове е досаден и безсмислен. Нещо повече, те не могат да се примирят с коравосърдечието на света към бедните и с призивите за ядрена война, целящи да удовлетворят нечии егоистични стремежи. Тези млади хора напускат средата, в която са живели досега, и се опитват да променят нещата, но

нерядко остават разочаровани, защото много често хуманните им опити са обречени на неуспех. Мнозина от тези младежи в началото са били идеалисти и мечтатели, тъй като им липсват традиция, зрелост, опит и политическа прозорливост, скоро се отчайващ нарцистично надценяват способностите си и се опитват да постигнат невъзможното със сила. Създават т.нар. революционни групи и се надяват да спасят света по пътя на терора и разрушението, без да съзнават, че само засилват общата тенденция към насилие и безчовечност. Изгубили способността да обичат, те я заместват с желанието да жертват живота си. (Саможертвата е изход, до който често прибягват индивиди, които пламенно желаят да обичат, но са изгубили тази способност Жертвайки живота си, те смятат, че изживяват любов във висша степен.) Този вид саможертва е много по-различен от саможертвата на *Великомъчениците*, които обичат живота и приемат смъртта единствено когато са принудени да изменят на себе си. Днешните млади хора, склонни да пожертват себе си, са едновременно обвиняеми и обвинители, защото техният пример свидетелства за това как при нашата социална система някои от най-добрите й представители толкова се отчуждават и обезсърчават, че единственият изход от отчаянието се явяват унищожението и фанатизмът.

Стремежът за единение със себеподобните произтича от специфичните условия на съществуване и е един от най-мощните мотиватори на човешкото поведение. Съчетанието на минимална инстинктивна обусловеност и максимално развитие на интелекта е лишило хората от изконното им единство с природата. За да не се чувстваме изолирани — което всъщност би ни довело до лудост — имаме нужда от възстановяване на единството със себеподобните и с природата. Тази човешка потребност от единение се проявява по различни начини: в симбиотичната привързаност към майка, идол, племе, народ, класа, религия, общност, професионална организация. Често, разбира се, тези връзки се наслагват и придобиват екстатична форма, например сред членовете на религиозни секти, терористични групировки или в проявите на национална истерия в случай на война. Избухването на Първата световна война е послужило като повод за възникването на една от най-драстичните форми на такова екстатично „единение“. За един ден хората се отказват от твърдия си дотогава пацифизъм, антимилитаризъм и социализъм. Дори учените забравят присъщата им обективност, критична мисъл и безпристрастност и се присъединяват към величавото болшинство — наречено *Ние*.

Стремежът за единение с другите се проявява както в най-примитивния тип поведение, т.е. в актовете на садизъм и унищожение, така и в най-висшия — солидарността в отстояването на някакъв идеал или убеждения. Този стремеж е и главната причина за необходимостта от приспособяване. Страхът хората да не се окажат отритнати е по-силен дори и от страха от смъртта. Типът единство и солидарност, което едно общество поражда и *може* да поддържа в специфичните условия на социално-икономическата си структура, играе решаваща роля.

Тези съображения ни навеждат на мисълта, че у хората се проявяват и двете тенденции: едната, *да имаш* — да притежаваш, — която в крайна сметка черпи сила от биологичния фактор на инстинкта за самосъхранение; и другата, *да бъдеш* — да даваш, да делиш с другите, да се жертваш, — която дължи силата си на специфичните условия на човешкото съществуване и на потребността на човека да преодолее изолацията си чрез единение с другите хора. Социалната структура, със своите ценности и норми, предопределя коя от тези две противоречиви тенденции, които присъстват у всекиго, да вземе превес. Култури, които подхранват стремежа към собственост, т.е. притежателния модус, водят началото си от едни човешки потенции, а култури, които подхранват стремежа към единение, т.е. битийния модус — от други. Ние трябва да решим коя от двете ориентации да изберем, като съзнаваме обаче, че решението ни до голяма степен се обуславя от социално-икономическата структура на обществото.

Наблюденията ми в областта на груповото поведение ме карат да мисля, че двете крайни групи, проявяващи дълбоко вкоренени и почти неизменни типове стремеж съответно да притежават и да съществуват, са малцинство. У мнозинството реално съществуват и двете възможности, като от факторите на социалната среда зависи коя от двете ще доминира и коя ще бъде потисната.

Това предположение противоречи на широко разпространеното в психоанализата схващане, че социалната среда причинява същностни изменения в развитието на личността

през кърмаческия период и ранното детство, но вече формираният характер почти не се изменя под влияние на външните условия. Този принцип е успял да се наложи в психоанализата, защото в живота на повечето хора жизнените условия от времето на детството им остават непроменени и по-късно в живота им, тъй като и обществените условия рядко се променят Съществуват многобройни случаи обаче, когато рязка промяна в социалната среда води до съществени изменения в поведението на човека, т.е. отрицателната нагласа престава да бъде подкрепяна, а положителната се поддържа и насърчава.

В заключение ще кажа, няма нищо удивително в това, че стремежът на човека към себеотдаване и саможертва се проявява толкова често и с такава сила, имайки предвид условията, в които съществува човешкият род. Изненадващо е, че тази потребност е могла дотолкова да закърнее, че егоизмът да стане норма в индустриалното (и в много други) общества, а солидарността — изключение. Парадоксът обаче е в това, че явлението е породено от необходимостта за единение. Общество, чиито принципи са алчността, печалбата и притежанието, създава социален характер с притежателна ориентация. След като този господстващ модел се е утвърдил, никой не желае да бъде аутсайдер или да го отлъчат и за да избегне тази опасност, се приспособява към мнозинството, обединено единствено от взаимния си антагонизъм.

Като следствие от преобладаващата егоистична нагласа лидерите в съвременното общество смятат, че хората могат да бъдат мотивирани само с материални стимули, т.е. с награди, и че няма да откликнат на призиви за солидарност и саможертва. Може би това е причината подобни призиви да се отправят рядко, главно в периоди на война, така че ние нямаме възможност да проверим какъв би бил откликът наистина.

Нужна е коренно различна социално-икономическа структура и коренна промяна в човешката природа, за да се докаже, че подкупът не е единственият (нито най-добрият) начин да се влияе на хората.

6. Други аспекти на притежанието и битието

Сигурност — несигурност

Много е измамно и в същото време примамливо да стоиш на едно място, без да напредваш — с други думи, да разчиташ на онова, което притежаваш, защото знаеш, че го *имаш*. *Това* ни кара да се чувстваме в пълна безопасност Затова се боим да прекрачим в неизвестното и избягваме да го правим. Наистина *крачката* може да не се окаже рискована, *след* като сме я направили, но *преди* да я направим, неизвестността ни плаши с евентуалните рискове, които крие. Само старото и изпитаното е безопасно или поне така ни се струва. Във всяка нова крачка е заложена опасността от неуспех и това е една от причините, поради които хората толкова много се страхуват от свободата[40]

На всеки етап от живота „старото и привичното“ се възприема различно. Като пеленачета *имаме* само тялото си и майчината гръд (която първоначално не диференцираме). После започваме да се ориентираме в света, като се опитваме да намерим своето място в него. У нас се заражда желанието *да притежаваме* различни неща: ние *имаме* майка си, баща си, сестричките и братчетата си, играчките си. По-късно *придобиваме* знания, работа, обществено положение, съпруг или съпруга, деца и дори *си осигуряваме* „живот след живота“, като си купуваме място за гроб, сключваме застраховка „Живот“ и изготвяме своето завещание.

И все пак, въпреки сигурността, която дава на хората притежанието, те се възхищават на онези, които имат очи за новото, които проправят пътища, които имат смелостта да вървят напред. Тази форма на съществуване в митологията е представена символично чрез героите. Герои са онези, които имат куража да оставят всичко, което притежават — земя, семейство, собственост, — и да поемат напред, надвивайки страха. В будистката традиция Буда е героят, който се отказва от всичко, което притежава, от цялата сигурност, която се съдържа в индуистката теология — от сана и семейството си, — и заживява, без каквато и да е обвързаност Авраам и Мойсей са такива герои в юдейската традиция. И християнският герой Иисус Христос не притежава нищо и в очите на света е нищо, но е преизпълнен с любов към всички хора. Древните гърци имат своите светски герои, чиято цел е победата, задоволяването на гордостта, подвига. Въпреки това, също както религиозните герои, Херкулес и Одисеи

поемат към неизвестността, без да се страхуват от опасностите, които ги очакват Такива са и много от персонажите в народните приказки.

Ние се възхищаваме от героите, защото дълбоко в душата си всеки от нас би искал да бъде такъв. Но понеже се страхуваме да рискуваме, смятаме, че само малцина избрани са способни на героични постъпки, и постепенно ги превръщаме в идоли, в които са въплътени нашите собствени стремежи, а ние цял живот оставаме там, където сме — „просто защото не ни е дадено да бъдем герои“.

От казаното дотук на човек може да му се стори, че макар и да е опиняващо да се превърнеш в герой, от друга страна, е проява на лекомислие и противоречи на собствените ти интереси. Но това съвсем не е така. Предпазливите, ориентираните към притежание хора се уповават на сигурността и въпреки това се чувстват твърде несигурни. Те изцяло зависят от онова, което имат: пари, престиж, имидж — т.е. от нещо извън тях. Какво става с тези хора, ако го загубят? Защото, каквото и да притежава, в един момент човек може да го загуби. Най-лесно може да се прости с недвижимата и движимата си собственост, а заедно с тях с положението и приятелите си, дори с живота си.

Ако аз съм онова, което имам, в случай че го загубя, кой съм тогава? Един сразен, опустошен човек — жалък пример за погрешен начин на живот Само защото *има някаква вероятност* да загубя онова, което притежавам, аз по необходимост се тревожа, че *ще* го загубя. Боя се от крадци, от икономически промени, от революции, от болести, от смърт; боя се от любовта, от свободата, от развитието, от промяната, от неизвестността. Така че постоянно се тревожа, страдам от хронична хипохондрия, боя се не само да не загубя здравето си, но и всичко, което притежавам. Ставам предпазлив, неотстъпчив, подозрителен, самотен, движен единствено от опустошителната страст да придобивам повече, за да се чувствам по-защитен. Ибсен дава прекрасно описание на такава егоцентрична личност в „Пер Гинт“. Героят е изцяло погълнат от себе си и в безмерния си егоизъм е убеден, че остава верен на *себе си* само ако задоволява своите желания, а самият *той* е „кълбо от желания“. Едва в края на живота си той осъзнава, че поради безмерната си алчност и егоизъм така и не му се е удало да бъде самият себе си, че е като куха глава лук — един нереализиран човек.

Тревожността и несигурността, които поражда опасността да изгубиш онова, което имаш, биват елиминирани, ако човек е предпочел да бъде, вместо да има. *Ако аз съм онова, което съм*, а не онова, което имам, никой не може да застраши сигурността ми и да ме лиши от чувство за идентичност. Центърът на моето същество е в мен самия, способността ми да бъда и да реализирам същностните си сили е част от моя характер и зависи единствено от мен. Това важи, при условие че животът ми протича нормално, но не и, разбира се, при извънредни обстоятелства като болест, отнемаща трудоспособността, изпитания или други случаи на отрицателни външни влияния.

Докато притежанието, което се основава на нещо, което с употребата намалява, битието натрупва духовни стойности. (Библейският символ на този парадокс е „неизгарящата къпина“ [Изход 3: 2]). Силата на разума, на любовта, на художественото и интелектуалното творчество — всички основни способности — се развиват в процеса на проявлението им. Следователно губи се не онова, което се изразходва, а обратното — онова, което се пази. Единствената заплаха за сигурността ми при битийната ориентация се корени вътре в мен самия: в липсата на вяра в жизнените и творческите ми способности, в регресивни тенденции, в духовна леност и в примирението други да направляват живота ми. Но всички тези заплахи не са *вътрешно присъщи* на битието в този смисъл, в който опасността от загуба е присъща на притежанието.

Солидарност — антагонизъм

Да обичаш, да се възхищаваш, да се радваш, без да изпитваш желание да *притежаваш* обекта на своята любов и възхищение — ето на този момент обръща внимание Судзуки, когато сравнява образци от английската и японската поезия (Виж Първа глава). Наистина за съвременния човек не е лесно да изживява радост, която не е свързана с притежание. Въпреки това, подобно отношение не ни е напълно чуждо. Примерът, който Судзуки дава с цветето, нямаше да е валиден, ако вместо да гледа цветето, пътникът гледаше планина, ливада или всичко друго, което не можем физически да вземем и да отнесем със себе си. Разбира се, много

или повечето хора няма да *видят* планината наистина, а само клишето. Вместо да я *съзерцават*, те ще поискат да узнаят името и височината й, или ще поискат да я изкачат, да покорят някой връх, което е друга, скрита форма на притежание. Малцина са тези, които наистина ще видят планината и ще й се любуват Същото се отнася и за изкуството. Човек може да купи запис на музикално произведение в стил, който харесва, за да притежава творбата, и може би мнозинството от хората, които обичат изкуството, наистина го „консумират“; но само малка част от хората са способни истински да се насладят на музиката или на произведението на изкуството, без да усетят никакъв вътрешен импулс да го „притежават“.

Понякога реакциите на хората могат да се прочетат по лицата им. Наскоро гледах по телевизията филм за изключителните акробати и жонгльори от китайския цирк, по време на който камерата непрекъснато следеше публиката, за да заснеме реакцията на зрителите. Повечето лица грееха — прекрасното изпълнение ги правеше красиви, оживени и одухотворени. Лицата само на малцина изглеждаха безучастни, сякаш видяното не ги засягаше.
Друг пример на радост, без желанието да притежаваш, е отношението ни към малките деца. Тук подозирам, че до голяма степен поведението е само-заблуждаващо, защото просто на повечето от нас ни харесва да се виждаме в ролята на хора, обичащи децата. Но макар че може да има основание за съмнение, смятам, че искреното, сърдечното отношение към децата съвсем не е рядкост Може би това е така отчасти защото за разлика от отношението си към младежите и възрастните, повечето хора не се боят от децата и спокойно могат да проявят обичта си, което е невъзможно, ако е на-месен страхът

Най-добрият пример за духовна наслада, без желанието да притежаваш онова, на което се радваш, може да се открие в междуличностните отношения. Един мъж и една жена могат да изпитат удоволствие от общуването си по различни причини: на всеки един от двамата могат да му допадат нагласата, вкусът, идеите, темпераментът или цялостната личност на другия. И само при онези, които на всяка цена трябва да притежават това, което харесват, такава взаимна радост от общуването обикновено се съпровожда от желание за сексуално притежание. За хората, при които доминиращата ориентация е битийната, общуването с другия човек само по себе си е удоволствие и носи голяма радост, и дори партньорът да е привлекателен в сексуално отношение, съвсем не е задължително, ако си послужим с езика на Тенисън, да изтръгнат цветето от земята, за да му се наслаждават

Ориентираните към притежание държат да *притежават* човека, когото харесват или от когото се възхищават Това може да се забележи в отношенията между родители и деца, между учители и ученици, както и между приятели. Рядко някой от партньорите се задоволява само с удоволствието да общува с любимия човек; на повечето ни се иска да го запазим само за себе си и ревнуваме другите, които също проявяват интерес към него. Всеки си търси партньор в живота, както морякът, претърпял корабокрушение — дъска, за да оцелее. Взаимоотношенията, основани предимно на принципа на притежанието, са тежки, обременени, белязани с конфликти и ревност

Най-общо главните елементи В отношенията между хора с притежателна ориентация са съперничеството, антагонизмът и страхът Антагонистичният елемент се корени в самата природа на подобни отношения. Ако притежанието е основа на усещането ми за самоличност, защото „Аз съм онова, което имам“, желанието да притежавам неминуемо предизвиква стремеж да придобивам все повече и повече. С други думи, *алчността* е естествен резултат от притежателната ориентация. Алчност може да има както у скъперника, така и у печалбаря, както у донжуана, така и у нимфоманката. За каквото и да са алчни, алчните никога не се „насищат“. За разлика от физиологичните нужди като глада например, които поради физиологията на тялото имат определени точки на насищане, *духовната* алчност — а всяка алчност е духовна, дори да се задоволява чрез тялото — няма предел на насищане, тъй като утоляването й не запълва вътрешната празнота, отегчението, самотата и депресията, които човек се стреми да преодолее чрез нея. Нещо повече, тъй като онова, което човек има, може да му бъде отнето по един или друг начин, той се стреми да има повече, за да се подсигури срещу евентуална опасност А щом всички искат да имат повече, то всеки се страхува от агресивните намерения на своя съсед да не му отнеме онова, което притежава. За да предотврати подобни

попълзновения срещу своята собственост, човек е склонен да демонстрира повече сила и на свой ред става агресивен. Освен това, колкото и голямо да е производството, никога не ще успее да задоволи *постоянно растящите* желания и това задължително поражда съперничество и вражда между индивидите, които се борят да получат повече блага. Борбата ще продължи дори да се постигне състояние на материално изобилие и задоволеност, защото онези, които имат по-малко физическо здраве, чар, дарби и таланти, горчиво ще завиждат на хората, които притежават повече.

Притежателната ориентация и произтичащата от нея алчност неизбежно пораждат междуличностен антагонизъм и борби не само между отделните индивиди, но и между отделните държави. Дотогава, докато са населени от хора, чийто главен мотив е притежанието и алчността, войните между държавите са неизбежни. Една нация непременно пожелава онова, което друга притежава, и се стреми да го получи чрез война, икономически натиск или заплахи. Обикновено се използва целият наличен арсенал от средства срещу по-слабите държави. Образуват се съюзи, които са по-мощни от държавата, която ще бъде нападната. Дори шансът да спечели да е малък, често една държава ще води война не защото бедства икономически, а защото стремежът да има повече и да побеждава е дълбоко вкоренен в социалния характер.

Войните, естествено, се редуват с периоди на мир. Трябва да се прави разлика обаче между трайния мир и мира, който е преходно явление — период на натрупване на военна мощ, преустройване на индустрията и армията, с други думи, между мира като постоянно състояние на хармония и мира като временно примирие. Макар през XIX и XX в. да са известни периоди на временно затишие, за тези две столетия е характерно хроничното състояние на война между великите сили, действащи на историческата сцена. Мирът в смисъл на трайни хармонични отношения между народите е възможен само при условие, че притежателната структура отстъпи място на битийната. Самата мисъл за мир на фона на нестихващата борба за печалби е илюзия, при това опасна, защото пречи на хората да осъзнаят следната алтернатива: или радикална промяна на човешкия характер, или нескончаема война. Тази алтернатива е прастара — още от времето, когато водачите са избирали пътя на войната, а хората безропотно са ги следвали. При днешното невероятно увеличаване на разрушителната мощ на новите видове оръжия алтернативата вече не е война, а взаимно унищожение.

Това, което важи за войните между държавите, важи и за класовата борба. Борбата между класите, главно между експлоататорите и експлоатираните, винаги е съществувала в обществата, изградени на принципа на алчността. Класова борба не е имало там, където не е имало нужда или възможност за експлоатация. Класи обаче има по необходимост във всички общества, дори и в най-богатите, в които преобладава притежателният модус. Както вече отбелязах с оглед на непрестанно нарастващите желания, и най-развитото производство не може да удовлетвори стремежа на всеки да има повече от своя съсед. Неизбежно по-силните, по-умните или по-облагодетелстваните ще се опитат да си извоюват по-благоприятна позиция и да вземат надмощие над по-слабите по пътя на насилието или по пътя на внушението. Потиснатите класи на свой ред ще се опитват да отхвърлят господството. Класовата борба може да се води с по-цивилизовани средства, но няма да изчезне, докато алчността владее човешкото сърце. Мисълта за безкласово общество в един т.нар. социалистически свят, обладан от духа на алчността, е толкова илюзорна — и опасна, — колкото идеята за вечен мир между държави, неотърсили се от алчността.

При битийния модус притежанието (частната собственост) не оказва голямо влияние върху чувствата, защото не е нужно да притежавам нещо, за да му се наслаждавам или дори да го използвам. При тази ориентация не един човек, а милиони хора могат да извличат радост от един и същ обект, тъй като нито един не изпитва нужда да го *притежава*, за да му се радва. По този начин не само се избягва съперничеството, но се създава една от най-дълбоките форми на човешко щастие — споделената радост. Нищо друго не сплотява хората така (без да ограничава индивидуалността им), както споделеното възхищение и обич, общността на идеите, съпреживяната естетическа наслада от музикално произведение или картина, изпълнението на едни и същи ритуали, споделената болка. Общите преживявания изграждат и поддържат жизнеността на отношенията между двама души. Те лежат в основата на всички велики

религиозни, политически и философски движения. Естествено, това важи само до момента, в който хората изпитват искрена обич и възхищение. Когато религиозните и политическите движения започват да стават консервативни, когато бюрокрацията започне да манипулира хората чрез внушения и заплахи, обект на споделяне стават по-скоро материалните неща, отколкото преживяванията.

Въпреки че природата е създала, така да се каже, прототипа — или може би символа на споделеното удоволствие, — половия акт, в действителност половото сношение не е винаги непременно споделено удоволствие. Често партньорите са толкова нар-цистично погълнати от себе си, обладани от такива силни собственически инстинкти, че може да се говори само за едновременно протекло, но не и за споделено удоволствие.

В друго отношение обаче природата ни предлага по-недвусмислен символ на разграничаването между притежанието и битието. Ерекцията на пениса е изцяло функционална. Не може да се каже, че мъжът *притежава* ерекцията като някаква собственост или постоянно качество (друг въпрос е колко мъже *биха искали* това да е така). Пенисът е в състояние на ерекция, докато мъжът изпитва възбуда и желание. Ако по една или друга причина нещо намали възбудата му, той вече *няма* нищо. Освен това за разлика от почти всички други видове поведение, ерекцията не може да се имитира. Джордж Гродек, един от най-бележитите, макар и сравнително малко известни психоаналитици, казваше, че мъжът в крайна сметка е мъж само няколко минути, а през по-голямата част от времето е момче. Гродек, разбира се, не иска да каже, че мъжът се превръща в момче и във всички останали проявления на своя живот, а само в този аспект, в който повечето мъже виждат доказателството за своята мъжественост и пол. (Виж моята статия „Пол и характер“ — *Sex and Character* [1943].}

Радост — удоволствие

Майстер Екхарт учи, че жизнеността твори радостта. Съвременният читател обикновено не обръща внимание на думата „радост“ и я възприема така, сякаш Екхарт е написал „удоволствие“. Разлика между радост и удоволствие обаче има, особено когато става въпрос за разграничение между битийния и притежателния модус. Това различие трудно се долавя, тъй като живеем в свят на „безрадостни удоволствия“.

Какво означава „удоволствие“? Макар че думата се употребява в различен смисъл, като се има предвид широката й употреба, най-точното й значение е задоволяване на желание, което не изисква активност (в смисъл на интелектуално усилие). Това удоволствие може да бъде много силно: като например удоволствието от успех на светското поприще, от спечелването на много пари от лотарията, сексуалното удоволствие, удоволствието от вкусната и обилна храна, победата в състезание, еуфоричното настроение, предизвикано от алкохол или наркотици, удоволствието от задоволяването на садистичните наклонности или страстта да убиваш и да осакатяваш живи същества.

За да станат богати или известни, разбира се, хората трябва да проявяват извънредно висока активност в смисъл на делова ангажираност, но не и в смисъл на „раждане на идеи“. Когато постигнат целите си, може да са „очаровани“, „дълбоко удовлетворени“, да чувстват, че са достигнали „върха“. Но кой връх? Може би върхът на възбудата, на удовлетворението, на оргазма. Те обаче могат да достигнат това състояние, тласкани от страсти, които, макар и човешки, са все пак патологични, доколкото не водят до адекватно разрешаване на човешките проблеми. Такива страсти водят не до развитие и усъвършенстване на човека, а до деградация. Наслада като цел, проповядвана от радикалните хедонисти, задоволяването на непрекъснато растящите желания, както и удоволствията на съвременното общество пораждат различни степени на *приятна възбуда*, но не даряват *радост*. Всъщност липсата на радост е причината да се търсят все по-нови и по-възбуждащи удоволствия.

В това отношение съвременното общество е в същото положение, в което са били и евреите преди три хиляди години. Когато говори на народа на Израел за един от най-тежките му грехове, Мойсей казва: „Задето ти не служи на Господа, твоя Бог, с *веселие* и *радост* в сърцето, при изобилие от всичко“ (Второзаконие 28:47). Радостта е съпътстващото условие за творческа дейност Не е „върхово изживяването“, което внезапно възниква и свършва също така внезапно; „върхово“ е изживяването, което по-скоро е един вид емоционално „плато“, състояние, което

съпровожда творческата изява на основните човешки способности. Радостта не е мимолетният пламък на екстаза. Радостта е жаравата на битието.

След достигането на т.нар. връх, удоволствието и възбудата отстъпват място на тъгата, защото въпреки че сме изпитали възбуда, нищо вътре в нас не се е променило. Вътрешните ни сили не са се увеличили. Просто това е бил поредният опит да се преодолее скуката от неплодотворна дейност и за момент сте концентрирали всичката си енергия — с изключение на разума и любовта — в един-единствен порив. С други думи, опитали сте се да станете свръхчовек, без да бъдете човек докрай. Дори и да ви се е удало да изпитате мига на тържеството, след това неизбежно потъвате в тъга, защото вътре във вас нищо не се е променило. И когато се казва, че „След съвкупление животното е тъжно“ (*„Post coitum animal triste est“*), тези думи могат да бъдат отнесени към секса без любов, който е „върхово изживяване“ на силна възбуда, следователно вълнуващо и доставящо наслада, но задължително пораждащо разочарование след бързия си край. Сексът дарява радост само когато физическата близост е съпроводена с духовна, т.е. с любов.

Както може да се очаква, радостта играе главна роля в тези религиозни и философски системи, които проповядват *битието* като висша цел на живота. Будизмът отрича удоволствието, но разглежда нирваната като състояние на радост, намерило израз в изображенията и описанията на смъртта на Буда. (Благодарен съм на покойния Д. Т. Судзуки, който ме насочи към една известна картина за смъртта на Буда.)

Старият завет и по-късните еврейски текстове предупреждават хората да се пазят от удоволствията, които произтичат от задоволяване на алчността, а за радост се смята това състояние, което произтича от битието. Псалтирът завършва с петнадесет псалма, които представляват велик химн на радостта, при което вътрешната динамика на псалмите се движи от страх и тъга към радост и веселие[41] Шабат е ден за радост, а идването на Месията ще бъде белязано с безкрайна радост В писанията на пророците радостта се споменава много често: „Тогава девица ще се весели на хорото, и младежи, и старци заедно; и ще обърна скръбта им в радост, ще ги утеша и ще ги зарадвам след тяхната скръб“ (Йеремия 31:13) и „Тогава с радост ще черпите вода от изворите на спасението“ (Исайя 12:3). Бог нарича Ерусалим „градът на моята радост“ (Йеремия 49:25).

Същия акцент намираме и в Талмуда: „Радостта от mitzvah [изпълнението на религиозния дълг] е единственият път към Светия дух“ (Брахот 31, а). На радостта се отдава толкова голямо значение, че според талмудския закон трауърът за близък роднина, от чиято смърт е минало по-малко от седмица, трябва да се прекрати, за да се празнува по подобаващ начин Шабат

Движението на хасидите[42], чиято заповед „Служи на Господа с радост“ е стих от псалмите, се характеризира с това, че един от най-важните елементи от техния начин на живот е радостта, а тъгата и потиснатостта са смятани за признаци на духовно заблуждение и едва ли не за грях.

В християнския вариант самото име на Евангелието — Благовещение, показва централното място, отредено на веселието и радостта. В Новия завет радостта е резултат от отказа от притежание, а тъгата съпровожда онзи, който се е вкопчил в собствеността. (Матея 13:44 и 19:22.) В много от поученията на Иисус радостта се представя като чувство, съпътстващо битието. Последните думи на Иисус към Апостолите са: „Това ви казах, за да пребъде Моята радост във вас, и радостта ви да бъде пълна“ (Йоана 15:11).

Радостта играе най-важна роля и в учението на Майстер Екхарт Ето един от най-прекрасните поетични изкази на идеята за съзидателната сила на смеха и радостта: „Когато Бог се смее на душата и душата му отвръща със смях, се ражда Светата троица. Казано хиперболично, когато Отецът се смее на сина и синът му отвръща със смях, смехът поражда удоволствие, удоволствието поражда радост, радостта поражда любов, а любовта поражда образите [на Светата троица], един от които е на Светия дух“ (Блакни, с. 245).

Спиноза отрежда централно място на радостта в антропологическата си етическа система. „Радостта — казва той — е преходът на човека от по-малко към по-голямо съвършенство. *Тъгата* е преходът на човека от по-голямо към по-малко съвършенство“ („Етика“, 3, деф. 2, 3).

Твърденията на Спиноза могат да бъдат напълно разбрани само в контекста на цялата му философска система. За да не деградираме, трябва да се стремим да се доближим до „модела на човешката природа“, с други думи, трябва да бъдем оптимално свободни, рационални и активни. Трябва да станем такива, каквито можем да бъдем. Така трябва да се разбира доброто, което е потенциално заложено в човешката природа. Спиноза разбира „доброто“ като „всичко, чрез което сме сигурни, че можем все повече и повече да се доближим до модела на човешката природа, който стои пред нас“. Той възприема „злото“ като „всичко, за което сме сигурни, че ни пречи да достигнем този модел“ („Етика“, 4, Предговор). Радостта е добро, скръбта (*tristitia*, по-сполучливо превеждана като „печал“, „униние“) — зло. Радостта е добродетел, тъгата — грях.

Следователно радостта е онова чувство, което изживяваме, преследвайки целта да останем верни на себе си.

Грях и прошка

В класическата еврейска и християнска теологическа мисъл грехът по същество се отъждествява с *неподчинението* пред Божията воля. Това е очевидно от общоразпространената представа за първородния грях, изразяващ се в неподчинението на Адам. В еврейските писания този акт не се тълкува като „първороден“ грях, който всички потомци на Адам наследяват — както е в християнските писания, — а само като първия грях, който не е задължително да наследят потомците на Адам.

Общият елемент все пак се съдържа в схващането, че неподчинението на Божите заповеди е грях, независимо какви са те. Това не е изненадващо, като вземем предвид, че в тази част от Библията Бог е представен като строг авторитет по образ и подобие на източен Цар на Царете. Не е изненадващо и като се има предвид, че почти от самото си начало църквата се е приспособила към съществуващия обществен ред, който, за да функционира някога при феодализма и сега при капитализма, изисква от паството стриктно спазване на установените закони, независимо дали служат на истинските интереси на хората, или не. Деспотични или либерални, законите трябва да се спазват и народът трябва да се научи да се бои от властта, и то не само в лицето на „пазителите на закона“, защото носят оръжие. Такъв страх не е достатъчна гаранция за нормалното функциониране на държавата. Гражданинът трябва да интернализира този страх u да окачестви неподчинението, от гледна точка на нравствеността и религията, като грях.

Хората спазват законите не само защото се страхуват, но и защото неподчинението поражда у тях чувство на вина. Те могат да се избавят от това чувство, като получат опрощение, което единствено властта може да им даде. Условията за това опрощение са следните: грешникът се разкайва, бива наказан и приемайки наказанието, отново се подчинява на закона. Установената последователност: грях (неподчинение) → чувство на вина → отново смирение (наказание) → опрощение — е омагьосан кръг, тъй като всяко неподчинение води до по-голямо подчинение. Малцина са онези, които не приемат такъв смирен образ. За пример им служи Прометей. Той нито се подчинява, нито се чувства виновен, въпреки жестокото наказание, което му налага Зевс. Прометей знае, че като откраднва огъня от боговете, за да го даде на хората, извършва акт на състрадание; той проявява непокорство пред боговете, но не извършва грях. Делото на Прометей, подобно на мнозина други мъченици за благото на човечеството, излиза извън рамките на традицията да се отъждествява неподчинението с грях.

Обществото обаче не се състои само от герои. Докато трапезата се нарежда само за малцинството, а мнозинството трябва да обслужва малцинството и да се задоволява с остатъците от господарската трапеза, е задължително да му се втълпява, че неподчинението е грях. Внушава го и държавата, и църквата. Двете институции действат заедно, за да запазят първенството си в йерархията. Държавата се нуждае от религията, за да има идеология, която слива неподчинението с греха, а църквата има нужда от вярващи, които държавата е дресирала да се подчиняват и едната, и другата използва институцията на семейството, чиято функция е да приучва детето към подчинение от първия миг, в който то прояви воля (в придобиването на хигиенни навици като начало). Волята на детето трябва да бъде прекършена, за да бъде подготвено да се изявява по-късно като примерен гражданин.

В конвенционалния теологически и светски смисъл грехът е концепция, която се вписва в рамките на авторитарната структура, а тази структура е присъща именно на притежателния модус. Духовният ни център не се намира в нас самите, а във властта, на която се подчиняваме. Не постигаме благополучие чрез творческа активност, а чрез пасивно послушание и последващото одобрение от страна на представителите на властта. *Имаме* водач (светски или духовен — крал, кралица или Бог), в когото вярваме; *имаме* сигурност., дотогава, докато сме — никой. Това, че подчинението може да не е непременно съзнателно, че може да се колебае, че духовната и социалната структура може да не са изцяло авторитарни, не бива да ни прави слепи за факта, *че живеем в притежателния модус до такава степен, в каквато интернализираме авторитарната структура на обществото*.

Както точно отбелязва Алфонс Ауер, идеята на Тома Аквински за авторитета, неподчинението и греха е хуманистична: т.е. грехът не е в неподчинението пред ирационална власт, а в нарушаването на човешкото *благополучие*[43]. Затова Аквински заявява: „Ние не можем да оскърбим Бог, освен когато действаме срещу собственото си благо.“ За да разберем правилно позицията на Тома Аквински, трябва да имаме предвид, че за него човешкото благо (*bonum humanum*) не се определя нито от произволни, чисто субективни желания, нито от инстинктивни желания („природни“, „естествени“ ако заимстваме термина от стоиците), нито пък от случайното благоволение свише. Благото се определя от рационалното разбиране на човешката природа и на нормите, произтичащи от нея, които допринасят за оптималното ни развитие и благополучие. (Трябва да се подчертае, че като смирен син на църквата и крепител на съществуващия обществен ред срещу сектите Тома Аквински не е могъл да бъде истински представител на неавторитарната етика; фактът, че употребява думата „неподчинение“ за двата типа непослушание, показва, че се мъчи да прикрие вътрешната противоречивост на позицията си.)

Грехът като неподчинение е част от авторитарната структура, т.е. от *притежателния* модус, докато значението му е съвсем различно в неавторитарната структура, която се основава на *битийния* модус. Това друго значение се съдържа и в библейската притча за Грехопадението и може лесно да се разбере при по-различното й тълкуване. Бог пуснал човека в Едемската градина и го предупредил да не вкусва нито от плодовете на Дървото на живота, нито на Дървото на познанието на доброто и злото. Като видял, че „не е добро за човека да бъде сам“, Бог създал жената. Мъжът и жената трябвало да бъдат една плът. И двамата били голи „и не се срамували“. Това твърдение обикновено се интерпретира, като се изхожда от традиционните възгледи за сексуалните нрави, според които мъжът и жената трябва да се срамуват, ако гениталиите им са открити. Текстът в Библията обаче едва ли иска да каже само това. В твърдението се открива и по-дълбок смисъл, според който, макар че мъжът и жената се виждат в цялата си голота, те не изпитват срам — а и не могат да го сторят, — защото не се възприемат като различни, отделни индивиди, а като „една плът“.

Това изначално за човешкия род положение коренно се променя след Грехопадението, когато мъжът и жената стават истински хора, т.е. надарени с разум, способни да познаят доброто и злото, взаимно възприемащи се като отделни същества, съзнаващи, че е нарушено първородното им единство и че са станали чужди. Те са сродни души и въпреки това се чувстват разделени, отдалечени. Най-големият срам е да се изправят „голи“ един срещу друг и да усетят взаимното отчуждение, невероятната пропаст, която ги разделя. „Направиха си препаски“,опитвайки се да избягнат цялата пълнота на човешките отношения, като скрият голотата си, в която са се видели вече. Срамът, както и вината обаче не могат да се скрият зад смокинов лист Те не се сближават и в любовта. Дори да са се пожелали плътски, физическата близост не заличава отчуждението между тях. Отсъствието на обич помежду им проличава в отношението им един към друг: Ева дори не се опитва да зашити Адам, а Адам избягва наказанието, като обвинява за всичко Ева. Какъв е грехът, извършен от тях? Че се изправят един срещу друг като разделени, изолирани, егоистични човешки същества, които не могат да преодолеят разединението си дори чрез акта на любовния съюз. Този грях е заложен в самото човешко съществуване. Като се има предвид, че сме лишени от изначалната хармония с природата — така характерна за животните, чийто живот се ръководи от вродени инстинкти, —

макар и надарени с разум и самосъзнание, ние се чувстваме изолирани от всяко друго човешко същество. В католическата теология това състояние на съществуване в пълно разединение и отчуждение, непреодолимо и чрез любовта, се нарича „Ад“. За нас то е непоносимо. Трябва да преодолеем мъчението на пълната изолираност по някакъв начин: като се подчиняваме или като властваме, или като се опитваме да заглушим гласа на разума и съзнанието. Тези начини имат обаче ефект само за момента и затварят пътя към истинското решение на проблема. Има само един начин да се спасим от този ад — като се освободим от затвора на своята егоцентричност и постигнем *единение* със света. Ако основният грях е егоцентричното разединение, в любовния акт грехът би трябвало да се изкупва. Самата дума за „изкупление“ (*atonement*) изразява тази идея, защото етимологично произхожда от средноанглийската дума „atonement“, която означава „единение, сливане, обединение“. Тъй като грехът на разединението не е акт на неподчинение, той не трябва да се опрощава, а да се лекува. В случая може да помогне единствено любовта, а не прилагането на наказание.

В частен разговор Райнер Функ сподели с мен, че идеята за греха като разединение се споделя и от някои от отците на Църквата, които подкрепят неавторитарното схващане на Иисус за греха и предлагат примери (заимствани от Анри дьо Любак). Според Ориген: „Където властва грехът, там е разделението, но където властва добродетелността, там са единството и единението.“ А според Максим Изповедник, в резултат на греха на Адам, човешкият род, „който би трябвало да е едно хармонично цяло, а не съпътстван от конфликти за моето и твоето, се е превърнал в прашен облак от индивиди“. Сходни мисли за разрушаване на изначалното единство могат да се открият и в трудовете на Св. Августин, и както проф. Ауер припомня, в учението на Тома Аквински. Дьо Любак обобщава: „Като дейност за «възстановяване» (*Wederherstellung*), фактът на спасението изглежда необходим за възвръщане на изгубеното единство, за възстановяване на свръхестественото единение с Бога и същевременно за обединението между хората“ (Преводът мой; виж също „Идеята за греха и разкаянието“ в „Ще бъдете като богове“ — *You Shall Be as Gods*, където подробно анализирам проблема за греха).

И така в заключение можем да кажем, че при притежателния модус, респективно при авторитарната структура, грехът е неподчинение и единственият път да се избавиш от него е разкаянието → наказанието → подновеното подчинение. При битийния модус, т.е. при неавторитарната структура, грехът е колебаещо се отчуждение, което се превъзмогва чрез пълно разкрепостяване на разума, любов и изкупление чрез единение.

В крайна сметка притчата за Грехопадението наистина може да се тълкува двояко, защото самата библейска история е смес от авторитарни и способстващи освобождението на човека елементи. Сами по себе си обаче двете понятия за грях — неподчинението и отчуждението — са диаметрално противоположни.

Изглежда, че историята за Вавилонската кула, разказана в Стария завет, съдържа същата идея. Човешкият род е достигнал състояние на единство, символизирано от факта, че цялото човечество говори на един език. Поради стремежа си да властват и страстното си желание *да притежават* величествената кула, хората разрушават своето единство и се разединяват Историята за Вавилонската кула в известен смисъл е второто Грехопадение, грехът на древното човечество. Разказът се усложнява и от страха на Бога заради единството на хората и произтичащата от него мощ. „И рече Господ: ето, един народ са, и всички имат един език, а какво са почнали да правят; и няма да се откажат от онова, що са намислили да правят; нека слезем и смесим тъй езиците им, че един да не разбира езика на другия“ (Битие 11:6-7). Разбира се, същият момент съществува и в притчата за Грехопадението. Там Бог се бои от силата, която мъжът и жената ще придобият, ако вкусят от плодовете на Дървото на живота и на Дървото на познанието.

Страхът от смъртта — утвърждаване на живота

Както заявихме по-горе, страхът, че човек може да изгуби своята собственост, е неизбежно следствие на чувството за сигурност, основано върху онова, което той притежава. Искам малко да доразвия тази мисъл.

Ако не се обвързваме със собственост, няма да се боим, че ще я изгубим. Но какво да кажем за страха да не изгубим самия живот — за страха от смъртта? Само по-старите и болни

хора ли изпитват този страх, или всеки се страхува да не умре? Дали през целия ни живот не ни преследва болезнената мисъл, че ни е съдено да умрем един ден? Става ли страхът от смъртта по-силен и по-съзнателен, колкото повече се приближаваме към предела на живота поради старост или болест?

Нуждаем се от широкообхватни систематични изследвания, в които психоаналитици да проучат явлението от детството до старостта, като Вземат предвид и подсъзнателните, и съзнателните прояви на страха от смъртта. Тези изследвания не бива да включват само отделни случаи, а големи групи, като се използват методите на социалната психоанализа. Тъй като такива изследвания засега няма, налага се да извличаме предварителни заключения от голям брой разпръснати данни.

Най-значимият факт може би е вечният порив към безсмъртие, който откриваме още в многобройните ритуали и вярвания, целящи да съхранят тленната човешка плът От друга страна, съвременното, специфично американско отричане на смъртта чрез „разкрасяване“ на тялото също говори за потискане на страха от смъртта чрез замаскирването й.

Има само един истински начин да се преодолее страхът от смъртта — проповядван от Буда, от Иисус, от стоиците, от Майстер Екхарт — и той е: *да не се вкопчваме в живота, да не се отнасяме към живота като към собственост*. Страхът от смъртта не е точно това, което изглежда: страх, че в един миг ще престанем да живеем. Смъртта не бива да ни интересува, е казал Епикур, „тъй като докато ни има, смъртта още я няма; а когато смъртта е тук, нас вече ни няма“ (Диоген Лаерций). Може би се боим от страданията и болките, които в някои случай предхождат смъртта, но този страх е различен от страха. от смъртта. Страхът от смъртта може да изглежда ирационален, но не и когато животът се възприема като притежание. Страхът, следователно, не е породен от това, че ще умра, а че *ще изгубя онова, което имам*: страхът, че ще изгубя тялото си, Аз-а си, вещите си и своята идентичност; страхът, че „ще изгубя себе си“, изправяйки се пред бездната — наречена небитие.

Ние трябва да се страхуваме от смъртта дотолкова, доколкото определящ за нашето съществуване е притежателният модус. Никакво логично обяснение не е в състояние да ни избави от този страх. Той не може да отслабне дори и в смъртния ни час, освен ако не възкресим връзката си с живота, като откликнем на любовта на другите с любов. Преодоляването на страха от смъртта не бива да започва с подготовка за смъртта, а с усилия за *елиминиране на притежателното и утвърждаване на битийното начало в нашия живот*. По думите на Спиноза мъдрите хора мислят за живота, не за смъртта.

Съветите как да умреш всъщност са същите, както съветите как да живееш. Колкото повече се освобождаваме от алчността да притежаваме във всичките й форми, и главно от егоцентричността си, толкова повече отслабва и страхът от смъртта, тъй като няма какво да губим.[44]

Тук и сега — минало и бъдеще

Битието съществува само тук и сега (*hic et nunc*). Притежанието съществува само във времето: минало, сегашно и бъдеще.

При притежателния модус сме привързани към онова, което сме натрупали в *миналото*: пари, земя, слава, обществено положение, знания, деца, спомени. Ние мислим за миналото и чувстваме, като си припомняме минали чувства (или онова, което смятаме за чувства). (В това е същността на сантименталността.) Ние *сме* миналото; можем да кажем: „Аз съм онова, което бях.“

Бъдещето е предвиждането на онова, което ще стане минало. При притежателния модус то се възприема, както миналото, и често се изразява с мисъл от рода на: „Този човек *има* бъдеще“, което означава, че той или тя ще *притежава* много неща, макар сега да ги няма. Рекламата на компанията „Форд“ „В бъдещето ви очаква един Форд“ поставяше ударението върху бъдещото *притежание*, точно така, както при някои търговски сделки се купуват или продават „стоки за бъдеща доставка“. Основата на притежанието е една и съща, независимо дали става въпрос за миналото или за бъдещето.

Настоящето е точката, в която се съединяват минало и бъдеще, граничен пункт във времето, който обаче не е качествено различен от тях.

Битийният модус не е непременно извън времето, но времето не е измерението, което има власт над битието. Художникът дълго работи с боите и четките върху платното, скулпторът — с длетото по камъка. Но творческият акт, „видението“, идеята за онова, което те ще сътворят, излиза извън пределите на времето. То се появява за един или за няколко мига, но не е фиксирано по време. Същото важи и за философите. Разбира се, идеите им витаят във времето, но зараждането им е творчески акт Това се отнася за всяка проява на битийния модус. Любовта, радостта, проблясъкът на истината се усещат не като продължителност във времето, а тук и сега. *Тук и сега е вечността*, т.е. безвремието. Но вечността не е, както обикновено хората се заблуждават, неограничено дълъг период.

Във връзка с отношението към миналото обаче трябва да направим една важна уговорка. Нашите позовавания на миналото са просто спомени, реминисценции; когато „притежаваме“ миналото в такава форма, то е мъртво. Човек обаче може и да възкреси миналото. Може да изживее отново нещо със същата сила и неподправеност, сякаш то се случва тук и сега. С други думи, миналото може да се възпроизведе, да се пресъздаде (да възкръсне от мъртвите, казано символично). Ако човек съумее да постигне това, миналото престава да бъде минало, всичко се случва тук и сега.

Бъдещето също може да се изживее тук и сега. Това се случва, когато един човек толкова ясно предусеща бъдещо събитие в живота си, че то принадлежи на бъдещето само „обективно“, т.е. що се отнася до външния факт, но не и по отношение на субективното изживяване. Такава е същността на истинската утопична мисъл (за разлика от утопичните мечти) и на истинската вяра, която не се нуждае от външна реализация „в бъдещето“, за да я изживеем пълноценно.

Идеята за минало, настояще и бъдеще, т.е. за времето, присъства в живота ни, защото е тясно свързана с физическото ни съществуване: ограничената продължителност на нашия живот, непрекъснатата необходимост да се грижим за тялото си, природата на физическия свят, от който черпим всичко необходимо, за да поддържаме живота. Наистина не можем да живеем вечно; смъртни сме и не можем да игнорираме времето или да не сме му подвластни. Смяната на деня и нощта, на съня и бодърстването, на растежа и стареенето, необходимостта да осигуряваме съществуването си с работа и да се пазим — всички тези фактори ни принуждават да се *съобразяваме* с времето, ако искаме да живеем, а организмът ни изисква да живеем. Едно е да се *съобразяваме* с времето, друго — да му се подчиняваме. При битийния модус ние се съобразяваме с времето, но не му се подчиняваме. Но когато доминира притежателният модус, това съобразяване с времето се *превръща в подчинение*. В този модус не само вещите са вещи, във вещ се превръща всичко живо. Времето започва да властва над нас. Докато в сферата на битието, времето е развенчано, то престава да бъде идолът, който ръководи нашия живот

В индустриалното общество властта на времето е безгранична. Съвременният начин на производство изисква всяко действие да е точно „синхронизирано“, така че не само безкрайният монтажен конвейер, а въобще по-голямата част от нашите дейности се подчиняват на фактора време. Освен това времето не е просто време — „времето е пари“. Машината трябва максимално да се оползотворява; следователно тя налага своя ритъм на работника.

Чрез машината времето властва над нас. Имаме някакъв избор като че ли само в свободното си време. И обикновено пак го организираме така, както организираме работата си. Или въставаме срещу тирана време, като се отдаваме на пълна леност Но безделието е само илюзия за свобода — всъщност ние само условно сме пуснати от нашия затвор — времето.

ТРЕТА ЧАСТ
Новият човек и новото общество

7. Религия, характер и общество

Предмет на анализ в тази глава е взаимодействието между социалната промяна и промяната на социалния характер; „религиозният“ заряд като спомагателна енергия, необходима за извършване на радикална социална промяна и като следствие от това — възможността да се изгради ново общество само ако настъпи дълбока промяна в човешката душа, или, с други думи, ако нов обект на преклонение заеме мястото на сегашния.[45]

Основи на социалния характер

За отправна точка на тези разсъждения служи твърдението за взаимозависимостта между структурата на характера на индивида и социално-икономическата структура на обществото, в което той съществува. Сливането на индивидуалната психична сфера и социално-икономическата структура аз наричам *социален характер*. (Много по-рано, през 1932 г, използвах формулировката „либидна структура на обществото“ за назоваване на това явление.) Социално-икономическата структура на едно общество оформя социалния характер по такъв начин, че индивидите се чувстват длъжни да вършат онова, което *се изисква* от тях. В същото време социалният характер влияе върху социално-икономическата структура на обществото или като спойка, която й придава по-голяма устойчивост, или — при определени обстоятелства — като динамит, способен да я разруши.

Социален характер и социална структура

Взаимоотношението между социалния характер и социалната структура не е статично, защото никога двата елемента на отношението не са завършени като процеси. Промяната на един от факторите води до промяна и на двата. Много революционно настроени мислители изповядват убеждението, че първо е необходимо да се извърши радикална промяна на политическата и икономическата структура на обществото и едва след това неизбежно ще настъпи промяна и на човешкото съзнание. Веднъж установено, новият тип общество автоматично ще създаде новия човек. Те не съзнават, че новият елит, мотивиран от същия характер, както и старият, ще се стреми да възпроизведе условията на старото общество в новите социално-политически институции, създадени след революцията. Победата на революцията ще се превърне в нейно поражение — макар че няма да я обезсмисли като исторически етап в развитието на обществото, подготвил почвата за нова социално-икономическа структура, чието пълно развитие е било спъвано досега, френската и Руската революция са класически примери за това. Интересно е да се отбележи, че Ленин, който преди това не смятал, че качествата на характера оказват силно влияние върху революционната дейност през последната година от живота си коренно променя своето виждане, като си дава ясна сметка за отрицателните черти в характера на Сталин и го отхвърля като свой наследник в завещанието си.

Точно на противоположна позиция стоят онези мислители, според които първо трябва да се промени природата на човека — съзнанието, ценностите, характерът — и чак след това е възможно да бъде създадено истински хуманно общество. Историята на човечеството ги опровергава. Измененията в човешката психика винаги са си оставали чисто личен приоритет, ограничавали са се като действие в малки оазиси или изобщо са се оказвали илюзорни, когато, от една страна, са били проповядвани едни духовни ценности, а на практика са били налагани коренно противоположни.

Социален характер и „религиозни“ потребности

Освен да задоволява потребностите на обществото от определен тип характери и да служи на обусловените от това нужди на индивида, социалният характер има и друга, по-значима функция — да задоволява вътрешноприсъщите религиозни потребности на всяко човешко същество. За по-голяма яснота ще кажа, че тук под думата „религия“ нямам предвид система, която по необходимост се свързва с понятието Бог или с идоли, както не става въпрос и за точно определена религия, а имам предвид *система от възгледи и действия, подкрепяна от група хора, която предлага на индивида ориентация и обект на преклонение*. В този широк смисъл на тълкуване на думата за никоя минала или настояща, а, изглежда, и за бъдеща култура не може да се приеме, че не притежава религия.

Такова определение на „религията“ нищо не ни съобщава за нейното специфично съдържание. Хората могат да боготворят животни, дървета, идоли от злато или камък, невидим бог, благодетелен или тираничен господар; могат да се прекланят пред прадедите си, пред своя народ, пред класата или партията, пред парите или успеха. Възможно е религията да способства развитието на разрушителни сили или на любов, на господство или солидарност; да подхранва

силата на разума или да го манипулира. Хората могат да се отнасят към системата като към религия, издигаща се над всичко светско, но могат и да смятат, че нямат религия, и да тълкуват привързаността си към някои подчертано светски цели — като власт, пари или успех — само като интерес към прагматичното и изгодното. Въпросът не е в това *дали е религия, или не, а какви са нейната същност и функции* — стимулират ли човешкото развитие и разгръщането на способностите на личността или ги парализират

Всяка конкретна религия, при условие че успешно мотивира поведението, не е прост сбор от доктрини и убеждения, а се определя от специфичната структура на характера на индивида и — доколкото се явява религия на група хора — от социалния характер. Следователно религиозната Нагласа може да се приеме като един от аспектите в структурата на характера, тъй като *ние сме това, което изповядваме, а това, което изповядваме, мотивира нашето поведение*. Често обаче индивидът дори не осъзнава реалните обекти на своето преклонение и представя „официалните“ си убеждения за своя истинска религия, макар да изповядва друга тайна религия. Ако един човек например се прекланя пред властта, а твърди, че изповядва религията на любовта, тайната му религия е религията на властта, а неговата т.нар. официална религия, например християнството, е само идеология.

Потребността от религия се корени във фундаменталните' условия на съществуване на човека. Ние, хората, сме отделен биологичен вид, както шимпанзето, конят или лястовичката. Всеки биологичен вид се определя въз основа на неговите специфични физиологични и анатомични особености.

Съществува общоприет термин за научно определение на човека като биологичен вид. Но според мен човекът, т.е. човешката природа, може да бъде определена и *психологически*. Човекът се появява в хода на биологическата еволюция на животинския свят тогава, когато се появяват две тенденции в развитието. Едната се отнася до *постоянно отслабващата обусловеност на поведението от инстинктите* (думата „инстинкт“ тук не е употребена в съвременното разбиране за инстинкта, което изключва усвояването на информация, а в смисъл на органични подбуди). Въпреки противоречивите схващания за природата на инстинктите, обикновено се приема, че колкото по-висок етап в еволюцията си е достигнал даден животински вид, толкова по-слабо е обусловено поведението на неговите представители от филогенетично програмираните инстинкти.

Процесът на постоянно отслабващата обусловеност на поведението от инстинктите може да се представи графично като континуум, в нулевия край на който се намират низшите форми на животинската еволюция с най-висока степен на инстинктивна обусловеност; тази обусловеност отслабва в хода на еволюцията и достига определено равнище при бозайниците; понижава се още повече при приматите, но широката пропаст между низшите и човекоподобните маймуни се запазва (както доказват Р. М. Йеркс и А. В. Йеркс в тяхното класическо изследване от 1929 г). При рода Homo инстинктивната обусловеност достига минимална стойност.

Втората тенденция в еволюцията на животинския свят *е развитието на мозъка, по-специално на неокортекса*. В този случай еволюцията също може да бъде представена като континуум: в единия край са най-низшите животни с най-примитивен строеж на нервната система и относително малък брой неврони; в другия край е *Homo sapiens* с по-голяма и по-сложна мозъчна структура, и главно с неокортекс, който е тройно по-голям, отколкото у прародителите ни — приматите, и с невероятно голям брой междуневронни връзки.

Като се вземат предвид тези данни, човекът може да се определи като примат, появил се на онзи етап в хода на еволюцията, когато инстинктивната обусловеност е достигнала минимума, а развитието на мозъка — своя максимум. Съчетанието на минимална инстинктивна обусловеност с максимално развитие на мозъка не е характерно за животинския свят и от биологична гледна точка е напълно ново явление. Неспособно да действа под влияние на инстинктите и в същото време притежаващо самосъзнание, разум и въображение — нови качества, надвишаващи способността за инструментално мислене и на най-развитите примати, — човешкото същество има нужда от *система за ориентация* и от *обект на преклонение*, за да оцелее.

Без карта на нашия природен и социален свят — структурирана и цялостна представа за света и нашето място в него — хората щяха да бъдат оборкани същества, неспособни да действат целенасочено и последователно, неориентирани, без център, около който да организират огромния поток от впечатления, въздействащи върху индивида. Вътрешният ни свят придобива смисъл и ние изпитваме сигурност, когато нашите представи отговарят на представите на хората около нас. Дори да е погрешна, картата изпълнява своята психологическа функция. Но тя никога не е била изцяло погрешна, както и изцяло правилна. Винаги е включвала явленията с достатъчна точност, макар и приблизителна, за да отговаря на жизнените цели. И доколкото жизнената *практика* е освободена от противоречия и ирационалност, тази карта се доближава до реалността.

Би представлявало интерес да се спомене, че не съществува култура без система за ориентация. Не съществуват и такива индивиди. Хората често отричат, че имат цялостна представа за света, и са убедени, че реагират на различните явления и събития в живота спонтанно. Лесно може да се докаже обаче, че те приемат собствената си философия за нещо, разбиращо се от само себе си, и смятат, че реакцията им е просто проява на здрав разум, без да съзнават, че всички техни представи почиват върху една общоприета система от критерии. И когато се сблъскат с коренно различни възгледи за живота, ги окачествяват като „безумни“, „лишени от логика“, или „наивни“, смятайки своите за единствено „разумни“. Дълбоката потребност от някаква система от критерии е особено ясно изразена при децата. На определена възраст с учудваща изобретателност те си съставят собствена система за ориентация, като се опират на малкото данни, с които разполагат.

Но една карта на света не е достатъчна като насока за действие. Нужна ни е пътеводна цел. Животните нямат такива проблеми. Те се ръководят от инстинкти, които им осигуряват и карта на света, и цели. Ние обаче, губейки инстинктивната обусловеност на своето поведение и придобивайки мозък, позволяващ ни да мислим за многото посоки, в които можем да поемем, изпитваме потребност от обект на преклонение, събирателен център на всички наши стремежи и основа на всички наши действителни — а не мнимо провъзгласявани — ценности. Нуждаем се от такъв обект на преклонение, за да съсредоточим усилията си в една посока, да излезем извън пределите на изолираното си съществуване, белязано със съмнения и колебания, и да отговорим на вътрешната си потребност да открием смисъла на живота.

Социално-икономическата структура, структурата на характера и религиозната структура са неотделими една от друга. Ако религиозната система не съответства на преобладаващия социален характер, ако противоречи на социалната практика, тя е само идеология. В такъв случай трябва да се опитаме да открием стоящата зад нея *истинска* религиозна структура — дори да не я осъзнаваме като такава — освен ако човешката енергия, скрита в религиозната структура на характера, не изиграе ролята на динамит и не подкопае съществуващите социално-икономически условия. Но тъй като винаги се срещат изключения от преобладаващия социален характер, такива изключения съществуват и по отношение на религиозния характер. Често това са предтечите на религиозни революции и създатели на нови религии.

„Религиозната“ ориентация, като изпитана в реалния живот същност на всички „висши“ религии, често е била изкривявана в хода на тяхното развитие. Няма значение как индивидите възприемат своята лична ориентация. Може да са „религиозни“, без да се смятат за такива, или да не са религиозни, въпреки че се смятат за християни. Нямаме дума, с която да означим *субективно възприетото* съдържание на религията, за разлика от нейния концептуален и институционален аспект Затова използвам кавички, за да означа „религиозното“ като *субективно възприетата* ориентация, независимо от концептуалната структура, чрез която се изразява „религиозността“ на един човек.[46]

Християнски ли е Западният свят

Според историческите сведения и по мнението на повечето учени християнизирането на Европа е започнало от Римската империя, по времето на император Константин I Велики, след което през VI-II в. езичниците в Северна Европа са били покръстени от „Апостола на германците“, Бонифаций, и от други отци на църквата. *Но била ли е Европа някога истински християнизирана?*

Въпреки че на този въпрос обикновено се отговаря утвърдително, по-задълбоченият анализ показва, че християнизацията на Европа е в значителна степен мистификация; в най-добрия случай би могло да се говори за ограничено покръстване от XII до XVI в. и че векове преди и след този период християнството се приема главно като идеология и повече или по-малко — като подчинение на църквата. Но това не доказва някаква вътрешна промяна, т.е. промяна в структурата на характера; изключение правят само същинските християнски движения.

Именно през тези четири столетия Европа започва да се християнизира. Църквата се опитва да наложи спазването на християнските принципи при разпореждането със собствеността, определянето на цените и подпомагането на бедните. Под влияние главно на мистицизма се появяват редица ереси и секти, чиито водачи проповядват възвръщане към Христовите принципи, включително отричане на собствеността. Мистицизмът, който достига своя връх у Майстер Екхарт, изиграва решаваща роля в това антиавторитарно хуманистично движение и не случайно сред проповедниците и последователите на тези мистични учения започват да се появяват и жени. Мнозина християнски мислители изказват идеи за световна религия или за недогматично християнство; дори идеята за Бог от Библията се поставя под съмнение. Хуманистите от Ренесанса, стоящи както на теологични, така и на антитеологични позиции, в своите утопични и философски учения продължават линията на XIII в.

По същество между Късното средновековие („Средновековния ренесанс“) и Зрелия ренесанс няма ясна разделителна линия. За да илюстрирам духа на Ренесанса в неговия апогей и Късния ренесанс, ще цитирам обобщената картина, дадена от Фридрих Б. Артц:

„По отношение на социалните въпроси великите мислители от Средновековието се придържали към мнението, че пред лицето на Бога всички са равни и че и най-нищожният човек е безкрайно ценен. В сферата на икономиката те учели, че трудът възвеличава човешкото достойнство, а не води до неговата деградация, че никой не трябва да бъде подбуждан да действа против собственото си благополучие и че справедливостта трябва да е принципът при определянето на заплащането и цените. Що се отнася до политиката, те учели, че държавата трябва да се основава на принципите на морала, че законът и правораздаването трябва да са пропити от християнски дух за справедливост и отношенията между управник и управлявани винаги трябва да почиват върху взаимни задължения. Държавата, собствеността и семейството са поверени от Бога на онези, които ги ръководят, и те трябва да служат на божествените цели. Накрая средновековният идеал включвал силната вяра, че всички нации и народи са част от една велика общност Както казва Гьоте «Над нациите е човечеството», или както пише в нощта преди екзекуцията си през 1915 г Едит Кавъл[47] в полето на «Подражание на Христос» — *Imitation of Christ*[48]: «Само патриотизъм не стига».“

Ако Европа бе продължила в духа на XIII в., ако бе развивала постепенно, но неотклонно Научното познание и индивидуализма, сега можехме да Се намираме в много по-благоприятна позиция. Разумът обаче започва да се изражда в Манипулативен интелект, а индивидуализмът — в егоизъм. Краткият период на християнизация завършва и Европа се връща към своето първоначално езичество.

Но колкото и да се различават верските понятия, един е принципът, който доминира във всяко разклонение на християнството: вярата в Иисус Христос — Спасителя, жертвал живота си от любов към ближните. Той е символът на чистата любов, герой без власт, който не използва сила, който не иска да управлява, който нищо не иска да има. Той е герой на битието, герой, който се раздава на хората, споделяйки с тях всичко, което има. Тези качества някога дълбоко са импонирали на римската беднота, както и на някои от богатите, задушаващи се от собствения си егоизъм. Иисус затрогвал сърцата на хората, въпреки че от интелектуална гледна точка в най-добрия случай може да бъде определен като наивник. Тази вяра в символа на чистата любов спечелила стотици хиляди последователи, мнозина от които променили начина си на живот или самите станали мъченици.

Християнският герой е мъченикът, защото също, както и в еврейската традиция, за висш подвиг се смята да жертваш собствения си живот в името на Бога или на ближните. Мъченикът е пълна противоположност на езическия герой, олицетворен в образи от

древногръцката и германската история. Целта на езическите герои е да завладяват, да побеждават, да унищожават, да грабят; смисълът на живота им е гордостта, властта, славата и ненадминатото умение да убиват (Св. Августин сравнява историята на Рим с тази на банда разбойници). Мерилото за доблест у езическия герой е способността да постигне власт и да я отстоява, за него е щастие да загине на бойното поле в мига на победата. „Илиада“ на Омир е величествено поетизирано описание на деянията на прославени завоеватели и разбойници. Главното, което характеризира мъченика, е *да бъде*, да се раздава на ближните и да споделя с тях всичко; докато онова, което характеризира героя, е да притежава, да покорява, да принуждава. (Трябва да добавим, че формирането на езическия герой е свързано с определен период от историческото развитие на обществото, а именно с победата на патриархата над матриархата. Установяването на мъжкото господство е първият акт на завоевание и първото използване на сила с цел експлоатация; във всички патриархални общества този принцип заляга в основата на мъжкия характер.)

Кой от двата непримиримо противоречиви модела на развитие преобладава в Европа? Ако се вгледаме в себе си, в поведението на хората около нас, в днешните политически лидери, ще забележим, че нашите представи за добро и нашите ценности съвпадат с тези у езическия герой. Въпреки влиянието на църквата, цялата история на Европа и Северна Америка е история на завоевания, покоряване и грабителство; най-висшите ценности в нашия живот са: да бъдеш по-силният, да побеждаваш, да подчиняваш другите и да ги експлоатираш. Тези ценности съвпадат с нашия идеал за „мъжественост“: само онзи, който може да се бори и да побеждава, е истински мъж; а онзи, който не използва сила за постигане на целите си, е слаб, т.е. не е никакъв мъж.

Не е нужно да доказваме, че историята на Европа е история на завоевания, експлоатация, насилие и поробване. Почти няма период, раса или класа, които да не се характеризират с такива факти, често включващи геноцид, какъвто е случаят с американските индианци. Не правят изключение дори такива грандиозни религиозни начинания като кръстоносните походи. Дали това поведение е било само външен израз на икономически или политически мотиви, дали са били християни по душа търговците на роби, владетелите на Индия, убийците на индианците, британците, които принудили китайците да отворят земите си за вноса на опиум, подпалвачите на две световни войни и онези, които подготвят следваща? Може би само водачите са хищни варвари, докато мнозинството от хората си остават истински християни? Ако е така, можем да имаме известни основания за оптимизъм. Но за съжаление не е така. Водачите най-често са по-ненаситни от онези, които ги следват, защото за тях и плячката е по-голяма, но те не биха осъществили плановете си, ако стремежът да завладяват и да побеждават не е бил и не продължава да бъде част от социалния характер. Достатъчно е да си припомним неистовото въодушевление, с което хората участват в различни военни конфликти през последните две столетия — охотата, с която милиони се решават на национално самоубийство, за да защитят образа на „най-силна държава“, на „честта“ или в името на печалбата. Друг пример: всички сме баш свидетели на бесния национализъм, който обединява представителите на една нация, докато наблюдават развоя на състезанията по време на Олимпийските игри, които всъщност са призвани да служат на каузата на мира. Популярността на Олимпийските игри е символичен израз на Западното езичество. И днешните олимпиади прославят езическия герой — победителя, най-силния, най-самоуверения, като се абстрахират от комерсиализацията на игрите, характерна за съвременната имитация на древногръцките Олимпийски игри. В християнската култура Олимпийските игри могат да се сравнят с мистериите, посветени на Мъките Христови, но единственото съвременно зрелище от този тип е представлението за туристи в Оберамергау[49].

Но в такъв случай, защо европейците и американците не се откажат открито от християнството, което не съответства на нашето време? Причините са няколко: религиозната идеология е необходима, за да не изгубят хората дисциплинираността си и да не бъдат застрашени по този начин устоите на обществото. Но има една още по-значима причина: хората, които твърдо вярват, че Христос обича всички и се жертва заради тях, могат да превърнат своята вяра в отчуждения убеждение, че Иисус обича *вместо тях*. Така те

превръщат Иисус в идол и вярата в него замества собствената им любов. Простата, неосъзната докрай мисъл е: „Христос обича вместо нас, ние можем да следваме модела на древногръцкия герой и въпреки това ще бъдем спасени, защото отчуждената «вяра» в Христос замества потребността от *подражание* на Христос.“ Не е нужно да споменавам, че християнската вяра е само жалка маска на собствената ни хищническа нагласа. И все пак аз смятам, че на хората им е така дълбоко присъща потребността да обичат, че вълчите нрави задължително пораждат гузна съвест Твърдението, че вярваме в любовта, до известна степен ни дава упование и притъпява болката от подсъзнателното чувство на вина, че живеем без любов.

„Индустриална религия“

Развитието на религията и философията след периода на Средновековието е твърде сложно, за да се разгледа в тази книга. То може да се характеризира най-общо с борбата между два принципа: християнската духовна традиция в теологични и философски форми и езическата традиция на идолопоклонство и безчовечност, която прие различни форми в т.нар. „религия на индустриализма и кибернетичната епоха“.

Следвайки традицията на Късното средновековие, ренесансовият хуманизъм е първият период на разцвет на „религиозния“ дух след средните векове. В него намират свободна изява идеите за човешкото достойнство, за единството на човешкия род като основа за всеобщото политическо и религиозно единство. Епохата на Просвещението от периода XVII-XVIII в. е другият период на небивал разцвет на хуманизма. Карл Бекер (1932) показва до каква степен философията на Просвещението изразява „религиозната нагласа“, която откриваме у теолозите от XI-II в.: „Ако разгледаме какво лежи в основата на тази вяра, виждаме, че на всяка крачка Философите са в дълг на средновековното мислене, без да го съзнават“ френската революция, подготвена от философията на Просвещението, бе нещо повече от политическа революция. По думите на Токвил (цитиран от Бекер), това е „политическа революция, която в известен смисъл придобива значението и чертите на религиозна революция [курсивът мой — Е. Ф.]. Също както ислямът и протестантството, тя премина границите на държавите и нациите и придоби популярност благодарение на проповедите и идейната пропаганда.“

Описание на радикалния хуманизъм от XIX и XX в. ще дам по-късно, когато разглеждам протеста на хуманистите срещу езичеството на индустриалната епоха. Но за да подготвим почвата за подобен род обсъждане, трябва да обърнем поглед към новото езичество, развило се редом с хуманизма, което в сегашния исторически момент ни застрашава с гибел.

Първата крачка, която подготви основата за зараждането на „индустриалната революция“, бе елиминирането от Мартин Лутер на майчинския елемент в църквата. Макар че може да изглежда като ненужно отклонение, ще се спра накратко на този въпрос, защото той е важен за разбиране развитието на новата религия и на новия социален характер.

Обществата се организират върху два принципа: патрицентричен (или патриархален) и матрицентричен (или матриархален). Матрицентричният принцип, дефиниран за пръв път от Й. Я. Бахофен и Л. Х. Морган, превръща любещата майка в централна фигура на обществото. Майчинският принцип е принципът на *безусловната обич*; майката обича децата си не защото ги харесва, а защото са нейни (или на друга жена). Поради това майчината любов не може да се спечели с добро поведение, нито пък да се загуби поради прегрешение. Майчината любов е *милосърдие* и *състрадание* (на староеврейски *rachamim*, чийто корен е *rechem*, „майчина утроба“).

Обратно, бащината обич е *условна*; зависи от постиженията и доброто поведение на детето. Бащата най-силно обича детето, което най-много прилича на него, т.е. което иска да направи наследник на своята собственост. Бащината любов може да се загуби, но може и да се спечели отново с разкаяние и подновено подчинение. Бащината любов е *справедливост*.

Двата принципа — женско-майчинският и мъжко-бащинският — съответстват не само на наличието на мъжкото и женското начало у всяко човешко същество, а по-специално на потребността от милосърдие и справедливост у всеки мъж и всяка жена. Хората, изглежда, изпитват най-дълбок копнеж по съчетание, в което двата полюса (майчинското и бащинското, женското и мъжкото, милосърдието и справедливостта, чувството и разумът, природата и интелектът) са обединени не за да притъпяват взаимния си антагонизъм, а подсилвайки и

нюансирайки се взаимно. В патриархалното общество такъв синтез не може да бъде постигнат изцяло, но в известна степен той съществува в Римокатолическата църква. Дева Мария, църквата като вселюбеща майка, папата и свещениците в майчински образи олицетворяват безусловната всеопрощаваща любов, обединена с бащинските елементи на строгата патриархална бюрокрация, начело с папата като носител на властта и могъществото.

На тези майчински елементи в религиозната система съответства отношението към природата в процеса на производството. В този смисъл трудът на селянина и на занаятчията не е насочен срещу природата, а се извършва в сътрудничество с нея — не насилие над природата, а преобразуване в съответствие със собствените й закони.

В Северна Европа Лутер установява чисто патриархална форма на християнство, основана върху градската буржоазия и светската аристокрация. Същността на този нов социален характер е в подчинението пред патриархалната власт, като *трудът* е единственият начин за спечелване на любов и одобрение.

Зад фасадата на християнството възниква нова *тайна* религия, „индустриалната религия“, чиито корени са в структурата на характера на съвременното общество, но която не се признава за „религия“. Индустриалната религия е несъвместима с християнството, защото превръща хората в слуги на икономиката и създадените от собствените им ръце машини.

Индустриалната религия се основава върху нов социален характер. В центъра му стои страхът и подчинението пред могъщия мъжки авторитет насаждането на чувство за вина при неподчинение, отказът от човешка солидарност поради господството на користта и антагонизма. За индустриалната религия „свещени“ са трудът собствеността, печалбата и властта, въпреки че тази религия способства за развитието на индивидуализма и свободата в рамките на своите основни принципи. Превръщането на християнството в строго патриархална религия направи възможно индустриалната религия да, се характеризира с терминологията на християнството.

„Пазарен характер“ и „Кибернетична религия“

Най-съществения факт за разбирането на характера и на тайната религия на съвременното общество е промяната в социалния характер от ранния период на капитализма до втората половина на XX в. Авторитарният, маниакално натрупващ характер, появил се през XVI в. и останал като преобладаващ поне сред буржоазията до края на XIX в., постепенно отстъпва място на *пазарния характер*. (Смесването на различните ориентации на характера съм описал в — „Човекът за себе си“ — *Man for Himself*.)

Нарекох това явление пазарен характер, защото в съответствие с него човекът възприема себе си като стока, а стойността си — не като „потребителна стойност“, а като „разменна стойност“. Живото човешко същество се превръща в стока на „пазара на личности“. Един и същ принцип за оценка действа и на пазара на личности, и на стоковия пазар: на единия се продават личности, а на другия — стоки. И в двата случая действителната стойност е разменната стойност, а „потребителната стойност“ е необходимо, но недостатъчно условие.

Макар че съотношението между уменията и човешките качества, от една страна, и личността, от друга, като предпоставки за успеха, е различно, „факторът личност“ винаги играе решаваща роля. Успехът до голяма степен зависи от умението на даден човек да изяви своята „личност“, от това каква е „опаковката“, а също от това дали е „жизнерадостен“, „нормален“, „агресивен“, „надежден“, „амбициозен“, от това какъв е семейният му произход, в кой клуб членува, познава ли се с „подходящи“ хора. Типът личност трябва да отговаря на особеностите на попрището, в което човек е избрал да работи. Борсовият посредник, продавачът, секретарката, чиновникът в железниците, преподавателят в колеж или управителят на хотел трябва да притежават съответния тип личност, която да отговаря на най-важното изискване: да удовлетворява търсенето.

Отношението на един човек към себе си се определя от факта, че уменията и способностите му за даден вид работа не са достатъчни — за да успее, човек трябва да победи в жестоката конкуренция с много други кандидати. Ако човек можеше да изкарва прехраната си само с това, което знае и умее да прави, самооценката му щеше да съответства на способностите му, т.е. на потребителната му стойност На тъй като успехът до голяма степен

зависи от това как продаваш личността си, човек се преживява като стока или по-точно, едновременно като продавач и като стока за продан. Не се интересува от начина си на живот или от щастието си, а доколко ще бъде продаваем.

Целта на пазарния характер е пълната приспособимост, така че да бъде желан при всякакви условия на пазара на личности. Личностите с пазарен характер *нямат* дори собствено Аз (каквото са имали хората през XIX В.), на което да се опрат, защото тяхното Аз постоянно се изменя В съответствие с принципа — „Аз съм такъв, какъвто съм ви нужен."

Хората с пазарен характер нямат други цели, освен да са постоянно в движение и да изпълняват задачите с максимална ефективност Ако някой ги запита *защо* са толкова усърдни и педантични, те не могат да дадат задоволителен отговор, а си служат със стандартни обяснения от рода на „за да се създадат повече работни места" или „за да продължава компанията да се разраства". Те не се интересуват (достатъчно съзнателно) от философски или религиозни въпроси от рода на: „*За какво* живее човек?" или „Защо се движи в тази, а не в онази посока?" Тяхното хипертрофирано, постоянно менящо се Аз говори за липса на цялостна личност на вътрешен център, на чувство за идентичност Характерната за съвременното общество „криза на идентичността" всъщност се поражда от факта, че членовете на обществото са се превърнали в безлични инструменти, чиято идентичност зависи от участието им в корпорациите (или в други гигантски бюрократични организации). Там, където няма автентична личност, не може да съществува и чувство за идентичност

Хората с пазарен характер не са способни нито да обичат, нито да мразят Тези „старомодни" емоции не отговарят на структурата на характер, който действа почти изцяло на равнището на разсъдъка и елиминира всякаква проява на чувства (добри или лоши), защото те са пречка за постигане главната цел на пазарния характер — да продава и да разменя, или казано по-точно, *да функционира* според логиката на „мегамашината", от която е част Такъв тип хора не си задават въпроси, освен един: доколко успешно функционират чийто отговор проличава от придвижването им по бюрократичната стълба.

Тъй като не изпитват дълбока привързаност нито към себе си, нито към другите, хората с пазарен характер не проявяват и сериозна загриженост — не защото са толкова егоистични, а защото отношението им и към другите, и към самите себе си е неангажиращо. Това може да обясни също защо не ги стряска опасността от ядрена и екологична катастрофа, въпреки че имат достъп до конкретна информация по този въпрос, фактът, че не се тревожат за собствения си живот може да се обясни с предположението, че са изключително смели и недотам себелюбиви. Но липсата на загриженост за децата им и за техните деца изключва подобно обяснение. Липсата на загриженост на всички тези равнища е резултат от загубата на всякакви емоционални връзки дори с тези, които са им „най-близки". Проблемът се състои в това, че хората с пазарен характер нямат близки, те не милеят дори за себе си.

Смущаващият въпрос защо хората днес толкова купуват и консумират и въпреки това са толкова слабо привързани към онова, което придобиват, намира отговор в явлението пазарен характер. Отсъствието на привързаност у хората с такъв характер ги прави безразлични и към вещите. От значение е може би единствено престижът или комфортът които те създават но сами по себе си вещите не представляват ценност Вещите са напълно заменими, както и приятелите или любимите, щом не развиват към тях някаква по-дълбока привързаност

Целта на човека с пазарен характер — *формално функциониране*, при конкретни обстоятелства — обуславя предимно умозрителната му реакция към обкръжаващия свят Разумът, в смисъл на разбиране, е изключително качество на *Homo sapiens*; *манипулативната интелигентност*, като инструмент за постигане на практически цели, е обща за животните и за хората. Манипулативната интелигентност без разум е опасна, защото кара хората да се движат в посоки, които може да са саморазрушителни от гледна точка на разума. Всъщност колкото по-изявен е неконтролираният манипулативен интелект, толкова е по-опасен.

Не кой да е, а самият Чарлс Дарвин говори за последствията и човешката трагедия на чисто научния, отчужден интелект В автобиографията си той пише, че до тридесетата си година музиката, поезията и живописта са му доставяли неизмерима наслада, но че по-късно за дълги години загубил всякакъв интерес съм тях: „Струва ми се, че умът ми стана някаква машина,

която смила голям брой факти в общи закони… Загубата на естетическите интереси е равносилна на загубата на щастието и може би се отразява зле на умствените способности, а още по-вероятно — и на нравствените качества, тъй като отслабва емоционалната страна на нашата природа.“[50] (Цитирано по Е. ф. Шумахер.)

Процесът, който Дарвин описва, продължава да се развива оттогава насам, докато между разума и сърцето настъпва почти пълен разрив. Интересно е да се отбележи, че подобен регрес не се наблюдава у повечето изявени учени, работещи в областта на точните и най-революционни науки (например теоретичната физика). Всички те дълбоко се вълнуват от философските и духовните проблеми. Имам предвид учени като А. Айнщайн, Н. Бор, Л. Силард, В. Хайзенберг, Е. Шрьодингер.

Преобладаването на манипулативното мислене често се придружава от атрофия на емоционалния живот Тъй като не се насърчава или не е необходим, а по-скоро пречи на оптималното функциониране, емоционалният живот остава недоразвит, спрял на нивото на детската възраст Резултатът е, че в сферата на емоционалните отношения хората с пазарен характер са изключително наивни. Привлечени от „емоционални натури“, поради собствената си наивност, те често не умеят да преценяват дали тези хора са искрени или лицемерни. Това обяснява защо мошениците се подвизават с успех в духовните и религиозните среди. Обяснява също и защо политиците, които залагат на силните емоции, допадат на хората с пазарен характер и защо последните не правят разлика между искрено набожния човек и онзи, който имитира дълбоки религиозни чувства.

Този тип личности не се класифицират единствено с термина „пазарен характер“. Може да бъде употребен и терминът, който Маркс използва — *отчужден характер*. Хората с такъв характер са отчуждени от труда си, от себе си, от другите хора u от природата. Ако използваме психиатричен термин, човекът с пазарен характер може да бъде наречен шизоиден. Терминът в известна степен заблуждава, защото шизоидната личност, когато живее сред други шизоидни личности, функционира успешно и не изпитва чувство на обърканост, каквото би се появило в по-„нормално“ обкръжение.

Докато преработвах за последен път съдържанието на тази книга, имах възможността да прочета в ръкопис книгата на Майкъл Макоби „Играчите: Новите корпоративни водачи“ — *The Gamesmen: The New Corporate Leaders*, чието излизане от печат предстоеше. В проницателното си изследване Макоби анализира структурата на характера на двеста и петдесет изпълнителни директори, мениджъри и инженери в две от най-преуспяващите американски компании. Много от неговите резултати потвърждават описаните от мен особености на кибернетичната личност, главно доминирането на мозъчната сфера за сметка на недостатъчно развитата емоционална сфера. Като се вземе предвид, че описваните от Макоби изпълнителни директори и мениджъри са или ще бъдат сред лидерите на американското общество, резултатите от неговото изследване придобиват голямо социално значение.

Данните, получени от три до двадесет лични интервюта, които Макоби е взел от всеки член на изследваната от него група, ни дават ясна представа за този тип характер[51].

Дълбок и жив научен интерес към разбиране динамичното естество на работата, ентусиазиран — 0%
Целенасочен, енергичен, умел, но без да проявява задълбочен научен интерес към същността на нещата — 22%
Интересът към работата е стимулиран от самата работа и по тази причина е неустойчив — 58%
Умерено продуктивен, нецеленасочен. Интересът към работата е предимно инструментален, с цел обезпечаване на сигурен доход и стабилно икономическо положение — 18%
Пасивен, непродуктивен, разсеян — 2%
Отрича работата, отрича реалния свят — 0%

100%

Две особености правят силно впечатление:

1) отсъствието на дълбок интерес към разбиране същността на нещата („разум“);
2) неустойчивият интерес у повечето хора към работа, която се възприема единствено като основно средство за осигуряване на икономическа стабилност.
Абсолютно различна е картината на онова, което Макоби нарича „скала на любовта“:

Любящ, положително настроен, творчески ориентиран — 0%
С чувство за отговорност, нежен, сърдечен, но неспособен да обича всеотдайно — 5%
Умерен интерес към другите, способен на по-дълбоки чувства — 40%
Традиционно загрижен, благопристоен, ориентиран към ролево поведение — 41%
Пасивен, неспособен да обича, равнодушен — 13%
Негативно настроен, коравосърдечен — 1%

100%

Нито едно от изследваните лица не може да бъде определено като дълбоко любяща личност, въпреки че 5% се проявяват като нежни и сърдечни. За всички останали се казва, че проявяват умерен интерес или традиционна загриженост към другите хора, че са неспособни да обичат или че са негативно настроени към живота — наистина поразителна картина на емоционална недоразвитост, за разлика от силно развитите интелектуални способности.

„Кибернетичната религия“ на пазарния характер съответства на тази обща структура на характера. Зад фасадата на агностицизма или християнството е скрита чисто езическа религия, макар хората да не я осъзнават като такава. Тази езическа религия трудно се поддава на описание, защото за нея може да се съди по онова, което хората правят (и *не* правят), а не по съзнателните им разсъждения за религията или по догмите на една религиозна организация. На пръв поглед най-силно впечатление прави фактът, че човек се е провъзгласил за бог, защото е придобил техническите способности за „второ сътворение“ на света, изместващо първото сътворение от Бога на традиционната религия. Можем да формулираме същото и по друг начин: превърнахме машината в бог и започнахме да се смятаме за богоподобни, служейки на машината. Без значение е каква формулировка ще предпочетем: важно е, че хората, намирайки се в състояние на реално *безсилие, си въобразяват*, че са *всесилни* благодарение на науката и техниката.

В колкото по-голяма изолация се оказваме, колкото по-слабо емоционално реагираме на обкръжаващия ни свят и колкото по-неизбежен ни изглежда катастрофалният край на днешната цивилизация, толкова по-пагубно става влиянието на новата религия. Ние преставаме да бъдем господари на техниката и вместо това се превръщаме в нейни роби — а техниката, някога жизненоважен елемент на съзиданието, показва другото си лице на жестоко божество (като индийската богиня Кали), пред което мъжете и жените са готови да жертват самите себе си и собствените си деца. Докато съзнателно продължават да хранят надежди за по-добро бъдеще, кибернетичните хора си затварят очите пред факта, че са се превърнали в поклонници на богинята на унищожението.

В подкрепа на тази теза могат да бъдат приведени много и различни доказателства, но най-убедителни са следните две: великите държави (и дори някои не толкова големи държави) продължават да трупат ядрени оръжия с все по-голяма разрушителна мощ, без да са склонни в близко бъдеще да вземат единствено разумното решение — унищожаването на всички ядрени оръжия и на атомните електроцентрали, които доставят суровина за ядрените оръжия; практически не се противодейства на опасността от екологична катастрофа. Или, с други думи, нищо сериозно не се прави за оцеляването на човешкия род.

Хуманистичен протест

Дехуманизацията на социалния характер и появата на индустриалната и кибернетичната религия пораждат протестно движение, довело до развитието на нов хуманизъм, чиито корени са в християнския и философския хуманизъм от периода на Късното средновековие и епохата на Просвещението. Този протест намира израз както в теистични християнски, така и в пантеистични или атеистични философски постулати. Той води началото си от две

противоположни страни: от романтиците, които са консерватори в политическо отношение, и от марксистите и социалистите (както и от някои анархисти). И десните, и левите са единодушни в критиката си на индустриалната система и по отношение на пораженията, които тя нанася върху хората. Католически философи като Франц фон Баадер и консервативни политически лидери като Бенджамин Дизраели, излагайки проблема, си служат с формулировки, подобни на тези на Маркс.

Всяка от страните се различава от другата по начините, по които предлага да се избегне опасността от превръщането на хората във вещи. Дясноориентираните романтици смятат, че единственият изход е да се спре неудържимият „прогрес“ на индустриалната система и да се възстановят, макар и видоизменени, предишните форми на социално устройство.

Лявоориентираният протест може да бъде наречен *радикален хуманизъм*, въпреки че понякога се изразява в теистични, а понякога — в атеистични форми. Първите социалисти били убедени, че икономическото развитие не може да бъде спряно, че е невъзможно връщане към по-ранна форма на обществено устройство и че единственият път за спасение е да се върви напред и да се създаде ново общество, което би освободило хората от отчуждението, от подчинението пред машината, от перспективата да бъдат дехуманизирани. Социализмът се явява синтез на средновековната религиозна традиция и на следренесансовия дух на научно мислене и политическо действие. Също както и будизмът, социализмът представлява „религиозно“ масово движение, което, въпреки своята светска и атеистична ориентация, всъщност цели освобождението на хората от егоизма и алчността.

Необходим е поне кратък коментар, за да обоснова разбирането си за марксисткото учение за социализма, като се има предвид, че съветският комунизъм и западните социалреформисти изцяло го изопачиха в материализъм, целящ единствено постигане на всеобщо благо.

Както Херман Коен, Ернст Блох и редица други учени подчертават през последните десетилетия, социализмът е светският израз на пророческото месианство. Това може да се илюстрира най-добре с цитат от Кодекса на Маймонид, в който той прави характеристика на месианското време:

„Мъдреците и Пророците не са лелеяли идването на Месията, за да може народът на Израил да господства над света или да властва над езичниците, нито за да бъде възхваляван от другите народи, или да може да яде, да пие и да се весели. Стремежът им бил Израил да бъде свободен да се посвети на Закона и на мъдростта му и да няма никой, който да го потиска или нарушава, та да бъде достоен за бъдещия живот. Тогава няма да има нито глад, нито войни, нито завист, нито борби между хората. Ще има в изобилие земни блага, и всеки ще получи онова, от което се нуждае. Единственото занимание на хората по целия свят ще бъде да познаят Бога. Тогава синовете на Израил ще станат много мъдри, ще узнаят тайните, които сега са скрити, и ще достигнат до такова прозрение на всичко, сътворено от техния създател, на каквото е способен само човешкият ум, тъй както е писано: «… Защото земята ще бъде пълна с познаване на Господа, както водите пълнят морето» (Исайя 11:9).“

В това описание целта на историческото развитие е да позволи на всеки човек да се посвети изцяло на изучаването на мъдростта и познаването на Бога, не на властта или разкоша. Месианското време е време на всеобщ мир, липса на завист между хората и изобилие на материални блага. Тази картина е близка до разбирането на Маркс за целта на живота, изразено в края на третия том на „Капиталът“:

„Царството на свободата започва в действителност едва там, където престава трудът, диктуван от нужда и външна целесъобразност, следователно по естеството на нещата то лежи отвъд сферата на същинското материално производство. Както дивакът трябва да се бори с природата, за да задоволява своите потребности и да запази и възпроизвежда своя живот, така трябва да се бори цивилизованият човек във всички обществени форми и при всички възможни начини на производство. С неговото развитие това царство на естествената необходимост се разширява, защото се разширяват неговите потребности; но същевременно се разширяват и производителните сили, които служат за тяхното задоволяване. Свободата в тази област може да се състои само в това, че социализираният човек, асоциираните производители рационално

регулират своя обмен с природата, поставят го под свой общ контрол вместо той като сляпа сила да господства над тях; постигат целта си с най-малък разход на сили и при най-адекватни и *най-достойни* за човешката им природа условия. Но все пак това си остава царство на необходимостта. Отвъд него започва *развитието на човешката сила като самоцел*, истинското царство на свободата, което обаче може да разцъфти само върху това царство на необходимостта като върху своя база. Намаляването на работния ден е основното условие (курсивът мой — Е. Ф.).[52]

Маркс, както и Маймонид — за разлика от християнските и другите юдейски учения за спасението, — не постулира някакво окончателно есхатологично решение; противоречието между човека и природата остава, но царството на необходимостта, доколкото е възможно, се поставя под контрола на човека: «Но все пак това остава царство на необходимостта.» Целта е *развитието на човешката сила като самоцел, истинското царство на свободата*“ (курсивът мой — Е. ф.). Схващането на Маймонид, че „единственото занимание на хората по целия свят ще бъде да познаят Бога“ за Маркс, е „развитието на човешката сила… [като] самоцел“.

Да имаш и да бъдеш — тези две различни форми на човешкото съществуване са в центъра на идеите на Маркс за появата на новия човек. Опирайки се на тези две форми, Маркс преминава от икономически към психологически и антропологически категории, които, както се убедихме при разглеждането на Стария и Новия завет и проповедите на Екхарт, са и фундаментални „религиозни“ категории. Маркс пише: „Частната собственост ни е направила толкова глупави и едностранчиви, че един предмет е наш само тогава, когато го притежаваме, т.е. когато той съществува за нас като капитал или когато го обладаваме непосредствено, ядем го, пием го, носим го на тялото си, обитаваме го и т,н. — накратко, когато го *употребяваме*…

Ето защо мястото на *всички* физически и духовни чувства е заело простото отчуждение на *всички* тези сетива

— усетът за *притежание*. До такава абсолютна бедност трябваше да бъде сведена човешката същност, за да породи от себе си своето вътрешно богатство * (За категорията притежание виж статията на Хес в сборника «*Двадесет и една коли» — Einundzwanzig Bogen*.)“

Идеята си за притежанието и битието Маркс е обобщил в следното изречение: „Колкото по-нищожно е твоето битие, колкото по-малко проявяваш живота си, толкова повече имаш и толкова по-голям е отчужденият ти живот. Всичко, което икономистът отнема от теб като живот и човечност, ти връща под формата на пари и богатство.“

„Усетът за притежание“, за който говори Маркс, е всъщност онази „привързаност към собственото Аз“, за която говори Екхарт, т.е. ненаситният стремеж към придобиване на вещи и към собственото Аз. Маркс говори за *притежанието като начин на съществуване*, не като притежание само по себе си, не като неотчуждена частна собственост Целта не е нито разкошът и богатството, нито бедността. Всъщност, според Маркс, *и* разкошът, *и* бедността, са пороци. Целта е човекът „да породи от себе си“.

Какво означава да породиш от себе си? Това е активната, неотчуждена изява на способностите ни по отношение на съответните обекти. Маркс продължава: „Всяко от неговите [на човека] човешки отношения към света: зрение, слух, обоняние, вкус, осезание, мислене, съзерцание, усет, желание, дейност любов, накратко — всички органи на неговата индивидуалност., в тяхното предметно отношение [или в тяхното *отношение към предмета*] представляват присвояване на този предмет, присвояване на човешката реалност“ Това е формата на присвояване, присъща на битийния модус, за разлика от притежателния. Маркс е изразил тази форма на неотчуждена активност в следния откъс:

„Сега си представи *човека* като *човек* и отношението му към света като човешко отношение: в този случай можеш да разменяш любов само за любов, доверие само за доверие и т.н. Ако искаш да се наслаждаваш на изкуството, трябва да си художествено образован човек. Ако искаш да оказваш влияние върху другите хора, трябва да си човек, който действително стимулира и движи напред другите. Всяко от твоите отношения към човека и към природата трябва да бъде *определено*, съответстващо на обекта на твоята воля проявление на *действителния ти индивидуален* живот Ако обичаш, без взаимност, т.е. ако любовта ти като

любов не поражда ответна любов, ако с жизнената си *проява* като любещ човек не се превръщаш в *любим човек*, то любовта ти е безсилна и е нещастие“.

Идеите на Маркс обаче скоро биват изопачени, може би защото се е родил сто години по-рано. И той, и Енгелс мислели, че капитализмът вече е достигнал края на възможностите си и следователно революцията е съвсем близка. Това обаче се оказва дълбока заблуда, както признава Енгелс след смъртта на Маркс. Те са създали своето учение по времето, когато развитието на капитализма се намира в своя апогей и не са могли да предвидят, че трябва да минат поне още сто години, за да се стигне до упадък на капитализма и след това до окончателната му криза. По силата на историческата необходимост, предлаганата в разцвета на капитализма антикапиталистическа идея изцяло трябвало да се преобрази в капиталистически дух, за да има успех. В действителност тъкмо това и става.

Западните социалдемократи и върлите им противници, комунистите в Съветския съюз и извън него, трансформираха социализма в чисто икономическо понятие, чиято цел бе максималното потребление, максималното използване на машините. В теорията си за „гулаш“-комунизма Хрушчов, с присъщия си прям и простонароден маниер, издаде тайната: целта на социализма е да се осигури за цялото население същото удоволствие от потреблението, което капитализмът дава само на малцина. Социализмът и комунизмът бяха изградени върху буржоазната материалистическа идея. Някои фрази от ранните съчинения на Маркс (които, като цяло, се омаловажаваха и се приемаха за „идеалистични“ заблуди на „младия“ Маркс) бяха повтаряни като ритуални заклинания, така както на Запад се цитираше Светото писание.

Фактът, че Маркс живее по времето, когато капитализмът се намира в периода на най-голям разцвет, има и други последствия. Като истинска рожба на своето време, той не е могъл да се освободи от нагласите и идеите, характерни за буржоазната мисъл и практика. Така например някои негови авторитарни наклонности, намерили израз в съчиненията му са били плод по-скоро на патриархалния буржоазен дух, отколкото на духа на социализма. Също така, при създаването на своята теория за „научния“ социализъм като антипод на „утопичния“, той следва модела на класиците на политикономията. Подобно на икономистите, които твърдят, че икономиката се развива по свои собствени закони, независимо от човешката воля, Маркс се чувства длъжен да докаже, че социализмът *задължително ще* се развива според икономическите закони. Затова той понякога е склонен да предлага формулировки, които могат да бъдат погрешно сметнати изцяло за детерминистки, тъй като не отреждат достатъчно важно място на човешката воля и въображение в историческия процес. Тези неволни реверанси в духа на капитализма улесниха процеса на извращаване на марксизма в система, която по принцип не се различава особено от капитализма. Ако Маркс би излагал идеите си днес, когато упадъкът на капитализма започва и бързо набира скорост, *действителното* му послание може би щеше да окаже въздействие или дори даже да удържи победа, при условие че такова историческо предположение е основателно. Днес самите думи „социализъм“ и „комунизъм“ са компрометирани. Най-малкото всяка социалистическа или комунистическа партия, която претендира, че отстоява марксистки идеи, ще трябва да тръгне от убеждението, че режимите от съветски тип не са социалистически системи в нито едно отношение, че социализмът е несъвместим с бюрократичната социална организация, ориентирана към вещите и потреблението, че е несъвместим с материализма и рационализма, характерни както за системата от съветски тип, така и за капиталистическия тип система.

Опорочаването на социализма обяснява факта, че идеи, типични за радикални хуманисти, често възникват сред групи и у индивиди, които никога не са се смятали за марксисти или даже за яростни противници на идеите на Маркс, но нерядко в миналото са били активни участници в комунистическото движение. Тъй като е невъзможно да спомена всички радикални хуманисти от следмарксовия период, по-нататък аз все пак ще илюстрирам техния начин на мислене с няколко примера. Макар че схващанията им често не съвпадат, а понякога напълно си противоречат, във всички се съдържат следните идеи:

• производството трябва да служи на реалните потребности на хората, а не на изискванията на икономическата система;

• между хората и природата трябва да се установят нови взаимоотношения на взаимна изгода, а не на експлоатация;
• взаимният антагонизъм трябва да отстъпи място на солидарността;
• целта на всички социални преобразувания трябва да бъде човешкото благополучие и предотвратяване на неблагополучието;
• хората трябва да се стремят не към максимално, а към разумно потребление, което допринася за благоденствието;
• отделният човек трябва да бъде активен, а не пасивен участник в обществения живот[53].

Алберт Швайцер тръгва от радикалната предпоставка за неизбежната криза на западната култура. „Сега за всички е ясно — твърди той, — че самоунищожението на културата е в пълен ход. Дори онова, което е оцеляло, вече е несигурно. То се е запазило, защото не е било подложено на разрушителния натиск, чиято жертва стана всичко останало. Но и то е изградено върху сипей [*Geroll*]. Следващото свличане [*Bergrutsch*] може да го помете…

Способността на съвременния човек да разбира културата и да я създава, е снижена, тъй като условията, в които той е поставен, го правят незначителен и го осакатяват психически.[54]

Определяйки индустриалния човек като «несвободен… неконцентриран и ограничен… застрашен да загуби хуманността си», Швайцер продължава: «Като се добави и обстоятелството, че поради своята разгърната организация обществото се е превърнало в непозната досега сила в духовния живот, несамостоятелността на отделния човек спрямо обществото е толкова голяма, че той почти няма собствен духовен [geisrfg] живот.. Ето така встъпихме в ново средновековие. Общата воля изхвърли от употреба свободата на мисленето, тъй като индивидите се отказаха от правото си да мислят като свободни личности и подчиниха идеите си на своята принадлежност към една или друга общност. Веднъж отказали се да отстояваме независимостта на мислите, ние загубихме и вярата в истината. Другояче не може и да бъде. Духовният ни живот е дезорганизиран. *Свръхорганизираността на обществените условия е равнозначни на организирана безмисловност.*» (курсивът мой — Е.Ф.). Според Швайцер за индустриалното общество е характерна не само липса на свобода, но и «свръхнапрежение» [*Uberanstrengung*]. «Вече две или три поколения живеят единствено като трудещи се, но не и като хора» Всичко това води до закърняване на духовното начало и при възпитанието на деца от такива «недоразвити» родители чезне основният фактор за развитието им като човешки същества. «По-късно, сам жертва на свръхзаетостта, човекът все повече изпитва потребност от повърхностни забавления… *Пълното бездействие, отклоняването на вниманието от самия себе си и забравата са за него физическа потребност*» (курсивът мой — Е.Ф.). Ето защо Швайцер призовава към съкращаване на производството, свръхпотреблението и разкоша.

Протестантският теолог Швайцер — също както доминиканския мистик Екхарт — изтъква, че човекът не е призван да се оттегли в сферата на духовен егоизъм, далеч от проблемите на света, а да води активен живот, като се стреми да допринесе за духовното усъвършенстване на обществото. «Ако днес само малцина притежават верен човешки и нравствен усет, това не на последно място се дължи на постоянното жертване на личната нравственост пред олтара на отечеството, *вместо да останем в опозиция на обществото и да бъдем силата, която ще го кара да се стреми към съвършенство*» (курсивът мой — Е. ф.).

Той заключава, че съвременната култура и социална структура водят към катастрофа, след която ще настъпи нов Ренесанс, «много по-велик от предишния» и че ако не искаме да загинем, трябва да се стремим към обновление чрез нова вяра и нагласа. «В този Ренесанс основна роля ще играе принципът на активността — единственият, създаден от човека рационален и прагматичен принцип на историческото развитие… *Силно вярвам, че тази революция ще настъпи, ако се решим да станем мислещи човешки същества.*» (курсивът мой — Е. ф.).

Вероятно поради факта, че Швайцер е бил теолог и поне от философска гледна точка е известен главно с идеята си за «преклонението пред живота» като основа на етиката, малцина са онези, които забелязват, че той е един от най-радикалните критици на индустриалното общество, развенчаващи мита за прогрес и всеобщо щастие. Швайцер съзнава, че човешкото

общество и светът вървят към упадък в резултат на индустриализацията; още в началото на нашия век той вече прозира слабостта и зависимостта на хората, опустошителния ефект на труда, превърнал се в мания, необходимостта по-малко да работиш и по-малко да потребяваш. Швайцер постулира необходимостта от възраждане на колективния живот, който трябва да бъде организиран в дух на солидарност и преклонение пред живота.

Възгледите на Швайцер няма да бъдат представени пълно, ако не подчертаем, че противно на метафизичния оптимизъм на християнството, Швайцер е метафизичен скептик Това е една от причините така силно да бъде привлечен от будизма, според който животът е лишен от смисъл, ако е даден и гарантиран от някакво висше същество. Швайцер стига до следното заключение: «Ако приемаме света такъв, какъвто е, не може да му придадем такова значение, че целите и стремленията на човека и човечеството да придобият смисъл.» Единственият достоен начин на живот е дейността ни в света, в който живеем; но не дейност изобщо, а активност, проявяваща се в грижа за ближните. Швайцер е доказал това със съчиненията си и с целия си живот

Удивително е сходството между идеите на Буда, Екхарт, Маркс и Швайцер: радикалното им изискване за отказ от ориентацията към притежание; настояването за пълна независимост; метафизичният им скептицизъм; религиозността им без вяра в бога[55]; призивът им към социална активност в дух на грижа за ближния и човешка солидарност Друг е въпросът, че те самите понякога не съзнават всичко това. Например за Екхарт е характерно, че не съзнава атеизма си, а Маркс — религиозността си. Да се тълкуват идеите на тези мислители, особено на Екхарт и Маркс, е толкова трудно, че е невъзможно да се даде точна представа за атеистичната религия, проповядваща грижа към ближните, която ги прави основоположници на нова религиозност, съответстваща на потребностите на новия човек. Надявам се в следващата си книга да разгледам по-подробно идеите на тези велики мислители.

Дори авторите, които не могат да бъдат наречени радикални хуманисти, защото почти не надхвърлят рамките на абстрактните механистични възгледи за нашето време (като авторите на двата доклада, изготвени по поръчка на Римския клуб), виждат ясно, че единствената алтернатива на икономическата катастрофа е коренното изменение на духовната природа на човека. Месарович и Пестел настояват за «ново световно съзнание… нова етика в използването на материалните ресурси… ново отношение към природата, основано на хармония, а не на покоряване… чувство за идентификация с бъдещите поколения… За пръв път, откакто човекът се е появил на Земята, от него се иска да не прави онова, което може; от него се иска да ограничи икономическото и техническото си развитие или поне да смени посоката на развитие; всички бъдещи поколения на Земята искат от него да подели богатството си с тези, които нищо не притежават, да го стори не от милосърдие, а по силата на необходимостта. От него сега се иска да насочи вниманието си към органичното развитие на цялата световна система. Ще му позволи ли съвестта да откаже?» Те стигат до извода, че без фундаментални изменения на духовната природа на човека *Homo sapiens* е обречен“.

Това изследване има някои недостатъци. Най-големият, според мен, е че не разглеждат политическите, социалните и психологическите фактори, съпътстващи всяка промяна. Да се посочва изобщо общата тенденция на необходимите промени е безполезно, ако не се прави сериозен опит да се анализират реалните пречки за осъществяването на предложенията. (Да се надяваме, че Римският клуб ще разреши проблема за социално-политическите промени, които са предпоставка за постигането на главните цели.) Въпреки това важен е фактът, че тези автори за пръв път направиха опит да изложат икономическите потребности и ресурсното състояние на планетата и както писах в увода към тази книга, за пръв път бе формулирано изискване за необходимостта от промяна на етиката не като резултат от развитието на етични убеждения, а като логично следствие от икономическия анализ.

През последните години в Съединените щати и в Германия бяха публикувани значителен брой книги, авторите на които повдигат един и същ проблем: да се подчини икономиката на потребностите на хората, първо — заради самото оцеляване на човешкия род, и второ — заради неговото благополучие. (Прочел съм или съм се запознал с около тридесет и пет такива издания, но тяхното количество е поне двойно повече.) Мнозинството от авторите са

единодушни, че увеличаването на материалното потребление не означава непременно увеличаване на благосъстоянието, че наред с необходимостта от социални промени са нужни и изменения в характера и в духовната сфера на човека; че ако не престанем да пилеем природните ресурси и да нарушаваме екологичното равновесие, необходимо за оцеляването на човека, не е трудно да се предвиди, че в близките сто години ни очаква катастрофа. Тук ще спомена само някои от изтъкнатите представители на тази нова хуманистична икономика.

В книгата си „Малкото е прекрасно“ (*Small is Beautiful*) икономистът Е. Ф. Шумахер доказва, че неуспехите ни са резултат от нашите успехи и че техниката трябва да бъде подчинена на реалните човешки потребности. „Икономиката като съдържание на живота е смъртоносна болест — пише той, — защото неограниченият растеж не се вмества в ограничения свят Всички велики мислители са се опитвали да внушат на хората, че икономиката *не трябва* да гради съдържанието на живота. Днес е очевидно, че тя наистина не е съдържанието на живота. И ако трябва да бъде характеризирана още по-точно, тази болест е подобна на пристрастяване — като алкохолизма или наркоманията. Не е от голямо значение дали пристрастяването се проявява в по-егоистична или по-алтруистична форма, дали се задоволява само по грубо материален начин, или търси по-изтънчени културни или научни методи. Отровата си остава отрова, дори и завита в станиол… Ако се пренебрегне духовната култура, вътрешната култура на човека, тогава егоизмът, толкова присъщ на капитализма, ще подхожда на тази ориентация повече, отколкото любовта към ближните.“

Шумахер прилага принципите си, като изобретява минимашини, пригодени за нуждите на хората в развиващите се страни. Забележително е, че книгите му с всяка година стават все по-популярни, и то не в резултат от масирани рекламни кампании, а в резултат от устната пропаганда на самите читатели.

Пол Ерлих и Ан Ерлих са американски автори, чиито възгледи са много близки с възгледите на Шумахер. В книгата си „Население, ресурси, околна среда: проблеми на човешката екология“ — *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology*, me правят следните изводи за „сегашното състояние на света“:

1. Ако се вземат под внимание съвременната технология и моделите на поведение, планетата ни е пренаселена.
2. Големият абсолютен брой хора и прирастът на населението са основни препятствия за решаването на проблемите, пред които е изправено човечеството.
3. Човечеството вече почти е достигнало границите на своите възможности за производството на храни по традиционните начини. Поради проблеми в доставянето и разпределението близо половината от хората в света гладуват или са недохранени. Всяка година около десет-двадесет милиона души умират от глад.
4. Опитите за по-нататъшно увеличаване на производството на храни могат да ускорят изтощаването на околната среда, а това на свой ред ще намали възможностите на земята да ражда храни. Не се знае дали увреждането на околната среда вече не е напреднало до такава степен, че да е фактически необратимо; почти сигурно е, че възможностите на планетата да поддържа живота на земята постоянно намаляват Техническите и технологичните „достижения“ като автомобилите, пестицидите и неорганичните азотни торове са главните причини за унищожаването на околната среда.
5. Има основания да се смята, че прирастът на населението увеличава вероятността за гибел на човечеството вследствие на смъртоносна епидемия в световен мащаб или на термоядрена война. И едното, и другото би могло да предложи нежелателно „решение на проблема за пренаселеността чрез повишаване на смъртността“. Това крие потенциална възможност от унищожение на цивилизацията и дори от изчезването на *Homo sapiens* от лицето на Земята.
6. Няма технологична панацея за комплекса от проблеми, предизвикани от пренаселеността, недостига на храни, унищожаването на околната среда, въпреки че правилно приложената технология може да е от огромна полза в области като намаляването на замърсяването, комуникациите и контрола на раждаемостта. *Кардиналните решения предполагат радикални и бързи промени в нагласата на хората*, особено що се отнася до човешката репродуктивност,

икономическия растеж, технологиите, опазването на околната среда и начините за разрешаване на международните конфликти [курсивът мой — Е. Ф.].

Друга книга, публикувана неотдавна, която заслужава да бъде спомената, е книгата на Е. Еплер „Край или промяна“ — *Ende oder Wende*. Идеите на автора са сходни с тези на Шумахер, без да са дотам радикални, а позицията му представлява изключителен интерес, може би защото Еплер е лидер на Социалдемократическата партия в Баден-Вюртемберг и е убеден протестант Две мои книги — „Здравото общество“ — *The Sane Society*, и „Революция на надеждата“ — *The Revolution of Hope*, са съзвучни с темата.

Дори сред; авторите от социалистическия блок [бившия — бел. ред.], където идеята за ограничаване на производството винаги е била табу, се намират гласове, които предлагат да се помисли за задържане на растежа в икономиката. В. Харих, дисидент марксист от ГДР [бившата — бел. ред.], предлага статичен световен икономически баланс, който сам по себе си може да осигури равенство и да предотврати опасността от непоправимо замърсяване на биосферата. Също така в Съветския съюз през 1972 г се състоя среща на някои от най-изтъкнатите специалисти в областта на естествените науки, икономисти и географи по проблемите, обединени от темата „Човекът и околната среда“. В дневния ред на срещата бяха резултатите от проучванията на Римския клуб, които съветските учени разгледаха добронамерено и внимателно, като изтъкнаха значителните достойнства на изследванията, макар и да не се съгласиха с направените изводи. (Информация за тази среща ще намерите в изданието „Технология и политика“ — *Technologie und Politik*, посочено в библиографията.)

Всичко най-съществено като принос на съвременната антропологична и историческа наука в трактовката на хуманизма и онова, което обединява авторите, споделящи идеята за осъществяване на хуманистични социални преобразования, се съдържа в книгата на Л. Мъмфорд „Петоъгълникът на властта“ (*The Pentagon of Power*) и във всички негови предишни работи.

8. Условия за промяна на човека и чертите на новия човек

Ако е вярно предположението, че от психологическа и икономическа катастрофа може да ни спаси само коренна промяна на човешкия характер, изразяваща се в преход от притежателна към битийна нагласа, законно възниква въпросът: възможна ли е масова промяна на човешкия характер и ако е възможна, то по какъв начин би могло да стане това?

По мое мнение човешкият характер може да се промени, ако са налице следните условия:

1. Ние страдаме и го осъзнаваме.
2. Разбираме какви са причините за нашето страдание.
3. Знаем, че има начин да се избавим от нещастието.
4. Осъзнаваме, че за да се избавим от нещастието, трябва да следваме определени норми и да променим начина си на живот.

Тези четири пункта съответстват на четирите благородни истини, представляващи същността на учението на Буда и засягащи общите условия на човешкото съществуване, а не просто примери за неблагополучие, вследствие на конкретни индивидуални или социални обстоятелства.

Същият принцип на промяна, който е характерен за будизма, лежи в основата и на Марксовата идея за спасението. За да се разбере това, трябва да се знае, че за Маркс, както сам той казва, комунизмът не е крайна цел, а етап в историческото развитие на обществото, който трябва да освободи хората от обществено-икономическите и политическите условия, при които те губят човешкия си облик и се превръщат в роби на вещите, машините и на собствената си алчност.

Първата стъпка, предприета от Маркс, трябва да покаже на работническата класа — най-отчуждената и нещастна класа по онова време, — *че* страда. Маркс се опитва да разруши илюзията, която пречи на работниците да осъзнаят докрай собственото си нещастие. Втората стъпка трябва да разкрие *причините* за техните страдания, които се коренят в природата на капитализма и в такива качества на характера, породени от капиталистическата система, като алчността, користолюбието и зависимостта. Този анализ на причините за страданията на

работниците (и не само на работниците) дава основния тласък в изследванията на Маркс относно анализа на капиталистическата икономика. Третата стъпка трябва да покаже, че страданията биха могли да бъдат избегнати, ако се премахнат пораждащите ги условия. Четвъртата стъпка разкрива новия начин на живот, новата обществена система, която ще освободи хората от страдания, неизбежно пораждани от старата система.

Фройд предлага сходна схема на терапия. Пациентите се обръщат към него, защото страдат и осъзнават, че страдат Но обикновено не съзнават от какво страдат. Ето защо първата задача на психоаналитика е да помогне на пациентите да се откажат от илюзиите, които им пречат да разберат в какво се състои тяхното страдание, и да осъзнаят реалните причини за заболяването си. Да се диагностицира характерът на индивидуалното или социалното страдание е въпрос на тълкуване, а при тълкуванията са възможни различни подходи. Най-ненадеждната информация за поставяне на диагноза по правило е субективната представа на пациента за причините за неговото страдание. Същността на психоаналитичния процес на лечение е да помогне на пациента да осъзнае действителните причини за болестта си.

Като знаят причините, пациентите могат да направят следващата стъпка — да прозрат, че болестта им е лечима, при условие че бъдат премахнати причините, които я пораждат Според Фройд, това означава да се възстановят потиснатите преживявания, свързани с определени събития от детството. Традиционната психоанализа не смята четвъртия етап за задължителен. Много психоаналитици, изглежда, смятат, че самото осъзнаване на онова, което е потискано, има терапевтичен ефект Често пъти това е така, особено когато пациентът има точно определени симптоми, какъвто е случаят с хистеричните или маниакалните състояния. Не вярвам обаче, че може да се постигне траен ефект у хора, чието страдание не се ограничава до определени симптоми и които е необходимо да променят своя характер; няма да има никакъв ефект, *докато те не променят начина си на живот в съответствие с промяната в характера, която искат да постигнат*. Например можем безкрайно да анализираме зависимостта на отделните хора, но всичките ни опити ще бъдат безуспешни, докато не се промени самата жизнена ситуация, в която се е намирал пациентът до момента на заболяването. Ще спомена един прост пример. Жена, причините за страданието на която се крият в зависимостта от баща й, дори да осъзнава дълбоките причини за тази зависимост, няма да оздравее, докато реално не промени начина си на живот, като например да се отдели от своя баща, да се откаже от помощта му и да поеме риска и неудобствата, неизбежни при такива практически стъпки към независимост. *Само по себе си осъзнаването на причините на заболяването, без практически стъпки за промяна на жизнената ситуация, остава безполезно.*

Новият човек

Функция на новото общество е появата на нов човек, в структурата на чийто характер се включват следните качества:

• готовност за отказ от всички форми на притежание, за да бъде, да съществува в пълния смисъл на думата;

• чувство на сигурност чувство за идентичност и увереност в себе си, основани на вярата в това, че съществува, че е, на вътрешната потребност на човека от привързаност, заинтересуваност, любов и единение със света, а не на стремежа да има, да притежава, да властва над света и по такъв начин да се превърне в роб на своята собственост;

• осъзнаване на факта, че никой и нищо извън нас самите не може да придаде смисъл на нашия живот и че само пълната независимост и отказ от вещоманията могат да станат условие за плодотворна човеколюбива дейност;

• да се чувстваш на мястото си;

• радост, породена от служене на хората, а не от трупане на печалби и експлоатация;

• любов и преклонение пред живота във всичките му проявления със съзнанието, че животът и всичко, което способства разцвета, е свещено, а не вещите, властта и онова, което е тленно;

• стремеж да овладееш, доколкото е по силите ти, своята алчност, да се освободиш от омразата и илюзиите си;

• да живееш без идолопоклонство и илюзии, тъй като всеки достига такъв етап, в който няма нужда от илюзии;

• да развиваш способността си да обичаш, както и способността за критично, реалистично мислене;
• да се освободиш от нарцисизма и да приемеш всички трагични ограничения, вътрешно присъщи на човешкото съществуване;
• да превърнеш собственото си всестранно развитие, както и това на себеподобните, във висша цел на живота;
• да знаеш, че за постигането на тази цел са нужни дисциплинираност и реализъм;
• да знаеш също, че без структура няма развитие, но да разбираш и разликата между структурата като атрибут на живота и „порядъка“ като атрибут на неживото, на мъртвото;
• да развиваш въображението си, но не като израз на бягство от непоносимите условия, а като предусещане на реалните възможности, като средство за премахване на непоносимите условия;
• да не заблуждаваш другите, но и да не бъдеш заблуждавай от тях; да бъдеш простодушен, но не и наивен;
• да се стремиш да постигнеш пълно самопознание не само по отношение на известните качества на личността, но и на непроявените, тъй като човек долавя смътно и онова, което не знае;
• да усетиш единението си с живота и да се откажеш от стремежа да покоряваш природата, да я подчиняваш, да я експлоатираш, да я изтощаваш и унищожаваш; да се стремиш да опознаеш природата и да живееш в хармония с нея;
• свобода, но не като произвол, а като възможност да останеш верен на себе си; не като възел от алчни страсти, а като деликатно балансирана структура, изправена пред вечната алтернатива да се развие или да се разруши, да живее или да умре;
• да знаеш, че злото и разрушението са неизбежни следствия от неправилно развитие;
• да разбираш, че само на малцина им се удава да постигнат съвършенството, и то на онези, които не се стремят непременно да „достигнат целта“, знаейки, че подобни амбиции са друга, по-различна форма на алчността и ориентацията към притежание;
• да изпитваш щастие на възтържествувалото жизнелюбие, независимо от това, какво ти готви съдбата в бъдеще. Когато човек живее максимално пълноценно, получава такова удовлетворение, че едва ли му остава място за безпокойство;

Предназначението на тази книга не е да дава препоръки на хората, живеещи в съвременната епоха на кибернетичен и бюрократичен индустриализъм (в „капиталистическия“ или „социалистическия“ му вариант), как да постъпват, за да ограничат притежателната форма на съществуване и да увеличават дела на битийната. За целта ще е нужна отделна книга, която сполучливо може да бъде озаглавена „Изкуството да бъдеш“[56]. През последните години бяха публикувани много книги за пътя към всеобщото благоденствие — някои от тях полезни, а други вредни с измамните си внушения, ориентирани към новия пазар, възникнал във връзка със стремежа на хората да избягнат катастрофата. В библиографията съм посочил някои ценни заглавия, които могат да се окажат полезни за тези, които проявяват сериозен интерес към проблема за постигане на благоденствие.

9. Особености на новото общество

Нова наука за Човека

Първото условие за създаването на новото общество е необходимостта да се осъзнаят почти непреодолимите трудности, с които този опит неизбежно ще се сблъска. Смътното осъзнаване на тези трудности може би е една от главните причини, поради които се полагат толкова малко усилия за осъществяването на необходимите промени. Много хора си мислят: „Защо да се стремим към невъзможното? По-добре да се държим така, сякаш пътят, по който вървим, ще ни отведе до щастието и сигурността, както показват и нашите карти.“ Онези, които се отчайват, но скриват своето отчаяние под маската на оптимизъм, не са непременно мъдри. Онези, които не са изгубили надежда, могат да успеят само ако са трезви реалисти, ако се отърсят от всички илюзии и в пълна мяра осъзнаят трудностите. Тази трезвост отличава *реалните* от *бленуващите* „утописти“.

Ще изброим само някои от трудностите, които трябва да бъдат преодолени при изграждането на новото общество:

• да се реши проблемът по какъв начин да продължи индустриализацията без пълна централизация на производството, т.е. без да се стига до фашизъм от стар тип или, което е по-вероятно, до технологичен „фашизъм с усмихнато лице“;
• да се съчетае цялостното планиране с висока степен на децентрализация, като се откажем от „свободното пазарно стопанство“, което до голяма степен се е превърнало във фикция;
• да се откажем от неограничения растеж в икономиката в полза на избирателното развитие, за да се избегне опасността от икономическа катастрофа;
• да се създадат такива условия за работа и такава обща атмосфера, в която основната мотивация е духовното, психологическо удовлетворение, а не материалната изгода;
• да се стимулира по-нататъшният прогрес на науката и в същото време да се предотврати опасността научните достижения да се превърнат в заплаха за човешкия род при практическото им приложение;
• да се създадат условия, при които хората да изживяват щастие и радост, а не просто да удовлетворяват потребността си от удоволствия;
• да се осигури сигурност на индивидите, без да се поставят в пълна зависимост от бюрократичния държавен апарат при удовлетворяване на основните им потребности;
• да се създадат условия за „лична инициатива“ Във Всекидневния живот на човека, а не толкова в бизнес средата (където, впрочем, тя едва ли вече съществува).

Както при развитието на техниката някои трудности изглеждаха непреодолими, така и днес изброените по-горе трудности изглеждат непреодолими. Трудностите, свързани с развитието на техниката обаче, не се оказаха непреодолими, защото бе създадена нова наука, която провъзгласи принципа за наблюдение и проникване в тайните на природата като условие за господството над нея (Френсис Бейкън, „Нов органон“ — *Novum Organum*, 1620). Тази нова наука от XVII в. до днес е привличала най-блестящите умове в индустриализираните страни и доведе до осъществяването на техническите утопии, за които е мечтал човекът

Днес обаче, приблизително три и половина века по-късно, се нуждаем от принципно нова наука. Нуждаем се от Хуманистична наука за човека като основа на Приложната наука и Приложното изкуство за Социално преустройство.

Техническите утопии — въздухоплаването например — бяха реализирани благодарение на новата наука за природата. *Човешката утопия* на месианското време — за ново обединено човечество, живеещо в братство и мир, свободно от икономическа зависимост, от войни и класова борба — може да стане действителност само ако вложим в осъществяването й същата енергия, ум и въодушевление, както при реализирането на техническите утопии. Но както не се строят подводници само с четене на Жул Верн, така и не се гради хуманистично общество само с четене на пророците.

Никой не може да каже дали естествените науки ще отстъпят първенството на новата социална наука. Ако все пак това стане, за нас все още ще има надежда за оцеляване, но това ще зависи от един фактор: колцина ще са надарените, образовани, дисциплинирани и неравнодушни мъже и жени, които ще бъдат привлечени от новото предизвикателство към човешкия разум и от факта, че този път *целта не е господство над природата, а господство над техниката и над ирационалните обществени сили и институции, които застрашават оцеляването на западното общество, да не кажем, и на цялото човечество*.

Убеден съм, че бъдещето ни зависи от това дали най-будните умове на човечеството напълно осъзнават сегашната криза и готови ли са да се посветят на новата хуманистична наука за човека. Само съгласуваните им усилия ще помогнат да се решат споменатите вече проблеми и да се постигнат разгледаните по-долу цели.

Проекти, в които се поставят такива общи цели като „обобществяване на средствата за производство“, се оказаха социалистически и комунистически лозунги, прикриващи главно липсата на социализъм. „Диктатура на пролетариата“ или на „интелектуалния елит“ не са по-мъгляви и подвеждащи фрази от понятието за „свободната пазарна икономика“ или за „свободните нации“. Ранните социалисти и комунисти от Маркс до Ленин не са имали конкретни планове за социалистическото и комунистическото общество. Това е и най-уязвимото място на социализма.

Новите социални форми, които ще представляват основата на битието, няма да възникнат без проекти, модели, изследвания и експерименти, които *ще преодолеят пропастта между онова, което е необходимо, и онова, което е възможно*. Това в края на краищата ще доведе до широкомащабно, дългосрочно планиране, както и до разработката на краткосрочни планове за първите стъпки. Всичко зависи от волята и хуманистичния дух на хората, които работят по проблема. Нещо повече, когато виждат перспектива и осъзнават конкретно какво може да се направи стъпка по стъпка за осъществяването на вижданията си, хората, вместо страх, започват да изпитват надежда и ентусиазъм.

Ако икономическата и политическата сфера на обществото трябва да бъдат подчинени на развитието на човека, *моделът на новото общество трябва да бъде създаван в съответствие с потребностите на неотчуждения и битийно ориентиран индивид*. Това означава, че хората нито ще живеят в нечовешка мизерия — което все още си остава главният проблем за по-голямата част от човечеството, — нито ще се превърнат в *Homo consumens*, както богатите в индустриалноразвитите страни, под въздействието на вътрешните закони на капиталистическото производство, които налагат непрекъснат растеж на производството и по този начин — растящо потребление. Ако е съдено хората някога да станат свободни и да спрат да стимулират индустрията с патологичното си потребление, в икономическата система трябва да настъпят радикални промени: *трябва да сложим край на сегашното положение, при което здрава [стабилна] икономика може да съществува само с цената на здравето на хората*. Задачата е да създадем здрава икономика за здрави хора.

Първата решителна крачка към постигането на тази цел е преориентирането на производството към „здравословно потребление“.

Традиционната формула „Производство за потребление вместо за печалба“ е недостатъчна, защото не пояснява за какъв вид потребление става дума — за здравословно или за патологично. И именно на този етап възниква най-трудният практически въпрос. Кой трябва да определя кои потребности са здравословни и кой Нездравословни? В едно можем да бъдем сигурни: изключено е да се принуждават гражданите да консумират онова, което държавата реши, че е най-добро — дори то действително да е най-добро. Бюрократичният контрол, който принудително би блокирал потреблението, само би накарал хората още повече да потребяват. Нормално потребление може да има, ако все по-голям брой хора *пожелаят* да променят структурата на потребление и своя начин на живот А това е възможно, ако им се предложи такъв тип потребление, който е по-привлекателен от онзи, към който са привикнали. Това не може да стане със законодателен акт, нужен е постепенен възпитателен процес, в който главната роля се пада на правителството.

Задължение на държавата е да определи нормите на здравословно потребление за сметка на патологичното и индиферентно потребление. Такива норми по принцип могат да бъдат установени. Добър пример за това е американското Управление за контрол над храните и лекарствата (FDA). То определя кои храни и кои лекарствени препарати са вредни, опирайки се на експертното мнение на учени в различни области, често след продължителни експериментални изследвания. По сходен начин стойността на други стоки и услуги може да се определя от съвет или комисия, съставени от психолози, антрополози, социолози, философи, теолози и представители на различни обществени и потребителски групи.

За да се анализира обаче кое е полезно и кое е вредно за хората, често са необходими несравнимо по-задълбочени проучвания, отколкото провежданите от гореспоменатото управление. Новата наука за човека трябва да предприеме фундаментални изследвания върху природата на човешките потребности, която е почти неизучена. Трябва да се определи кои потребности са потребности на нашия организъм и кои са резултат от развитието на културата; кои са следствие от развитието на индивида и кои са изкуствено създадени, провокирани от индустрията; кои „активизират“ дейността на човека и кои го правят „пасивен“; кои са обусловени патологично и кои са плод на здравата психика.

За разлика от решенията, приети от Управлението за контрол над храните и лекарствата, решенията на новата хуманистична комисия от експерти няма да се провеждат по принуда, а ще служат само като насоки и ще се подлагат на широко обсъждане от гражданите. Ние вече добре разбираме важността на проблема, свързан със здравословното и нездравословното хранене; резултатите от изследванията на експертите ще помогнат на обществото да осъзнае всички други проблеми, свързани с нормалните и патологичните потребности. Хората ще разберат, че потреблението често поражда пасивност, че потребността от живот на бързи обороти и от нови неща, която може да се задоволи само чрез потребление, отразява вътрешното ни безпокойство и бягство от самите себе си. Ще осъзнаят, че когато човек непрекъснато се стреми да прави все нови и нови неща или да придобива вещи или домакински уреди последен модел, това всъщност е средство за самозащита, страх да се окажеш насаме със себе си или с друг човек.

Правителството може до голяма степен да улесни този възпитателен процес, като субсидира производството на желани стоки и услуги, докато то стане печелившо. Тези усилия трябва да бъдат придружавани от широка просветна кампания, популяризираща здравословното потребление. Редно е да се очаква, че *съгласуваните усилия, насочени към стимулиране на нормалните потребности, вероятно ще променят характера на потребление*. Дори да се избягнат „промиващите мозъците“ методи за реклама, които индустрията днес използва — а това е важно условие, — ще бъде логично да очакваме, че резултатът от тези усилия няма да се различават особено от резултатите на индустриалната пропаганда.

Стандартното възражение срещу програмата за избирателно потребление (и производство) на принципа „благоденствие“ е, че в условията на свободната пазарна икономика потребителите получават точно онова, което искат Следователно няма никаква нужда от „избирателно“ производство. Този аргумент се основава върху предположението, че потребителите искат онова, което е добро за тях; това, разбира се, е абсолютно невярно (в случая с наркотиците или дори с цигарите никой не би използвал подобен аргумент). Такъв аргумент игнорира значимия факт, че потребителските вкусове се формират от производителите. Въпреки конкуриращите се марки, общото въздействие на рекламата е насочено към стимулиране жаждата за потребление. Всички компании си помагат взаимно в това чрез рекламите. Купувачът упражнява само съмнителната си привилегия да избира между няколко конкуриращи се търговски марки. Един от стандартните примери, предлагани от онези, които твърдят, че желанията на потребителите са закон за производителите, е неуспехът на компанията „Едсел“, принадлежаща на „Форд“. Неуспехът й обаче не променя факта, че дори рекламната пропаганда за фирмата беше *пропаганда за купуване на автомобили* — от нея натрупаха печалба всички марки, освен злощастната „Едсел“. Нещо повече, индустрията моделира масовия вкус, но не произвежда стоки, които биха били по-полезни за хората, но не толкова доходоносни.

Здравословното потребление е възможно само ако успеем да поставим под строг контрол правото на акционерите и ръководствата на големите предприятия да определят характера на продукцията си единствено с оглед на печалбите и разширяването на производството.

Промени от подобен тип могат да бъдат осъществени по законодателен път, без да се променят конституциите на западните демокрации (вече има много закони, ограничаващи правата на собственост в интерес на обществото). Защото главният въпрос е с придобиването на власт да се направлява производството, а не в притежаването на капитала като такъв. В края на краищата вкусовете на потребителите ще предопределят какво да се произвежда, след като на хипнотичното въздействие на рекламата е сложен край. Или съществуващите предприятия ще бъдат принудени да преустроят своята дейност по такъв начин, че да отговорят на новите търсения, или там, където това е невъзможно, правителството ще трябва да направи необходимите капиталовложения за производството на нови стоки и услуги, които потребностите на обществото налагат

Всички промени трябва да се извършват постепенно и със съгласието на преобладаващата част от населението. Те обаче ще доведат до нова форма на икономическа организация, толкова различна от настоящия капитализъм, колкото и от централизирания държавен капитализъм от съветски тип и от бюрократичната система от шведски тип, осигуряваща социални грижи за всички.

Трябва да се очаква, че още от самото начало големите корпорации ще използват огромната си власт, за да се опитат да се съпротивляват на тези промени. Единствено непоколебимата решимост на гражданите за здравословно потребление би могла да сломи съпротивата на корпорациите.

Един от ефективните начини, по който гражданите могат да докажат *силата си*, е поставяне началото на активно движение на потребителите, което ще използва като оръжие заплахата от „стачки“. Представете си например, че 20 на сто от собствениците на леки коли в Америка решат да не купуват повече автомобили, защото са убедени, че в сравнение с отлично уредения обществен транспорт частният автомобил е икономически неизгоден, екологично опасен, а и от психологическа гледна точка въздейства като наркотик, пораждайки изкуствено усещане за мощ, засилвайки завистта и желанието да избягаш от себе си. Макар че само икономист би могъл да изчисли каква икономическа заплаха е това за автомобилната индустрия — и, разбира се, за нефтодобивните компании, — ако такава стачка на потребителите наистина бъде организирана, това ще изправи една национална икономика, съсредоточена около автомобилостроенето, пред сериозни трудности. Естествено, никой не пожелава на американската икономика да изпада в сериозни затруднения, но ако тази заплаха стане вероятна (например, ако за един месец престанете да ползвате личните си автомобили), ще даде на потребителите стабилно основание да внесат промени в цялата система на производство.

Големите предимства на стачките на потребителите са, че не изискват никакво съдействие от страна на правителството, трудно е да бъдат прекратени (освен ако правителството не приеме мерки, принуждаващи гражданите да купуват нежелани стоки) и не изискват съгласието на 51 процента от гражданите, за да бъдат одобрени принудителните правителствени мерки. Впрочем малцинство от 20 процента може да е достатъчно, за да предизвика, промяна. Стачките на потребителите могат да минат без политически и партийни лозунги. В тях могат да участват както консервативни, така и либерални и „леви“ хуманисти, доколкото ги обединява едно желание: стремеж към здравословно и хуманно потребление. За да се прекрати една стачка на потребителите, трябва да започнат преговори на водачите на радикално-хуманистичното движение на потребителите с представители на едрата индустрия (и с правителството) относно исканите промени. Могат да бъдат прилагани същите методи, както и при прекратяване на работническа стачка.

Трудността е в това да се накарат потребителите да осъзнаят: 1) своя отчасти несъзнателен протест срещу потребителството и 2) потенциалната си мощ, ако всички хуманистично настроени потребители се обединят Това движение на потребителите ще е израз на истинска демокрация: индивидите ще изразят мнението си открито и това е опит да променят хода на социалното развитие по активен и неотчужден начин. И всичко това ще се основава на лично решение, а не на политически лозунги.

Ако обаче властта на големите корпорации остане толкова силна, колкото е сега, нищо няма да се промени дори с добре организираното движение на потребителите. Дори остатъците от демокрация са обречени да отстъпят място на технократския фашизъм, на обществото от охранени, немислещи роботи — същия тип общество, което вдъхваше толкова много страх под името „комунизъм“, — ако не се премахне натискът на гигантските корпорации над правителството (който всеки ден се засилва) и над населението (чиито мозъци постоянно „се промиват“). Съединените щати имат традиция в обуздаването на властта на гигантските предприятия, изразена в антитръстови закони. Влиятелното обществено мнение може да наложи духът на тези закони да се прилага по отношение на съществуващите корпоративни супергиганти, така че да бъдат раздробени на по-дребни производствени единици.

За да изградят общество с битийна ориентация, всички хора трябва активно да изпълняват както икономическата, така и гражданската си функция в обществото. Следователно ние можем да се избавим от притежателната нагласа за съществуване единствено чрез пълното осъществяване на индустриалната и политическата демокрация, основана на единодействие.

Повечето радикални хуманисти споделят това изискване.
При *индустриалната демокрация* всеки член на голяма индустриална или друга организация играе активна роля в живота й, всеки е напълно информиран и участва във вземането на решения — като се започне от равнището на индивидуалния работен процес, здравеопазването и мерките за безопасност (това вече успешно е изпробвано в няколко шведски и американски предприятия) и се стигне до участие във вземането на решения на по-високо равнище, засягащи общата политика на предприятието. От съществено значение е работниците и работодателите да представляват себе си, а не да бъдат представяни от профсъюзни служители извън предприятието. Индустриалната демокрация означава също, че предприятието не е само икономическа и техническа, а и социална институция, в чийто живот и начин на функциониране всеки член взима дейно участие и проявява жив интерес.

Същите принципи важат при осъществяването на *политическата демокрация*. Демокрацията може да устои на авторитарната заплаха, ако от пасивна, „наблюдаваща демокрация“ се превърне в активна, „демокрация, основана на единодействието“, в която проблемите на обществото са толкова близки и важни за отделните граждани, колкото и личните им проблеми, или по-точно, в която благополучието на обществото се превръща в лична грижа на всеки гражданин. Като участват в живота на обществото, хората откриват, че личният им живот става по-_интересен_ и по-вълнуващ. Действително, истинската политическа демокрация може да бъде определена като демокрация, при която животът е най-вече интересен. По самата си същност тази демокрация, основана на единодействието — за разлика от „народните демокрации“ или „централизираните демокрации“, — е антибюрократична и създава атмосфера, която практически изключва възможността от поява на демагози.

Разработването на методи за такъв нов тип демокрация може би е много по-трудно от изработването на демократична конституция през XVIII в. Ще са необходими огромни усилия от страна на голям брой висококомпетентни специалисти, за да се изковат принципите и конкретните методи за изграждане на този нов тип демокрация. Като едно от многото възможни предложения за реализиране на тази цел бих желал отново да се спра на идеята, която изказах преди повече от двадесет години в книгата си „Здравото общество“: да бъдат създадени стотици хиляди контактни групи (всяка по около петстотин члена), които на свой ред да съставят постоянни съвещателни органи, упълномощени да вземат решения по основни проблеми в областта на икономиката, външната политика, здравеопазването, образованието и начините за постигане на всеобщо благополучие. Тези групи ще получават цялата информация, която им е необходима (описвам характера й по-нататък), ще я обсъждат (без външни влияния) и ще решават чрез гласуване (а като се имат предвид съвременните технически средства, резултатите от всичките им гласувания ще бъдат обработвани още същия ден). Всички групи заедно ще образуват „Долната камара на парламента“, чиито решения заедно с тези на други политически органи ще оказват решаващо влияние върху законотворчеството.

„Защо трябва да се правят такива сложни планове — ще запита някой, — когато допитванията до общественото мнение позволяват да се получат данни за мнението на цялото население за същия кратък период?“ Това възражение засяга един от най-проблематичните аспекти на този вид сондиране на общественото мнение. Какво всъщност представлява „мнението“, което се получава чрез анкетиране, освен основанията, които изтъква даден човек, без да разполага с необходимата за случая информация, критичен анализ и обсъждане? Нещо повече, анкетираните знаят, че „мненията“ им не са от значение и следователно ще останат без последствия. Подобни мнения само фиксират осъзнатите представи на хората в даден момент Те нищо не ни казват за скритите тенденции, които биха могли да доведат до коренно противоположни мнения, ако обстоятелствата се променят По същия начин по време на

политически избори гласоподавателите знаят, че след като вече са гласували за един кандидат, те повече не могат да повлияят реално върху по-нататъшния ход на събитията. В някои отношения гласуването на политически избори е още по-вредно от допитванията до общественото мнение, защото мисленето е притъпено чрез полухипнотични въздействия върху хората. Изборите се превръщат във вълнуваща мелодрама, в която на карта са заложени надеждите и стремежите на кандидатите, а не политически проблеми. Гласуващите сякаш участват в драматично представление, като дават гласа си за кандидата, когото подкрепят Макар че голяма част от населението отказва да направи този жест, мнозинството от хората са очаровани от тези съвременни зрелища в римски стил, в които на арената се борят политици, а не гладиатори.

За да бъде убеден някой в нещо, са нужни най-малко две условия: *адекватна информация и гаранции, че решението на даден човек ще окаже някакво въздействие*. Процесът на формиране на мнение у лишения от власт наблюдател не изразява убежденията му, а напомня игра, аналогична с избора на една или друга марка цигари. Поради тези причини мненията, изразени в анкети и в избори, представят най-ниското, а не най-високото равнище на човешки преценки. За потвърждаване на този факт могат да послужат следните два примера за най-точни преценки. От тях се вижда, че *когато решенията засягат лично хората, те значително превъзхождат равнището на политическите им решения*. Хората правят такива преценки, в случай че се касае до: а) личните им дела (особено в бизнеса, както ясно доказва Джоузеф Шъмпитър) и 6) участието им като съдебни заседатели в правораздаването. За съдебни заседатели по правило се избират обикновени граждани, които трябва да вземат решения по доста заплетени и сложни случаи. Съдебните заседатели получават цялата необходима информация по разглежданото дело, дава им се възможност обстойно да разискват всички детайли; те напълно съзнават, че от решенията, които са упълномощени да вземат, зависят животът и щастието на подсъдимите. Като резултат решенията им по правило свидетелстват за голяма проницателност и обективност Обратно, неинформираните, полухипнотизирани от реклами и лишени от реална власт хора не са способни да изразяват каквито и да било убеждения. Без информация, без анализиране и без властта да прокараш решенията си демократично изразеното мнение не се отличава особено от овациите по време на спортни състезания.

Активното участие в политическия живот изисква максимална и цялостна децентрализация в промишлеността и политиката.

По силата на иманентната, вътрешноприсъща логика на съвременния капитализъм предприятията и правителството се разрастват непрекъснато, докато накрая се превръщат в гигантски конгломерати, централизирано управлявани от върха на бюрократичната пирамида. Едно от необходимите условия за създаването на хуманистично общество е да се преустанови този процес на централизация и да започне широка децентрализация. Причините за това са няколко. Ако едно общество се превърне в това, което Мъмфорд нарича „мегамашина“ (т.е. ако цялото общество, с всички негови членове, се уподоби на огромна, централизирано управлявана машина), фашизмът в края на краищата ще стане почти неизбежен, защото а) хората се превръщат в стадо, губят способността си да мислят критично, чувстват се безсилни, пасивни са и задължително започват да мечтаят за лидер, който „знае“ какво трябва да се направи — изобщо знае всичко, което те не знаят, и б) „мегамашината“ може да бъде управлявана от всеки, който има достъп до нея, просто като натиска съответните копчета. Мегамашината, подобно на лекия автомобил, може да функционира и сама; с други думи, човекът зад волана трябва само да задейства съответните копчета, да прави завои, да натиска спирачките, като взема предвид и някои други, също толкова прости неща; това, което в леката кола или в някоя друга машина са многобройните им копчета, в мегамашината са различните равнища на бюрократичната администрация. Седне ли веднъж в креслото на властта, дори човек с посредствен интелект и способности може с лекота да управлява държава.

На отделните щати, които сами по себе си са огромни конгломерати, не бива да се дават правителствени функции. Такива функции могат да се дават на сравнително по-малки области, където хората се познават и могат да се преценяват взаимно и следователно могат да участват активно в управлението на тяхната малка общност При децентрализацията в промишлеността трябва да се даде по-голяма власт на малките отдели в рамките на дадено предприятие и да се раздробят гигантските корпорации на малки производствени единици.

Активното и отговорно участие в обществените дела изисква замяна на бюрократичния начин на ръководство с хуманистичен.

Мнозинството от хората все още са убедени, че всякакъв тип администрация е непременно „бюрократична“, т.е. отчуждено управление. Освен това мнозинството от хората не съзнават колко пагубно действа бюрократичният дух и как се просмуква Във всички сфери на живота, дори там, където едва ли бие на очи, например в отношенията между лекари и пациенти, както и между съпрузи. Бюрократичният метод може да се определи като метод, при който а) с хората се отнасят като с предмети и б) за предметите съдятпо-скоро по количествени, а не по качествени показатели, за да се улесни и поевтини отчетът и контролът Бюро-крати-те основават решенията си върху установени правила, изведени въз основа на статистически данни, като *не се интересуват от живите хора, с които манипулират*. Те решават спорния въпрос в конкретния случай и с оглед на най-голямата статистическа вероятност като рискуват да навредят на петте или десетте процента от хората, които не се вместват в този модел. Бюрократите се боят да поемат лична отговорност, като се крият зад вече установени правила. Сигурността и самоуважението им се крепят на стриктното придържане към правилата, а не на законите на човешката душа.

Нацистът Айхман е ярък пример на бюрократ Той изпраща стотици хиляди евреи на смърт не защото ги мрази. Той просто нито мрази, нито обича някого. Айхман „изпълнява дълга си“ и верен на каузата, ги изпраща на смърт, без никакви скрупули, веднага щом му нареждат да ускори изселването им от Германия. Всичко, което има значение за него, е да изпълнява разпоредбите и изпитва чувство за вина само ако ги наруши. Той заявява (и с това утежнява вината си пред съда), че за целия си живот само два пъти се е чувствал виновен: когато като дете бягал от училище и когато не се подчинил на заповедта да се скрие по време на едно въздушно нападение. Това не означава, че у Айхман и у мнозина други бюрократи липсват елементи на садизъм, т.е. удовлетворение да властват над живота на други живи същества. Но тези садистични наклонности са само вторичен елемент при бюрократите, у които липсват чисто човешки реакции и които питаят преклонение пред буквата на закона.

Не казвам, че всички бюрократи са айхмановци. Първо, много хора, заемащи бюрократични длъжности, не са бюрократи по дух. Второ, в много случаи бюрократичната нагласа не доминира в цялостната личност и не убива всичко човешко у нея. Въпреки това, сред бюрократите има много айхмановци и единствената разлика е, че не им е било заповядано да подложат на унищожение хиляди хора. Но когато болничен бюрократ откаже да приеме тежко болен, защото правилникът изисква пациентът да е изпратен с направление от лекар, бюрократът не постъпва по-различно от Айхман. И социалните работници постъпват като Айхман, когато обричат на глад някой нещастен социално слаб човек, стриктно спазвайки правилата в бюрократичния си кодекс. Бюрократичното отношение не е присъщо само на администраторите. То се среща и сред лекарите, медицинските сестри, учителите, преподавателите. Проявяват го и много съпрузи спрямо съпругите си и родители спрямо децата си.

Живият човек е сведен до номер в някакъв си списък и бюрократите са способни на крайно безчовечни постъпки не защото са тласкани от жестокост макар и съответстваща на деянията им, а защото не изпитват никакво хуманно отношение към онези, които зависят от тях. Макар и да не се отличават от отявлените садисти, бюрократите са по-опасни, защото у тях дори не се поражда противоречие между съвест и дълг: съвестта им е спокойна, щом са

изпълнили дълга си. Хората като обекти на съчувствие и състрадание за тях изобщо не съществуват

Някогашният нелюбезен бюрократ все още може да се срещне в някои стари предприятия или в големи учреждения, като отделите за социални грижи, болниците и затворите, където един-единствен бюрократ има значителна власт над бедни или безправни хора. В сферата на бизнеса днес бюрократите не са враждебни и не са дотам садисти, въпреки че властването над хора може да им доставя удоволствие. И у тях откриваме обаче същата бюрократична вярност към нещо — в случая към установената система, в която вярват Корпорацията е техният дом и правилата й са свещени, защото са „рационални“.

Нито старите, нито новите бюрократи обаче могат да съществуват в системата на демокрацията, основана на единодействие, тъй като бюрократичният дух е несъвместим с духа на активно участие на индивида в обществения живот Учените, представители на новата социална наука, трябва да изготвят планове за развитие на нови форми за управление, основано не на сляпото следване на някакви правила, а на адекватната реакция (включваща „отговорност“) на нуждите на хората и на конкретната ситуация. Небюрократичното управление е възможно, при условие че е налице спонтанност в реакциите на администратора, който не превръща съкращаването на разходите в самоцел.

Успешното изграждане на общество с битийна ориентация зависи и от много други фактори. Като правя следните предложения, не претендирам за оригиналност; напротив, окуражава ме фактът, че почти всички споменати идеи са предлагани в една или друга форма от други мислители хуманисти[57].

Трябва да бъдат забранени методите за „промиване на мозъци“, използвани в промишлената реклама и политическата пропаганда.

Методите за „промиване на мозъци“ са опасни не само защото ни подтикват да купуваме неща, които изобщо не са ни нужни и които не искаме да имаме, а защото ни принуждават да избираме политически кандидати, които никога нямаше да изберем, ако напълно контролирахме своето поведение и решения. Ние обаче не сме в състояние да овладеем напълно реакциите си, защото сме обект на пропаганда, която се води с хипнотични методи на въздействие. За да се преборим с тази растяща опасност, *трябва да забраним използването на всякакви форми на хипнотично въздействие, прилагани от пропагандата както в областта на потреблението, така и в областта на политиката*.

Тези хипнотични методи, използвани в рекламата и в политическата пропаганда, са сериозна заплаха за психичното здраве, по-специално за ясното и критично мислене и за емоционалната независимост Задълбочени изследвания показват, че вредата от наркоманията върху човешкото здраве е много по-малка от пораженията, които нанасят методите за „промиване на мозъците“ — от подпраговите внушения до полухипнотичните прийоми, като често повтаряне или изкривяване на логичното мислене под въздействието на призивите за сексуално наслаждение („Аз съм Линда, люби ме!“). Атакуването на хората чрез чисто сугестивни методи, което се прилага при рекламиране на стоки, главно с телевизионни рекламни клипове, въздейства затъпяващо. Този щурм срещу разума и чувството за реалност преследват индивида навсякъде и по всяко време: през дългите часове, когато гледа телевизия и когато пътува с колата си, и в хода на предизборните кампании с присъщата им шумотевица около кандидатите и т.н. Особеният ефект от въздействието на подобни сугестивни методи е, че създават атмосфера на полузабрава, като човек вярва и не вярва в онова, което се случва, губейки чувство за реалност

Ако отровата на масовата сугестия престане да се излива, потребителите ще изпитат почти същия ефект на абстиненция, който изпитват наркоманите, когато спрат да взимат наркотици.

Пропастта между богатите и бедните държави трябва да бъде премахната.

Няма съмнение, че ако тази пропаст се запази и се задълбочи, ще настъпи катастрофа. Бедните нации вече не приемат икономическата експлоатация на индустриалния свят като предопределен от Бога факт. Макар че Съветският съюз експлоатира своите сателитни държави по същия колониален маниер, той използва и подкрепя протеста на колониалните народи като политическо оръжие срещу Запада[58]. Повишаването на цените на петрола бе началото — и символът — на искането на колониалните народи да се сложи край на системата, която ги принуждава да продават евтино суровините и да купуват скъпо промишлените изделия. По същия начин войната във Виетнам беше символ на началото на края на политическото и военното господство на Запада над колониалните народи.

Какво ще стане, ако не се вземат решителни мерки за премахването на тази пропаст? Нищо чудно някоя епидемия да вземе такива застрашителни размери, че да проникне в крепостта на бялото общество, или пък по-продължителен период на глад да хвърли населението на бедните държави в такова отчаяние, че — с помощта на хора от индустриалния свят, които им съчувстват — да прибягнат към насилие, дори да използват ядрено или биологическо оръжие, което ще предизвика хаос в лагера на белите.

Тази катастрофа може да се предотврати само в случай, че се премахнат условията, пораждащи глад, недохранване и болести, а за да се осъществи това, е жизненонеобходима помощта на високоразвитите държави. Оказването на такава помощ не трябва да се диктува от заинтересоваността на богатите страни от извличане на печалби и политически дивиденти. Това също не означава, че икономическите и политическите принципи на капитализма трябва да се пренесат в Африка и Азия. Очевидно определянето на най-ефективния начин за оказване на икономическа помощ е работа на икономическите експерти.

На това дело могат да служат обаче само истински специалисти — хора, които, освен блестящ интелект, притежават и човеколюбиво сърце, което ще ги кара да търсят оптималното решение на проблемите. От препоръките на поканените за участие експерти трябва да личи, че притежателната им ориентация значително е отслабнала и се е зародило чувство на солидарност и грижа (не на съжаление). Да обичаш истински хората означава да мислиш не само за съвременниците си, а и за потомците си. Наистина, нищо не свидетелства така за нашия егоизъм, както фактът, че продължаваме да разхищаваме природните ресурси, да тровим Земята и трескаво да се готвим за ядрена война. Изобщо не ни смущава това, че ще оставим на потомците си в наследство една плячкосана планета.

Но ще се извърши ли все пак такава вътрешна промяна? Никой не знае. Светът би трябвало да знае обаче, че ако това не стане, конфликтът между бедните и богатите държави е неизбежен.

Много от пороците, присъщи на съвременното капиталистическо и социалистическо общество, могат да изчезнат, ако се въведе гарантиран годишен доход[59].

Същността на тази идея е, че всички хора, независимо дали работят, или не, трябва да имат безусловното право да не гладуват и да не остават без подслон. Ще получават не повече, но и не по-малко от екзистенцминимума. Това право се представя като нова за днешното време идея, макар отдавна да е проповядвана от християнската църква и при повечето „примитивни“ племена да е неписан закон хората да се ползват от безусловното право на живот, независимо дали изпълняват „дълга си към обществото“. Това е право, което гарантираме на домашните си животни, но не и на ближните си.

Този закон, претворен в живота, би разширил неимоверно царството на личната свобода. Нито един човек, икономически зависим от друг (например от родител, съпруг или шеф), вече няма да бъде принуждаван да се подчинява, шантажиран с глад. Талантливи хора, които искат да се подготвят за алтернативен начин на живот, биха могли да постигнат това, ако са готови да направят жертви и да живеят известно време в относителна бедност Съвременните държави, обезпечаващи социални грижи за всички, са приели този принцип — „почти да…“ което в действителност означава „не съвсем“ и не днес. Бюрокрацията все още „администрира“ над хората, все още ги подлага на контрол и унижения. Правото на гарантиран доход обаче няма да

изисква от никого да „доказва“, че има нужда от най-обикновена стая и минимално количество храна. Следователно няма да има нужда от бюрокрация, която да се разпорежда с програмата за социални помощи с присъщото й прахосничество и незачитане на човешкото достойнство.

Гарантираният годишен доход ще осигури истинска свобода и независимост Затова той е несъвместим с всяка система, изградена върху експлоатацията и контрола, и особено с различните форми на диктатура. За съветската система е характерно, че дори само предложенията да се въведат най-прости форми за безплатно получаване на стоки (например безплатен обществен транспорт или безплатно мляко) упорито се отхвърлят Изключение прави безплатното здравеопазване, но то е безплатно само на пръв поглед, тъй като безплатните медицински услуги предполагат категоричното условие: човек ги получава само ако е болен, при положение, че през целия му трудов живот е внасял суми за социално осигуряване.

Като се имат предвид днешните разходи за поддържане на огромния бюрократичен апарат, осигуряващ социални грижи за всички, разходите за лечение на болните, и особено на психосоматичните заболявания, престъпността и наркоманията (които до голяма степен са форми на протест срещу принудата и досадата), напълно е възможно осигуряването на гарантиран годишен доход за всеки желаещ да излезе по-евтино от сегашната система на социално осигуряване. Тази идея ще се стори неосъществима и опасна на онези, които са убедени, че „хората по природа са мързеливи“. Тази невярна представа за природната леност на човека няма сериозни основания. С тази формулировка властимащите само оправдават нежеланието си да се откажат от господство над онези, които са безпомощни.

Жените трябва да бъдат освободени от патриархалния гнет.

Освобождаването на жените от патриархалния гнет е основен фактор за хуманизиране на обществото. Господството на мъжете над жените е започнало едва преди около шест хиляди години в различни части на света, когато излишъкът в земеделската продукция е позволил да се наемат и експлоатират работници, да се създават армии и могъщи градове-държави[60]. Оттогава насам не само в обществата в Близкия изток и Европа, но и в повечето култури по света започват да доминират „сдружените мъже“, които подчиняват жените. Тази победа на мъжкия пол над женския се основава върху икономическата власт на мъжете и построената от тях военна машина.

Войната между половете е толкова стара, колкото и борбата между класите, но тя приема много по-сложни форми, защото жените са нужни на мъжа не само като работна сила, но и като майки, любовници и утешителки. Войната между половете често придобива открит и брутален характер, макар че по правило се води скрито. Жените са отстъпили под натиска на превъзхождащата ги мъжка сила, но се съпротивляват със свои оръжия, главно като превръщат мъжете в посмешища.

Поробването на едната половина от човешкия род от другата е нанесло и продължава да нанася огромна вреда на двата пола — мъжете си присвояват ролята на победители, а жените — на жертви. И до днес над отношенията между мъжете и жените, дори и сред онези, които съзнателно протестират срещу мъжкото господство, тегне проклятието на неравнопоставеността между половете, което при мъжете се проявява в чувство на превъзходство, а при жените — в чувство за малоценност (Фройд, който е убеден в мъжкото превъзходство, за жалост приема, че чувството за непълноценност у жените е предизвикано от липсата на пенис, и чувството за несигурност у мъжете — от „страха от кастрация“. В крайна сметка това, с което се сблъскваме реално, са симптомите на бойната между двата пола, а не биологичните и анатомичните различия като такива.)

Голям брой данни показват колко силно подчинението на жените на мъжете напомня подчинението на една безправна група от населението на друга. Да вземем за пример сходството между положението на черните в Американския юг преди сто години и положението на жените от онова време, та дори и днес. Черните и жените биват приравнявани с деца; смятат ги за прекалено емоционални, наивни, лишени от чувство за реалност и неспособни по тези причини да вземат самостоятелно решения; смятат ги за безотговорни, макар и очарователни

същества. (Фройд добавя и това, че жените имат по-слабо развито съзнание [Свръхаз] от мъжете и че в по-голяма степен са склонни към нарцисизъм.)

Упражняването на власт над по-слабите е същността на сегашния патриархат, на господството над слаборазвитите държави, над децата и подрастващите. Набиращото сила и размах движение за освобождение на жените е от огромно значение, защото е заплаха за принципа на силата, върху който се гради съвременното общество (и капиталистическото, и комунистическото), доколкото за жените освобождението не означава, че ще си поделят с мъжете властта над други групи, като например колониалните народи. Ако движението за освобождение на жените от подчиненото им положение успее да идентифицира ролята и функциите си на символ на „антисилата“, жените ще придобият решаващо влияние в борбата за новото общество.

Вече са извършени някои важни крачки по пътя на освобождението. И може би бъдещите историци ще отбележат като най-революционното събитие на XX в. поставяне началото на освобождението на жените и край на мъжкото надмощие. Но борбата за освобождение на жените току-що е започнала и съпротивата на мъжете не е толкова яростна. Отношенията им с жените (включително сексуалните отношения) досега почиваха върху тяхното предполагаемо превъзходство, но мъжете вече започват да се чувстват неловко и неудобно с жени, които отхвърлят мита за мъжкото превъзходство.

Движението за освобождение на жените е тясно свързано с антиавторитарния уклон у по-младите поколения. Антиавторитарната тенденция достигна своя връх в края на 60-те години. Днес, претърпявайки странни метаморфози, много от разбунтувалите се срещу властимащите отново станаха „кротки“. Въпреки това от предишното преклонение пред родителите и властта не е останала и следа и изглежда старото „страхопочитание“ към съмнителни авторитети никога няма да се върне.

Освобождаването от властта на авторитетите е съпроводено с освобождаването от чувството за вина, свързано с проблема за отношението между половете: сексът изглежда вече е престанал да бъде забранена тема, престанал е да бъде смятан за грях. Колкото и различни да са мненията на хората за относителните достойнства на тези или онези страни на сексуалната революция, едно е сигурно: сексът вече не плаши хората и не може да бъде използван, за да насажда чувство за вина и по такъв начин да прави хората покорни.

Трябва да бъде създаден Върховен съвет по въпросите на културата, натоварен със задачата да консултира правителството, политиците и гражданите по всички въпроси, изискващи специални познания.

Членове на Съвета по културата могат да бъдат представители на интелектуалния и художествения елит на страната, мъже и жени, чиято честност и неподкупност е извън всякакво съмнение. Те ще определят състава на новата, разширена форма на Управлението за контрол над храните и лекарствата и хората, които ще отговарят за разпространение на информацията.

Тъй като в обществото съществува единомислие по въпроса за най-изтъкнатите представители в различни области на културата, смятам, че лесно ще могат да се намерят достойни членове на този съвет От голямо значение е, разбира се, в него да бъдат представени и противници на общоприетите схващания — например „радикалите“ и „ревизионистите“ в икономиката, историята и социологията. Трудността не е в *намирането* на членове за съвета, а в *избирането* им, защото това не може да стане чрез преки избори, а не би трябвало да бъдат назначавани и от правителството. Може да се помисли за други начини за подбор. Например като за начало се формира ядро от трима-четирима души, като групата постепенно се разширява до пълния й състав от петдесет до сто души. Този съвет по културата би трябвало да е обезпечен финансово, за да е в състояние да провежда специални изследвания по различни проблеми.

Трябва да бъде създадена и ефективна система за разпространение на навременна и пълна информация.

Информацията е задължителен елемент при изграждането на ефективна демокрация. Трябва да се сложи край на задържането или фалшифицирането на информация в интерес на „националната сигурност“. Дори и без такова незаконно задържане на информация количеството на реалната и необходима информация, която средният гражданин получава днес, варира около нулата. Това важи не само за средния гражданин. Съществуват немалко примери, свидетелстващи за това, че мнозинството от избраните депутати, членовете на правителството, шефовете на националната отбрана и лидери от деловите кръгове са зле информирани, а в голяма степен и погрешно информирани от неверните сведения, които разпространяват различни правителствени институции чрез средствата за масово осведомяване. За съжаление, мнозинството от същите тези хора в най-добрия случай притежават чисто манипулативен интелект Те не са способни да разберат какви сили действат под повърхността и въз основа на това да преценят трезво бъдещото развитие, а да не говорим за егоизма, нечестността и непочтеността. Но дори и да е честен и интелигентен, бюрократът не е в състояние да реши проблемите на свят, изправен пред катастрофа.

Като се изключат няколко „големи“ вестника, фактологическата информация по политическите, икономическите и социалните въпроси сама по себе си е изключително ограничена. Големите вестници наистина информират добре, но и добре дезинформират — не всички материали се публикуват обективно и безпристрастно; заглавията са тенденциозни и често не съответстват на съдържанието; уводните статии са поръчкови, написани в притворен благоразумен и морализаторски дух. фактически вестниците, списанията, телевизията и радиото произвеждат стока — *новини*, за които са послужили суровите събития. Само новините са продаваеми и самите средства за масово осведомяване определят кои събития са новина и кои не. В най-добрия случай информацията се преработва по шаблон и само повърхностно отразява събитията, като едва ли дава възможност на гражданите да проникнат в дълбочината на събитията и да разберат скритите причини. Докато продажбата на новини остане бизнес, на вестниците и списанията трудно може да се попречи да публикуват (без никакви скрупули) онова, което продава изданията им и не настройва враждебно рекламодателите.

Ако трябва да се формират мнения и да се вземат решения на базата на пълна информираност, проблемът с разпространението на информацията трябва да се решава по друг начин. Като пример за това ще спомена само, че една от първите и най-важни функции на Върховния съвет по въпросите на културата трябва да бъде събирането и разпространяването на пълна информация, която ще обслужва потребностите на цялото население, и по-специално ще бъде основа за разискване сред контактните групи в условията на демокрацията от единодействащ тип. Тази всеобхватна информация трябва да съдържа основни факти и алтернативи за вземане на политически решения. От особено голямо значение е в случай на разногласия да се публикува и мнението на малцинството, и мнението на мнозинството; информацията да бъде достъпна за всеки гражданин и особено за контактните групи. Върховният съвет по културата ще контролира дейността на тези нови екипи от репортери и кореспонденти, като в разпространението на такъв род информация важна роля се пада на радиото и телевизията.

Научните изследвания не трябва безогледно да се прилагат в промишлеността и отбраната.

Поставянето на каквито и да било ограничения върху придобиването на знания спъва човешкото развитие, както е и изключително опасно всички резултати на научната мисъл да се прилагат в практиката. Не са малко изследователите, които изтъкват, че някои открития в генетиката, неврохирургията, психотропните препарати и други области могат да причинят и сигурно причиняват огромна вреда на човечеството. Да се избегне това е практически невъзможно, докато продължават безпрепятствено да се използват всички нови теоретични открития в интерес на гражданската и военната промишленост Трябва да се сложи край на практиката да се определя приложимостта на резултатите от научните изследвания от гледна

точка на тяхната рентабилност и военната целесъобразност Това изисква създаването на контролен съвет, без разрешението на който ще бъде невъзможно прилагането на практика на каквито и да било нови теоретични открития. Излишно е да споменаваме, че такъв контролен съвет трябва да е правово и психологически независим от промишлеността, правителството и военните. Върховният съвет по въпросите на културата ще има правото да подбира и назначава състава, както и да ръководи работата на този контролен съвет

• Всички предложения, изложени дотук, са достатъчно сложни за осъществяване, но трудностите наистина стават непреодолими, когато добавим още едно необходимо условие за изграждането на ново общество — *ядреното разоръжаване*.

Една от най-уязвимите страни на икономиката ни е, че се нуждае от мощна оръжейна индустрия. Днес Съединените щати, най-богатата държава в света, е принудена да съкращава разходите си за здравеопазване, социални грижи и образование, за да понесе бремето на бюджета за отбрана. Цената на социалните експерименти може да се окаже не по джоба на държава, която се разорява с производство на оръжия, които могат да служат само като средство за самоубийство. Нещо повече, духът на независимост и активност не може да съществува в атмосфера на военна бюрокрация, чиято мощ нараства с всеки изминат ден и продължава да внушава страх и подчинение.

Има ли реални шансове да бъде създадено Новото общество

Като вземем предвид мощта на корпорациите, апатията и безсилието на значителна част от населението, неспособността на политическите лидери в почти всички държави, опасността от ядрена война и заплаха от екологична катастрофа, да не говорим за такива явления като промените в климата, които сами по себе си могат да доведат до глад в обширни райони на света, можем ли да приемем, че *има реални шансове за спасение*? От гледна точка на бизнеса такива шансове няма. Нито един здравомислещ човек не би рискувал богатството си, ако вероятността да спечели е само 2 на сто, нито би вложил голям капитал в търговско начинание при такива мизерни шансове за печалба. Но когато става въпрос за живот и смърт, т нар. „разумен шанс“, колкото и малък да е, трябва да се превърне в „реална възможност“.

Животът не е нито хазартна игра, нито търговска сделка и ние сме длъжни да търсим навсякъде, където това е възможно, реални възможности за спасение: например в изцелителната сила на медицината. Ако за тежко болен човек има и най-малкият шанс да оживее, нито един лекар с чувство за отговорност няма да предложи да се откажат от лечение, като разчита само на временно облекчаваща терапия. Напротив, той ще направи всичко възможно, за да спаси живота на болния. Разбира се, не бива да се очаква нещо по-различно, когато става въпрос за болно общество.

Да се преценяват шансовете за оцеляване на едно общество от гледна точка на хазарт или бизнес, а не от гледна точка на човешкия живот, е характерно за духа на съвременното комерсиализирано общество. Не се крие голяма мъдрост в модерния днес технократски светоглед, съгласно който няма нищо чак толкова опасно в това, че ние, погълнати от работа и забавления, не изпитваме никакви чувства и че *ако* в това се изразява технократският фашизъм, то в края на краищата може и да не е чак такова голямо зло. Но това е самозалъгване — ние просто приемаме желаното за действително. Технократският фашизъм неминуемо ще доведе до катастрофа. Дехуманизираният човек в крайна сметка няма да бъде В състояние да поддържа съществуването на жизнеспособно общество, а в близко бъдеще няма и да може да се въздържи от самоубийствено използване на ядрено или биологическо оръжие.

Има все пак някои фактори, които са до известна степен обнадеждаващи. Първо, все повече хора осъзнават истината, която Месарович и Пестел, двамата Ерлих и други формулират пределно ясно: за да не бъде заличен западният свят от лицето на Земята, необходимо е, като се изхожда от *чисто икономически позиции*, да се създаде нова етика, ново отношение към природата, човешка солидарност и сътрудничество. Този апел към разума, дори като изключим всякакви емоционални и етични съображения, може да мобилизира съзнанието на маси хора. Не би трябвало да се отнасяме лекомислено към това, въпреки че исторически погледнато, народите неведнъж са действали срещу жизнените си интереси и дори срещу инстинкта си за самосъхранение. Правили са го, защото са били убеждавани от своите лидери, че не са

изправени пред съдбовния избор „да бъдеш или да не бъдеш“. Ако бяха проумели истината обаче, нормалната неврофизиологична реакция трябваше да бъде осъзнаване гибелните заплахи за съществуването им и съответната защитна реакция.

Друг обнадеждаващ признак е засилващото се недоволство от сегашната обществена система. Все повече хора усещат *la malaise du siecle*[61] — депресията. Съзнават я въпреки всевъзможните опити да я потиснат Чувстват трагедия в изолираността си и пустота в „уединението“ си. Чувстват безсилието си, безсмислието на живота си. Мнозина осъзнават положението си много ясно, други — по-смътно, но когато някой им разкрие истината, отрезвяването неминуемо настъпва.

В досегашната световна история живот, пълен с празни удоволствия, са водили само представителите на елита, които все пак са запазвали благоразумие, съзнавайки, че властта е в техни ръце и че трябва да действат разумно, за да не я загубят Днес празен, консуматорски живот води цялата средна класа, представителите на която нямат икономическа и политическа власт и не носят почти никаква лична отговорност Основната част от западния свят е познала радостта от потребителския тип щастие и все по-голям брой от онези, които са опитали тези блага, откриват, че те не отговарят на очакванията им. Хората започват да разбират, че богатството не ги прави щастливи; традиционното етическо учение е подложено на изпитание и практиката го опровергава.

Старата илюзия остана непокътната единствено в очите на онези, чийто живот е лишен от благата на буржоазния лукс; това се отнася за дребната буржоазия на Запад и за преобладаващата част от населението на „социалистическите“ страни. Наистина, буржоазната надежда за „щастие чрез потребление“ никъде не е така жива, както в страните, които все още не са достигнали до осъществяването на тази буржоазна мечта.

Едно от най-сериозните възражения срещу възможностите за преодоляване на алчността и завистта, според което те завинаги са се вкоренили в човешката природа, при по-задълбочен анализ губи тежест Алчността и завистта са толкова жизнени не поради *присъщата им сила*, а защото човек трудно устоява на натиска на обществото да бъде вълк сред вълци. Трябва да се промени социалният климащ системата от ценности, които са обект на одобрение или осъждане, и преходът от егоизъм към алтруизъм ще бъде улеснен значително.

Следователно отново стигаме до положението, че битийната ориентация е огромната потенциална сила на човешката природа. Притежателният модус на съществуване е движеща сила само за ограничен брой хора, но и битийната ориентация направлява съществуването на малцина. Всяка от двете тенденции може да стане доминираща, но коя точно ще вземе връх — зависи от социалната структура. В общество, ориентирано предимно към битието, тенденциите към притежание отслабват и се засилва битийната нагласа. В общество като западното, ориентирано главно към притежанието, се наблюдава точно обратното. Ако не бъде потискан съзнателно от обществото, битийният модус на съществуване винаги ще има своето място. Никой Савел не става Павел, ако не се е превърнал в Павел преди покръстването си.

Преходът от притежание към битие всъщност се свежда до посоката, в която ще се наклонят везните, когато в хода на социалната промяна се насърчава новото, а не старото. Освен това не става въпрос за нов човек, който се различава от предишния, както небето от земята. Става въпрос за промяна на посоката на развитие. Една крачка в новата посока ще бъде последвана от втора, а направени в правилна посока, тези крачки ще решат всичко.

Още един обнадеждаващ момент заслужава да бъде обсъден, колкото и парадоксално да ви се стори това. Става въпрос за степента на отчужденост, която е характерна за мнозинството от населението, включително и за лидерите му. Както вече изтъкнах в анализа на „пазарния характер“, жаждата да имаш и да трупаш се е видоизменила под влияние на проявяващата се в поведението на хората тенденция просто добре да функционират, да се разменят като стока, като при това си остават никои. За отчуждения, пазарен характер е по-лесно да се промени, отколкото за характера, склонен да трупа, фанатично вкопчил се в собствеността и най-вече в собственото си Аз.

Преди сто години, когато основната част от населението са били „независими“ граждани, най-сериозното препятствие за промяна е бил страхът да се лишиш от собствеността и

икономическата си независимост и съпротивата срещу подобна загуба. Маркс е живял във времето, когато работническата класа е била единствената голяма зависима класа и според него — най-отчуждената класа. Днес мнозинството от населението е *зависимо*. Почти всички работещи са *наемни служители*. (Според доклада от преброяването на населението в САЩ от 1970 г само 7,82 на сто от цялото заето население над шестнадесетгодишна възраст работят самостоятелно, т.е. са „независими“) Освен това — поне в Съединените щати — фабричните работници, т.нар. сини якички, са тези, които все още поддържат традиционния буржоазен характер, ориентиран към придобиване на материални блага, и които вследствие на това са по-малко склонни да се променят от днешната, в голяма степен отчуждена средна класа.

Всичко това има много важни политически последствия: докато се бореше за освобождението на всички класи — т.е. стремеше се към безкласово общество, — социализмът привличаше „работническата класа“, т.е. хората на физическия труд. Днес работническата класа е още по-малочислена (относително, разбира се), отколкото преди сто години. За да получат власт, социалдемократическите партии се нуждаят от гласовете на голям брой хора от средната класа и за да постигнат тази цел, социалистическите партии се наложи да прекроят програмите си от социалистически в либерално-реформаторски. От друга страна, като обяви работническата класа за двигател на хуманистичните промени, социализмът неизбежно настрои враждебно членовете на, всички други класи, представителите на които усетиха, че работниците могат да им отнемат собствеността и привилегиите.

Днес идеята за създаване на ново общество привлича всички, които страдат от отчуждение, които работят като наемни служители и чиято собственост не е застрашена. С други думи, тази идея интересува мнозинството от населението, а не малцинството. Не застрашава никого с отнемане на собствеността, а що се отнася до доходите, би повишила жизнения стандарт на онези, които са бедни. Няма да се наложи да се намаляват високите заплати на висшите чиновници, но ако системата даде резултати, те самите няма да искат да бъдат символ на отминало време.

Нещо повече, идеалите на новото общество преодоляват всички партийни бариери: много от консерваторите не са изгубили нравствените и религиозните си идеали (Еплер ги нарича „консерватори на ценности“), а същото важи за голям брой либерали и лявоориентирани. Всяка политическа партия се стреми да спечели гласоподавателите, като ги убеждава, че тя единствена представя истинските ценности на хуманизма. Зад всички политически партии обаче стоят само два лагера: *на онези, които ги е грижа, и на онези, които не ги е грижа*. Ако в лагера на онези, които ги е грижа, съумеят да се отърват от партийната фразеология и осъзнаят, че всички имат едни и същи цели, възможността от промяна би се оказала значително по-реална. Особено като се има предвид, че привързаността на повечето граждани към техните партии все повече отслабва. Днес хората залагат на личности, които притежават мъдрост, убеденост и смелост да постъпват в съответствие с убежденията си.

Но дори при наличието на тези обнадеждаващи фактори шансовете да се извършат необходимите промени в човека и в обществото остават малки. Единствената ни надежда е в притегателната сила на новите идеи. Да се предлага една или друга реформа, която не променя системата по същество, в крайна сметка е безполезно, защото липсва мобилизиращата сила на мотивацията. „Утопичната“ цел е по-реалистична от „реализма“ на днешните ръководители. Създаването на ново общество и на нов човек е възможно само ако досегашната мотивация за придобиване на власт и извличане на печалби се замени с нова, а именно — да бъдеш, да се раздаваш, да разбираш себеподобните си; ако пазарният характер премине в градивен, любящ характер; ако кибернетичната религия отстъпи място на нов радикално-хуманистичен дух.

Наистина за онези, които не са привързани дълбоко към теистичната религия, съдбоносният въпрос е в приобщаването към хуманистичната „религиозност“ без религия, без догми и църковни институции, към тази „религиозност“, почвата за която отдавна се подготвя от движенията за атеистична религиозност от Буда до Маркс. Ние не сме изправени пред избора между егоистичния материализъм и възприемането на християнската концепция за Бога. Самият обществен живот във всичките му аспекти — труд, свободно време, лични взаимоотношения — ще съдържа „религиозен“ дух и няма да е нужна отделна религия.

Потребността от нова, атеистична, неинституционална „религиозност“ не е атака срещу съществуващите религии. Това обаче означава, че Римокатолическата църква, и преди всичко нейната бюрокрация, е длъжна *сама* да се върне към духа на Евангелието. Това не означава, че „социалистическите страни“ трябва да престанат да бъдат социалистически, а че лъжесоциализмът трябва да бъде заменен с истински хуманистичен социализъм.

Разцветът на културата през Късното средновековие се дължи на факта, че хората се вдъхновяват от идеята за *Града Божи*. Разцветът на съвременното общество се дължи на факта, че хората се вдъхновяват от идеята за *Земния Град на Прогреса*. Но през нашия век тази идея се изроди в символ на *Вавилонската кула*, която вече се руши и руините й ще погребат всички и всичко. И ако Градът Божи и Градът Земен са *теза* и *антитеза*, единствената алтернатива на хаоса е *синтезът* между духовните стремления на Късното средновековие и постиженията на рационалната мисъл от Ренесанса до наши дни. Символът на този синтез е *Градът на Битието*.

Библиография

В библиографията са включени всички книги, цитирани в текста, но не и всички източници, използвани при подготовката на тази книга.

Aquinas, Thomas. 1953. *Summa Theologica.* Edited by P. H. M. Christmann. OP. Heidelberg: Gemeinschaftsverlage, F. H. Kerle; Graz: A. Pustet.

Arieti, Silvano, ed. 1959. *American Handbook of Psychiatry*, vol. 2. New York: Basic Books.

Aristotle, *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. 3rd rev. ed. New York: Alfred A. Knopf.

Auer, Alfons. ’Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin’ [The autonomy of ethics according to Thomas Aquinas]. Unpublished paper.

— 1975. ’1st die Sunde eine Beleidigung Gottes?’ [Is sin an insult to God?]. In +Theol. Quartalsschift.+ Munich, Freiburg: Erich Wewel Verlag.

— 1976. +Utopie, Technologie, Lebensqualitat+ [Utopia, technology, quality of life]. Zurich: Benziger Verlag.

— Bachofen, J. J. 1967. *Myth, Religion and the Mother Right: Selected Writings of Johann Jakob Bachofen.* Edited by J. Campbell; translated by R. Manheim. Princeton: Princeton University Press. (Original ed. Das Mutterrecht, 1861.) Bacon, Francis. 1620. Novum Organum. Bauer, E. Allgemeine Literatur Zeitung 1843/4. Quoted by K. Marx and F. Engels; q.v.

— Becker, Carl L. 1932. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers.* New Haven: Yale University Press.

Benveniste, Emile. 1966. *Problemes de Linguistique General.* Paris: Ed. Gallimard.

Benz, E. See Eckhart, Meister. Blakney, Raymond B. See Eckhart, Meister. Bloch, Ernst. 1970. Philosophy of the Future. New York: Seabury Press.

— 1971. *On Karl Marx.* New York: Seabury Press.

— 1972. *Atheism in Christianity.* New York: Seabury Press. *Cloud of Unknowing,* The See Underbill, Evelyn. Darwin, Charles. 1969. *The Autobiography of Charles Darwin 1809–1882.* Edited by Nora Barlow. New York: W. W. Norton. Quoted by E. F. Schumacher; q.v.

Delgado, J. M. R. 1967. ’Aggression and Defense Under Cerebral Radio Control.’ In *Aggression and Defense: Neural Mechanisms and Social Patterns. Brain Function,* vol. 5. Edited by C. D. Clemente and D. B. Lindsley. Berkeley: University of California Press.

De Lubac, Henry. 1943. *Katholizismus als Gemeinschaft.* Translated by Hans-Urs von Balthasar. Einsiedeln/Cologne: Verlag Benziger & Co.

De Mause, Doyd, ed. 1974. *The History of Childhood.* New York: The Psychohistory Press, Atcom Inc.
Diogenes Laertius. 1966. In *Lives of Eminent Philosophers.* Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press. Du Marais. 1769. *Les Veritables Principes de la Grammaire.* Dumoulin, Heinrich. 1966. *Ost Uche Meditation und Christliche Mystik.* Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber.
Eckhart, Meister. 1941. *Meister Eckhart: A Modern Translation.* Translated by Raymond B. Blakney. New York: Harper & Row, Torchbooks.
— 1950. Edited by Franz Pfeifer; translated by C. de B. Evans. London: John M. Watkins.
— 1969. *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate.* Edited and translated by Joseph L. Quint. Munich: Carl Hanser Verlag.
— *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke.* Edited and translated by Joseph L. Quint. In *Gesamtausgabe der deutschen und lateinisc-hen Werke.* Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
— *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Expositio Exodi 16.* Edited by E. Benz et al. In *Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke.* Stuttgart: Kohlhammer Verlag. Quoted by Otto Schilling; q.v.
Ehrlich, Paul R, and Ehrich, Anne H. 1970. *Population, Resources, Environment: Issuei in Human Ecology.* San Francisco: W. H. Freeman.
Engels, F. See Marx, K, jt auth.
Eppler, E. 1975. *Ende oder Wende* [End or change]. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
Farner, Konrad. 1947. 'Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin.' In *Metisch und Geselischaft,* vol. 12. Edited by K. Farner. Bern: Francke Verlag. Quoted by Otto Schilling; q.v.
Finkelstein, Louis. 1946. *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith,* vols. 1, 2. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
Fromm, E. 1932. 'Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung fur die Sozialforschung.' *Ztsch. f. Sozialforscliung.* 1: 253–277. 'Psychoanalytic Characterology and Its Relevance for Social Psychology.' In E. Fromm, *The Crisis of Psychoanalysis*; q.v.
— 1941. *Escape from Freedom.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1942. 'Faith as a Character Trait' In *Psychiatry 5*. Reprinted with slight changes in E. Fromm, *Man for Himself*, q.v.
— 1943. 'Sex and Character.' In *Psychiatry 6: 21–31*. Reprinted in E. Fromm, *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*; q.v.
— 1947. *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1950. *Psychoanalysis and Religion.* New Haven: Yale University Press.
— 1951. *The Forgotten Language; An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1955. *The Sane Society.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1956. *The Art of Loving.* New York: Harper & Row.
— 1959. 'On the Limitations and Dangers of Psychology.' In W Leibrecht, ed. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paid Tillich*; q.v.
— 1961. *Marx's Concept of Man.* New York: Frederick Ungar.
— 1963. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1964. *The Heart of Man.* New York: Harper & Row.
— ed. 1965. *Socialist Humanism.* Garden City, N.Y.: Doubleday & Co.
— 1966. 'The Concept of Sin and Repentance.' In E. Fromm, *You Shall Be as Gods*; q.v.
— 1966. *You Shall Be as Gods.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1968. *The Revolution of Hope.* New York: Harper & Row.
— 1970. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
— 1973. *The Anatomy of Human Destructiveness.* New York: Holt, Rinehart and Winston.
— and Maccoby, M. 1970. *Social Character in a Mexican Village.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

— Suzuki, D.T., and de Martino, R. 1960. *Zen Buddhism and Psychoanalysis.* New York: Harper & Row.
Galbraith, John Kenneth. 1969. *The Affluent Society.* 2nd ed. Boston: Houghton Mifflin.
— 1971. *The New Industrial Society.* 2nd rev. ed. Boston: Houghton Mifflin.
— 1974. *Economics and the Public Purpose.* Boston: Houghton Mifflin.
Habermas, Jurgen. 1971. *Toward a Rational Society.* Translated by J. Schapiro. Boston: Beacon Press.
— 1973. *Theory and Practice.* Edited by J. Viertel. Boston: Beacon Press.
Harich, W 1975. *Kommunismus ohne Wachstum.* Hamburg: Rowohlt Verlag.
Hebb, D. 0. 'Drives and the CNS [Conceptual Nervous System].' *Psych. Rev.* 62, 4: 244.
Hess, Moses. 1843. 'Philosophie der Tat' [The philosophy of action]. In *Einundzwanzig Bogen aus der Schwet.* Edited by G. Herwegh. Zurich: Literarischer Comptoir. Reprinred in Moses Hess, *Okonomische Schriften.* Edited by D. Horster. Darmstadt: Melzer Verlag, 1972.
Ulich, Ivan. 1970. *Deschooling Society.* World Perspectives, vol. 44. New York: Harper & Row.
— 1976. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health.* New York: Pantheon.
Kropotkin, P. A. 1902. *Mutual Aid: A Factor of Evolution.* London.
Lange, Winfried. 1969. *Glucbeligkeitsstreben und uneigennutzige Lebensgestaltung bei Thomas von Aquin.* Diss. Freiburg im Breisgau.
Leibrecht, W., ed. 1959. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich.* New York: Harper & Row.
Lobkowicz, Nicholas. 1967. *Theory and Practice: The History of a Concept from Aristotle to Marx.* International Studies Series. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
Maccoby, Michael. 1976. *The Gamesmen: The New Corporate Leaders.* New York: Simon and Schuster.
Maimonides, Moses. 1963. The Code of Maimonides. Translated by A. M. Hershman. New Haven: Yale University Press.
Marcel, Gabriel. 1965. *Being and Having: An Existentialist Diary.* New York: Harper & Row, Torchbooks.
Marx, K. 1844. *Economic and Philosophical Manuscripts.* In *Gesamtausgabe* (MEGA) [Complete works of Marx and Engels]. Moscow. Translated by E. Fromm in E. Fromm, *Marx's Concept of Man;* q.v.
— 1909. *Capital*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.
— *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie* [Outline of the critique of political economy]. Frankfurt: Europaische Verlagsanstalt, n.d. McClellan, David, ed. and trans. 1971. *The Grundrisse*, Excerpts. New York: Harper & Row, Torchbooks.
— and Engels, F. 1844/5. *The Holy Family, or a Critique of Critical Critique.* London: Lawrence & Wishart, 1957. *Die Heilige Familie, der Kritik der kritischen Kritik.* Berlin: Dietz Verlag, 1971.
Mayo, Elton. 1933. *The Human Problems of an Industrial Civilisation.* New York: Macmillan.
Meadows, D. H., et al. 1972. *The Limits to Growth.* New York: Universe Books.
Mesarovic, Mihajlo D., and 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.* Dusseldorf: Topos Taschenbucher, Patmos Verlag.
Mill, J. S. 1965. *Principles of Political Economy.* 7th ed., reprint of 1871 ed. Toronto: University of Toronto/Routledge and Kegan Paul.
Millan, Ignacio. Forthcoming. *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 Power.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.
Nyanaponika Mahatera, 1962; 1970. *The Heart of Buddhist Meditation.* London: Rider & Co.; New York: Samuel Weiser.
— ed. 1971; 1972. *Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel.* London: George Allen & Unwin; New York: Barnes & Noble, Harper & Row.

Phelps, Edmund S., ed. 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 See Eckhart, Meister.
Rumi. 1950. Selected, transleted and with Introduction and Notes by R A. Nicholson. London: George Allen & Unwin.
Schecter, David E. 1959. 'Infant Development.' In Silvano Arieti, ed. *American Handbook of Psychiatry*, vol. 2; q.v.
Schilling, Otto. 1908. *Reichtum und Eigentum in der Altkirchlichen Liretatur.* Freiburg im Breisgau: Herderische Verlagsbuchhandlung.
Schulz, Siegried. 1972. *Die Spruchquelle der Evangehsten.* Zurich: Theologischer Verlag.
Schumacher, E. F. 1973. *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered.* New York: Harper & Row, Torchbooks.
Schumpeter, Joseph A. 1962. *Capitalism, Socialism, and Democracy.* New York: Harper & Row, Torchbooks.
Schweitzer, Albert. 1923. *Die Schuld der Philosophic an dem Niedergang der Kultur* [The responsibility of philosophy for the decay of culrurej. Gesammelte Werke, vol. 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.
— 1923. *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* [Decay and restoration of civilisation]. Gesammelte Werke, vol. 2. Zurich: Buchclub Ex Libris.
— 1973. *Civilisation and Ethics.* Rev. ed. Reprint of 1923 ed. New York: Seabury Press.
Simmel, Georg. 1950. *Hauptprobleme der Philosophic* Berlin.
Sommerlad, T 1903. *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters.* Leipzig. Quoted by Otto Schilling; q.v.
Spinoza, Benedictus de. 1927. *Ethics.* New York: Oxford University Press.
Staehelin, Balthasar. 1969. *Haben und Sein.* [Having and Being]. Zurich: Editio Academica.
Stirner, Max. 1973. *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority.* Edited by James J. Martin; translated by Steven T. Byington. New York: Dover. (Original ed. Der Einzige und Sein Eigentum.)
Suzuki, D. T. 1960. 'Lectures on Zen Buddhism.' In E. Fromm et al. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*; q.v.
Swoboda, Helmut. 1973. *Die Qualitat des Lebens.* Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
Tawney, R H. 1920. *The Acquisitive Society.* New York: Harcourt Brace.
Technologie und Politik. *Attuel Magazin.* July 1975. Rheinbech bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Бележки

[1] Wirklichkeitsanalyse (нем.) — анализ на действителността. ↑

[2] Превод Кристин Димитрова. ↑

[3] Превод Димитър Денков. ↑

[4] Превод Кристин Димитрова. ↑

[5] Превод Кристин Димитрова. ↑

[6] Маркс, К. и Ф. Енгелс. Съч., т. 2, с. 22. ↑

[7] Тук трябва, макар и накратко, да спомена, че формата „съм“ съществува и като отношение към собственото тяло, при което то се възприема като живо и което може да се предаде с думите: „Моето тяло — това съм аз“, а не „Аз имам тяло.“ Целият ни опит на сетивно възприятие свидетелства за такова отношение към тялото. — Бел. а. ↑

[8] Този и следващите лингвистични цитати са Взети от Емил Бенвенист — Бел. а. ↑

[9] Един от най-изтъкнатите, макар и малко известни чешки философи, З. Фишер прави връзка между будистката идея за живите, развиващи се неща, и автентичната марксистка философия. За съжаление, книгата е издадена само на чешки език и е недостъпна за повечето западни читатели. (Аз съм запознат с нейното съдържание от частно направен превод на английски език.) ↑

[10] Тази информация е предоставена от д-р Моше Будмор. — Бел. а. ↑

[11] „Влюбвам се“ на англ. се изразява с „to fall in love“, буквално „падам, изпадам в любов“. ↑
[12] Концепцията за месианското бреме съм анализирал в „Ще сте като богове“ — *You Shall Be as Gods*. Разгледал съм и Шабат в тази по-ранна книга, както и в главата „Ритуалът Шабат“ В „Забравеният език“ — *The Forgotten Language*. — Бел. а. ↑
[13] Изказвам признателност на Райнер Функ за задълбочената информация, която ми предостави в тази област и за ценните му идеи. — Бел. а. ↑
[14] Есеите — привърженици на обществено-религиозно течение в Юдея от втората половина на II в. пр. Хр. до I в. след Хр., едни от главните предвестници на християнството. ↑
[15] Свитъците от Мъртво море — ръкописи, открити през 1947 г в пещери по Западното крайбрежие на Мъртво море. По-голяма част от тях датират от II в. пр. Хр. до II в. след Хр., а останалите от IV в. след Хр. до VIII в. след Хр. Смята се, че са създадени от т.нар. Кумранска община, съблюдавала строго принципа за общо владеене на собствеността. Много специалисти я отъждествяват с общините на есеите. ↑
[16] Виж приноса на1 А. ф. Утц, О. Шилинг, Х. Шумахер и др. — Бел. а. ↑
[17] Св. Юстин (100 — ок. 163 г след Хр.) — раннохристиянски мислител. ↑
[18] Тертулиан КВинт Септимий флоренс (160–220 г. след Хр.) — раннохристиянски мислител. ↑
[19] Горните откъси са Взети от Ото Шилинг Виж също цитатите му от К. фарнер и Т. Зомерлад. ↑
[20] Св. Василий Велики (Василий Кесарийски) (ок. 330 — 379) — църковен деятел, теолог, философ-платонианец, представител на патристиката. ↑
[21] Св. Йоан Златоуст (ок. 350 — 407) — епископ на Константинопол от 398 г, църковен деятел, проповедник, привърженик на аскетизма. ↑
[22] За по-задълбочено разбиране на будизма виж книгите на Nyanaponika Mahatera, по-специално *The Heart of Buddhist Meditation u Pathways of Buddhist Thought: Essays from the Wheel*. ↑
[23] Превод: Цочо Бояджиев. ↑
[24] Превод: Цочо Бояджиев. ↑
[25] Блакни използва главно „Б“ за Бог, когато Екхарт има предвид Божествената същност, и малко „б“, когато Екхарт говори за библейския бог на сътворението. — Бел. а. ↑
[26] Превод: Цочо Бояджиев. ↑
[27] Превод: Цочо Бояджиев. ↑
[28] Превод: Цочо Бояджиев. ↑
[29] Превод: Цочо Бояджиев. ↑
[30] Книгата на Р. Х. Тони „Алчното общество“ — *The Acquisitive Society* (1920), си остава ненадмината, що се отнася до разбирането на съвременния капитализъм и възможностите за социална и личностна промяна. Статиите на Макс Вебер, Брентано, Шапиро, Паскал, Зомбарт и Краус също съдържат фундаментални прозрения за влиянието на индустриалното общество върху личността. — Бел. а. ↑
[31] Маркс, К. и Ф. Енгелс. Избр. произведения, т. 9., с. 47. ↑
[32] Това е ограниченост, присъща и на най-добрата психология — въпрос, който разглеждам подробно, когато сравнявам „отрицаващата психология“ и „отрицаващата теология“ в статията си „За ограниченията и опасностите на психологията“ — *On the Umitations and Dangers of Psychology* (1959). — Бел. а. ↑
[33] В моята книга „Бягство от свободата“ — *Escape from Freedom*, използвам термина „спонтанна активност“, а в по-късните си произведения — „продуктивна активност“. — Бел. а. ↑
[34] Съчиненията на В. Ланге (1969), Н. Лобкович (1967) и Д. Мийт (1971) могат да хвърлят допълнителна светлина Върху проблема за съзерцателния и активния живот. — Бел. а. ↑
[35] Спиноза, Бенедикт. Етика. Наука и изкуство, София, 1981. Пр. М. Марков. ↑
[36] Маркс, К. и Ф. Енгелс. Светото семейство. Съч., т. 2, с. 100. ↑
[37] Някои от тези данни съм разгледал в моята книга „Анатомия на човешката деструктивност“ — *The Anatomy of Human Destructiveness*. — Бел. а. ↑

[38] В книгата си „Играчите: Новите корпоративни Водачи“ — The Gamesmen: *The New Corporate Leaders* (която имах възможност да прочета в ръкопис), Майкъл Макоби споменава за някои нови проекти за демократично участие и главно се позовава на изследванията си като един от авторите на „Проекта Боливар“. Онова, което е обект на обсъждане в работните документи на този проект и в други разработки, е тема на по-голям труд на Макоби. — Бел. а. ↑
[39] Един от най-значимите източници за разбирането на естествената човешка потребност за себеотдаване е класическото произведение на П. А. Кропоткин „Взаимопомощта: фактор за еволюцията“ — *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902). А също така и книгата на Ричард Титмъс „Отношението «да даваш»: от човешката кръв до социалната политика“ — *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (в която цитира прояви на човешка самоотверженост и подчертава, че икономическата система пречи на хората свободно да упражняват това си право), както и книгата, под редакцията на Едмънд С. Фелпс „Алтруизъм, морал и икономическа теория“ — *Altruism, Morality and Economic Theory*. — Бел. а. ↑
[40] Това е основната тема в моята книга „Бягство от свободата“ — *Escape from Freedom*. ↑
[41] Анализирал съм тези псалми в моята книга „Ще сте като богове“ — *You Shall Be as Gods*. — Бел. а. ↑
[42] Хасиди — членове на еврейска секта от II в. пр. Хр., противопоставяща се на елинизма и проповядваща строго спазване на ритуалите. ↑
[43] Непубликуваната още книга на проф. Ауер за автономността на етиката у Тома Аквински, която благодарение на автора можах да прочета в ръкопис, спомага за разбиране етическата система на Тома Аквински. Много полезна е също и статията му, озаглавена „Грехът обида за Бога ли е?“ — Is sin an insult to Godl — (Виж библиографията в края на книгата). ↑
[44] Тук разглеждам страха от смъртта сам по себе си, без да се впускам в обсъждане на нерешимия въпрос за болката и страданието, които само мисълта за смъртта ни може да причини на онези, които ни обичат. ↑
[45] Съдържанието на тази глава се основа на предишни мои книги, особено на „Бягство от свободата“ — *Escape from Freedom* (1941) и на „Психоанализа и религия“ — *Psychoanalysis and Religion* (1950), в които се позовавам на най-значимите трудове по проблема. — Бел. а. ↑
[46] Никой друг не е разгледал темата за атеистичното религиозно изживяване с такава дълбочина и смелост като Ернст Блох (1972). ↑
[47] Едит Луиза Кавъл (1866–1915) — англичанка, медицинска сестра, разстреляна в Белгия от немците по време на Първата световна война по обвинение за укриване на английски офицери. ↑
[48] „Подражание на Христос“ — Imitation of Christ, — едно от най-популярните средновековни църковни произведения, написано в духа на католическата традиция и доскоро приписвано на Тома Кемпийски (ок. 1379–1471), но в последно време с доказано авторство на Герт Гроот (1340–1384). ↑
[49] Оберамергау — малък град в Бавария, Германия, прочут с народния си театър, в който по Великден се представят сцени от Страстната седмица. Представленията се дават на Всеки десет години от 1634 г насам, съгласно обет, даден от жителите по време на чумна епидемия. ↑
[50] Дарвин, Ч. Спомени за развитието на моя ум и характер (Автобиография). ↑
[51] Препечатано с разрешение. За сравнение — паралелното следване на Игнасио Милан „Характерът на мексиканските изпълнителни директори“ — *The Character of Mexican Executives*. ↑
[52] Маркс, К. и ф. Енгелс. Съч., т. 25, ч. II, с. 363. ↑
[52] Маркс, К. и Ф. Енгелс. Избр. произв., т. 9, с.53. ↑
[53] Възгледите на социалистите хуманисти са изложени в книгата „Социалистическият хуманизъм“ — *Socialist Humanism* (под ред. на Е. Фром). ↑
[54] Тези и следващите откъси са цитати от книгата на А. Швайцер «Култура и етика» — *Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur*, публикувана за първи път през 1923 г, но писана през периода 1900–1917. (Виж Швайцер, А. Култура и етика. Наука и изкуство, С, 1990). ↑

[55] В писмо до Е. Р. Якоби Швайцер пише, че «религията на любовта може да съществува и без личност, управляваща света» («Божествена светлина» — *Divine Light*, 2, 1, [1967]). — Бел. а. ↑
[56] Ерих Фром, *Изкуството да бъдеш*. ИК Кибеа, 1997. ↑
[57] За да не отежнявам изложението, не цитирам цялостно литературата, в която се съдържат подобни идеи. Много от заглавията съм посочил в библиографията. ↑
[58] Става дума за периода преди разпадането на т.нар. социалистическа система. ↑
[59] Предложих тази идея още през 1955 г в книгата си „Здравото общество“ — The Sane Society. Същата идея бе изказана и на симпозиум в средата на 60-те години (под ред. на А. Тиоболд. Виж библиографията). ↑
[60] Въпросът за ранния „матриархат“ и свързаната с него литература разглеждам в „Анатомия на човешката деструктивност“ — *The Anatomy of Human Destructiveness*. ↑
[61] *La malaise du siecle* (фр.) — болестта на века ↑
Край