





ΝΑ ΕΧΕΙΣ
Ή ΝΑ ΕΙΣΑΙ;

Μετάφραση:
Ουρανία Τουτουτζή

διόπτρα

Περιεχόμενα

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΕΚΔΟΣΕΩΝ.....	7
Να Έχεις ή να Είσαι;.....	13
Πρόλογος.....	15
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	
Η Μεγάλη Υπόσχεση, η Διάψευση και οι Νέες Δυνατότητες.....	19
ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ	
Κατανόώντας τη Διαφορά Ανάμεσα στο «να έχεις» και στο «να είσαι».....	35
I. Μια Πρώτη Ματιά.....	37
II. Έχειν και Είναι στην καθημερινή μας εμπειρία.....	55
III. «Να έχεις» ή «να είσαι» στην Παλαιά και στην Καινή Διαθήκη και στα γραπτά του Μάιστερ Έκχαρτ.....	83
ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ	
Αναλύοντας τις θεμελιακές διαφορές ανάμεσα στους δύο Τρόπους Ύπαρξης.....	107
IV. Ποιος είναι ο τρόπος ύπαρξης με βάση το «να έχεις».....	109
V. Ποιος είναι ο τρόπος ύπαρξης με βάση το «να είσαι».....	134
VI. Περαιτέρω Όψεις του «να έχεις» και του «να είσαι».....	163

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

Ο Νέος Άνθρωπος Και Η Νέα Κοινωνία	193
VII. Θρησκεία, Χαρακτήρας και Κοινωνία.....	195
VIII. Συνθήκες για μια Αλλαγή του Ανθρώπου και Χαρακτηριστικά του Νέου Ανθρώπου.....	242
IX. Χαρακτηριστικά της Νέας Κοινωνίας.....	249
Βιβλιογραφία	291

Η μεγάλη διορατικότητα του έργου του φαίνεται από το πόσο εύκολα οι παρατηρήσεις του θα μπορούσαν να έχουν γραφτεί με άξονα πολύ πρόσφατα και φλέγοντα ζητήματα, όπως για παράδειγμα ηθικά ζητήματα γύρω από την Τεχνητή Νοημοσύνη και τον τρόπο με τον οποίο αυτή επηρεάζει τις ζωές μας. Τα τελευταία χρόνια όχι μόνο λόγω της πανδημίας αλλά και εξαιτίας ραγδαίων τεχνολογικών εξελίξεων, μεγάλο κομμάτι της πραγματικότητάς μας είναι άμεσα συνδεδεμένο με ψηφιακές υπηρεσίες. Σε όλο αυτό οι επιστήμες της ρομποτικής και της πληροφορικής φτάνουν με όλο και μεγαλύτερη ακρίβεια στη δημιουργία έξυπνων μηχανών οι οποίες δεν εξυπηρετούν απλά, αλλά συχνά αντικαθιστούν τον άνθρωπο. Κορωνίδα αυτών των εξελίξεων, η πολύ πρόσφατη ανάπτυξη των λογισμικών AI τύπου Chat GTP τα οποία έχουν προκαλέσει έντονο προβληματισμό. Ο Φρομ, πηγαίνοντας βαθιά στη ρίζα των προβλημάτων, προσεγγίζει τον υπαρξιακό χαρακτήρα του ατόμου με την τεχνολογία και τον Άλλον προσπαθώντας να μας επιστήσει την προσοχή:

«Ο άνθρωπος αισθάνεται ακόμα πιο μικρός όταν είναι αντιμετώπος με το φαινόμενο όχι μόνο των γιγαντιαίων επιχειρήσεων, αλλά και ενός κόσμου αυτορρυθμιζόμενου από υπολογιστές. [...] Πώς θα μπορέσει το ανθρώπινο είδος να σώσει τον εαυτό του από την αυτοκαταστροφή που θα προκληθεί από αυτή την ανακολουθία ανάμεσα στη διανοητική-τεχνολογική υπερωριμότητα και στη συναισθηματική υστέρηση;»

Την ίδια στιγμή, με θάρρος αναστοχάζεται πάνω στους παράγοντες που γεννούν τα ολοκληρωτικά καθεστώτα, τον Ναζισμό, αλλά ακόμα και την ίδια τη δημοκρατία. Προσεγγίζει με όρους ψυχιατρικής τους λόγους που οδηγούν στην τάση του ανθρώπινου γένους να αναζητά καθοδήγηση και Μεσσίες κάθε είδους, ξεκινώντας την αναδρομή του ήδη από τα χρόνια του Μεσαίωνα. Κομμάτια των αναλύσεών του μπορούν πολύ εύκολα να χρησιμεύσουν ως ένας τρόπος να κατανοήσει

κανείς καλύτερα τόσο τους σύγχρονους μας πολέμους, όπως αυτόν της Ουκρανίας με τη Ρωσία, όσο και τους λόγους που η ακροδεξιά πτέρυγα και οι ρητορικές της γνωρίζουν όλο και μεγαλύτερη απήχηση ανάμεσα στους Ευρωπαίους και τους Αμερικανούς πολίτες. Το βλέμμα ενός ανθρώπου που έχει δει με τα μάτια του την άνοδο και την πτώση του φασισμού, σίγουρα μπορεί να συμβάλει καθοριστικά στο να εντοπίζουμε τις αναλογίες μέσα στη ροή της ιστορίας, όσο και στο να μην ακολουθούμε ένα πεσιμιστικό μοντέλο το οποίο ως εξήγηση απέναντι σε όσα συμβαίνουν προτάσσει την ολοένα και μεγαλύτερη ηθική κατάπτωση του ανθρώπινου γένους.

Το *Να έχεις ή Να είσαι*; συζητά την ηθική έκπτωση του ατόμου στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία, η οποία συνδέεται με την αδυναμία του υποκειμένου να ανταποκριθεί στα πράγματα ουσιαστικά, και τον ταυτόχρονο προσανατολισμό του στην κάλυψη των υλικών αναγκών με αποτέλεσμα να παραγκωνίζονται οι ανθρώπινες σχέσεις. Η συνθήκη αυτή στις μέρες μας, με το μάρκετινγκ να μας γεμίζει με επίπλαστες ανάγκες, είναι πιο έντονη από ποτέ. Σήμερα βιώνουμε τις επιπτώσεις της απομάκρυνσης μας από το Να είμαστε πιο έντονα από ποτέ: άγχος, αϋπνίες, αδυναμία ανταπόκρισης στους ρυθμούς της ζωής, έλλειψη νοηματοδότησης. Η πρωτοκαθεδρία του «να έχουμε» οδηγεί σταδιακά σε απώλεια εαυτού, όσο και στην απώλεια της ικανότητας να συνδεόμαστε με τους άλλους και να αγαπάμε. Δεν επιτρέπουμε στον εαυτό μας να είμαστε.

«Το γεγονός ότι η συγκέντρωση είναι μία αναγκαία συνθήκη για την άριστη εκμάθηση μίας τέχνης σχεδόν δεν χρειάζεται καν να το αποδείξουμε. Ο καθένας που προσπάθησε ποτέ του να μάθει μία τέχνη, το γνωρίζει αυτό. Κι όμως, στον πολιτισμό μας η συγκέντρωση είναι ακόμη πιο σπάνια και από την αυτοπειθαρχία. Αντιθέτως, η σύγχρονη κουλτούρα οδηγεί τον άνθρωπο σε έναν διασπασμένο και συγκεχυμένο τρόπο ζωής, που δεν έχει όμοιό του στην ιστορία».

Συνεπώς άλλο ένα βιβλίο του Φρομ, *Η Τέχνη της Αγάπης*, έρχεται οργανικά να κουμπώσει πάνω στην αδυναμία μας να ανταποκριθούμε και να συνδεθούμε ουσιαστικά με τους άλλους. Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται τόσο μια μεγάλη αύξηση των διαζυγίων, όσο και ένα έλλειμμα πίστης στις ανθρώπινες σχέσεις και στην αγάπη εν γένει. Οι γρήγοροι ρυθμοί ζωής καθώς και η διαδικτυακή πραγματικότητα έχουν επιφέρει ένα αίσθημα «μη πραγματικού» στις σχέσεις μας, οι οποίες πολύ συχνά δεν χαρακτηρίζονται από αφοσίωση και διάθεση για ουσιαστική επικοινωνία. Έτσι, ενώ είμαστε γεμάτοι αγαθά υλικής φύσης, συχνά πλημμυριζόμαστε από ένα αίσθημα ανικανοποίητου. Προκειμένου να καταφέρουμε να σταθούμε με μια γενναία στάση απέναντι στα πράγματα, οφείλουμε να αναζητήσουμε τα βαθύτερα αίτια αυτής της δυσφορίας και να αναζητήσουμε τρόπους να φτάσουμε πιο κοντά στην αγάπη και κατ' επέκταση στην ευτυχία. Όπως πολύ σοφά το περιγράφει ο ίδιος ο συγγραφέας:

«Κι ενώ η λαχτάρα για αγάπη είναι τόσο βαθιά ριζωμένη μέσα μας, σχεδόν όλα τα άλλα δείχνουν να είναι σημαντικότερα από αυτήν: επαγγελματική επιτυχία, κοινωνικό γόητρο, χρήμα, δύναμη - όλη μας σχεδόν η ενέργεια χρησιμοποιείται για να μάθουμε πώς θα πετύχουμε αυτούς τους στόχους. Κι έτσι, δεν αφιερώνουμε ούτε ελάχιστη ενέργεια για να μάθουμε την τέχνη τού να αγαπάμε».

Η διεισδυτική ματιά του Φρομ είναι ιδιαίτερα προσιτή στον αναγνώστη. Αυτό οφείλεται στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει την ανθρώπινη συνθήκη, προσπαθώντας να ισορροπήσει ανάμεσα στο κοινωνικό και το ατομικό, να αναλύσει τις μεταξύ τους συνδέσεις και να φτάσει με έναν ομαλό τρόπο στους λόγους που ο άνθρωπος νιώθει παγιδευμένος στη σημερινή εποχή, παρότι φαινομενικά είναι η πιο πλούσια από άποψη κατακτήσεων και παροχών. Το άγχος και ο τρόπος με τον οποίο αυτό γεννάται και καταδυναστεύει τις ζωές μας,

καθώς και η αδυναμία μας να κατακτήσουμε την ευτυχία μέσα στον σύγχρονο τρόπο ζωής, είναι ζητήματα που αναδύθηκαν την εποχή του γράφοντος, ωστόσο στις μέρες μας είναι πιο επίκαιρα από ποτέ.

Έτσι, εύλογα μπορούμε να υποθέσουμε πως αν ο Έριχ Φρομ είχε τη δυνατότητα να γράψει έναν πρόλογο για μια έκδοση των βιβλίων του στο 2025, πιθανότατα θα μας προέτρεπε αφού κατακτήσουμε τη γνώση που μοιράζεται μαζί μας να προσαρμόσουμε το μοντέλο στο σήμερα, με άξονα πάντοτε τις διαχρονικές ποιότητες που εμφανίζει η ανθρώπινη ψυχοσύνθεση.

Να Έχεις ή να Είσαι;

Η οδός προς την πράξη είναι η ύπαρξη.

Λάο Τσε

*Οι άνθρωποι θα έπρεπε να σκέφτονται
λιγότερο το τι πρέπει να κάνουν και
περισσότερο το τι πραγματικά είναι.*

Μάιστερ Έκχαρτ

*Όσο λιγότερα είσαι και όσο λιγότερα
εκφράζεις στη ζωή σου - τόσο περισσότερα
έχεις και τόσο περισσότερο αλλοτριωμένη
είναι η ζωή σου.*

Καρλ Μαρξ

Πρόλογος

Aυτό το βιβλίο ακολουθεί δύο τάσεις που εκφράστηκαν και στα προηγούμενα έργα μου. Κατ' αρχάς, αναπτύσσει ακόμη περισσότερο την εργασία μου επάνω στη ριζοσπαστική-ανθρωπιστική ψυχανάλυση, εστιάζοντας στην ανάλυση του εγωισμού και του αλτρουισμού ως τους δύο βασικούς προσανατολισμούς του χαρακτήρα. Το τελευταίο τρίτο του βιβλίου (το Τρίτο Μέρος) αναπτύσσει περισσότερο ένα θέμα το οποίο είχα πραγματευτεί στην «Υγιή Κοινωνία» και στην «Επανάσταση της Ελπίδας»: την κρίση της σύγχρονης κοινωνίας και τις δυνατότητες σωτηρίας της. Κάποιες επαναλήψεις σκέψεων, που είχα και παλαιότερα διατυπώσει, στάθηκαν αναπόφευκτες, αλλά ελπίζω πως η καινούρια οπτική γωνία από την οποία γράφτηκε η μικρή αυτή πραγματεία και οι πιο εκτεταμένες έννοιες θα ανταμείψουν ακόμη κι εκείνους τους αναγνώστες στους οποίους το προηγούμενο έργο μου είναι οικείο.

Στην πραγματικότητα, ο τίτλος αυτού του βιβλίου είναι σχεδόν πανομοιότυπος με τους τίτλους δύο άλλων προγενέστερων βιβλίων: Το «Είναι και το Έχειν» του Γκαμπριέλ Μαρσέλ και «Έχειν και Είναι» του Μπαλτάσαρ Στάεχλιν. Και τα τρία αυτά βιβλία είναι γραμμένα στο πνεύμα του ανθρωπισμού, αλλά προσεγγίζουν το θέμα με εντελώς διαφορετικούς τρόπους: ο Μαρσέλ γράφει από μια θεολογική και φιλοσοφική σκοπιά· το βιβλίο του Στάεχλιν είναι μια εποικοδομητική πραγματεία του υλισμού της σύγχρονης επιστήμης και μια συνεισφορά στην ορθολογική ανάλυση (Wirklichkeitsanalyse)· το δικό μου

αποτελεί μια εμπειρική, ψυχολογική και κοινωνική ανάλυση των δύο διαφορετικών τρόπων ύπαρξης. Συστήνω τα βιβλία των Μαρσέλ και Στάεχλιν στους αναγνώστες που ενδιαφέρονται για το θέμα. (Μέχρι πρόσφατα αγνοούσα την ύπαρξη μιας έντυπης αγγλικής μετάφρασης του βιβλίου του Μαρσέλ κι έτσι το διάβασα από μια εξαιρετική αγγλική μετάφραση που έκανε ειδικά για μένα η Μπέβερλι Χιους. Η μετάφραση που έχει εκδοθεί είναι και αυτή που αναφέρεται στη βιβλιογραφία.)

Θέλοντας να κάνω αυτό το βιβλίο περισσότερο ευανάγνωστο, περιόρισα στο ελάχιστο δυνατό τις υποσημειώσεις, τόσο όσον αφορά το πλήθος όσο και την έκταση. Ενώ μερικές βιβλιογραφικές αναφορές υπάρχουν και μέσα στο κείμενο σε παρενθέσεις, οι ακριβείς αναφορές υπάρχουν όλες πίσω στη «Βιβλιογραφία».

Ένα άλλο σημείο αναφορικά με τον τρόπο γραφής μου, που θα ήθελα να ξεκαθαρίσω, αφορά τη χρήση του γένους, δηλαδή τη χρήση της λέξης «άνθρωπος» ως αρσενικού ουσιαστικού. Πιστεύω πως έχω αποφύγει κάθε «αρσενικά προσανατολισμένη» γλώσσα και ευχαριστώ τη Μάριον Οντομίροκ που με έπεισε ότι μια τέτοια χρήση της γλώσσας έχει πολύ περισσότερη σημασία από ό,τι νόμιζα. Μόνο σε ένα θέμα δεν κατορθώσαμε να συμφωνήσουμε όσον αφορά το ζήτημα του φύλου στη γλώσσα, συγκεκριμένα στη χρήση της αρσενικής λέξης «ο άνθρωπος» («man» που έχει διττή σημασία: άντρας αλλά και άνθρωπος), για να δηλωθεί το είδος *Homo Sapiens*. Η χρήση του αρσενικού ουσιαστικού «ο άνθρωπος» («man») με αυτή την έννοια και χωρίς διαφοροποίηση σχετικά με το φύλο, έχει μια μακρά παράδοση στην ανθρωπιστική σκέψη, και δεν νομίζω ότι μπορούμε να στερηθούμε μια λέξη που ξεκάθαρα πια προσδιορίζει τον χαρακτήρα του ανθρώπινου είδους. Στη γερμανική γλώσσα δεν υφίσταται τέτοια δυσκολία: χρησιμοποιείται η λέξη «Mensch» για να αναφερθούμε σε ένα ον χωρίς διαφοροποίηση ανάλογα με το φύλο. Στην πραγματικότητα όμως, ακόμη και στην αγγλική

γλώσσα, η λέξη «man» χρησιμοποιείται με τον ίδιο τρόπο της μη διαφοροποίησης ανάλογα με το φύλο, όπως και η γερμανική λέξη «Mensch», δηλώνοντας το ανθρώπινο ον ή την ανθρώπινη φυλή. Η άποψή μου είναι πως, αντί να χρησιμοποιήσουμε άλλα αδέξια υποκατάστατα, είναι προτιμότερο να δώσουμε ξανά στη λέξη «άνθρωπος» («man») την αυθεντική, χωρίς προσδιορισμό φύλου σημασία της. Σε αυτό το βιβλίο, γράφοντας *στα κρίσιμα σημεία* με κεφαλαίο αρχικό τη λέξη «Άνθρωπος», θέλω να καταστήσω σαφές ότι χρησιμοποιώ τον όρο χωρίς διάκριση φύλου.

Τέλος, δεν απομένει παρά το ευχάριστο καθήκον να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου στα διάφορα άτομα που συνεισέφεραν στο περιεχόμενο και στο ύφος αυτού του βιβλίου. Κατ' αρχάς, θέλω να ευχαριστήσω τον Ράινερ Φουνκ, ο οποίος με βοήθησε σημαντικά από πολλές απόψεις: μέσα από εκτενείς συζητήσεις μας, με βοήθησε να κατανοήσω κάποια λεπτά σημεία της χριστιανικής θεολογίας· δεν κουραζόταν ποτέ να μου υποδεικνύει βιβλία σχετικά με τη θεολογία· διάβασε πολλές φορές το χειρόγραφο και, με τις εξαιρετικές και γόνιμες υποδείξεις του, όπως επίσης και με την κριτική του, βοήθησε σημαντικά στον εμπλουτισμό του κειμένου και στην αποφυγή κάποιων σφαλμάτων. Είμαι ακόμη ευγνώμων στη Μάριον Οντομίροκ, η οποία βελτίωσε σημαντικά αυτό το βιβλίο με την προσεγμένη της έκδοση. Ευχαριστώ επιπλέον την Τζόαν Χιους, η οποία επιμελώς και υπομονετικά δακτυλογράφουσε ξανά και ξανά αυτό το βιβλίο στις διάφορες αρχικές εκδοχές του, κάνοντας παράλληλα πολλές εξαιρετικές υποδείξεις σχετικά με το ύφος και τη γλώσσα. Τέλος, ευχαριστώ την Άννις Φρομ, που επίσης διάβασε το χειρόγραφο στις διαφορετικές εκδοχές του, και πάντοτε ανταποκρινόταν με τις πολύτιμες και διορατικές παρατηρήσεις και προτάσεις της.

Ε. Φ.

Νέα Υόρκη,
Ιούλιος 1976

Εισαγωγή

Η Μεγάλη Υπόσχεση, η Διάψευση και οι Νέες Δυνατότητες

Το τέλος μιας αυταπάτης

Η Μεγάλη Υπόσχεση της Απεριόριστης Προόδου -η υπόσχεση της κυριαρχίας επάνω στη φύση, της υλικής αφθονίας, της μέγιστης δυνατής ευτυχίας για τον μέγιστο δυνατό αριθμό ανθρώπων και της ανεμπόδιστης προσωπικής ελευθερίας- διατηρούσε τις ελπίδες και την εμπιστοσύνη των γενιών από την απαρχή ήδη της βιομηχανικής εποχής. Είναι αναμφισβήτητο πως ο ανθρώπινος πολιτισμός ξεκίνησε την ίδια στιγμή που η ανθρώπινη φυλή άρχισε να έχει κάποιον έλεγχο επάνω στη φύση· όμως αυτός ο έλεγχος παρέμεινε περιορισμένος μέχρι την έλευση της βιομηχανικής εποχής. Με τη βιομηχανική πρόοδο, από την υποκατάσταση της ζωικής και της ανθρώπινης ενέργειας πρώτα, από τη μηχανική ενέργεια στη συνέχεια, και από την πυρηνική ως την υποκατάσταση του ανθρώπινου μυαλού από τον ηλεκτρονικό υπολογιστή, αισθανθήκαμε πως βαδίζαμε στον δρόμο τής χωρίς όρια παραγωγής, άρα και της απεριόριστης κατανάλωσης· πως η τεχνολογία μάς έκανε παντοδύναμους· πως η επιστήμη μάς έκανε παντογνώστες. Βαδίζαμε στον δρόμο για να γίνουμε θεοί, υπέρτατα όντα τα οποία θα μπορούσαν να δημιουργήσουν έναν δεύτερο κόσμο, χρησιμοποιώντας τον φυσικό κόσμο

απλώς και μόνο ως πηγή οικοδομικών υλικών για την καινούρια δημιουργία.

Οι άντρες και, με ολόένα αυξανόμενους ρυθμούς, οι γυναίκες βίωναν μια νέα αίσθηση ελευθερίας· είχαν γίνει κύριοι της ίδιας τους της ζωής: οι αλυσίδες της φεουδαρχίας είχαν σπάσει και μπορούσε ο καθένας να κάνει οτιδήποτε επιθυμούσε, ελεύθερος από κάθε είδους δεσμά. Ή, τουλάχιστον, έτσι ένιωθαν οι άνθρωποι. Και, παρά το γεγονός πως αυτό ίσχυσε μόνο για την ανώτερη και τη μεσαία τάξη, το δικό τους επίτευγμα έκανε και όλους τους άλλους να πιστεύουν πως τελικά η ελευθερία νέας μορφής θα μπορούσε να επεκταθεί σε όλα τα μέλη της κοινωνίας, υπό την προϋπόθεση ότι θα εξακολουθούσε η βιομηχανοποίηση να προχωρά με τον ίδιο ταχύ ρυθμό. Ο σοσιαλισμός και ο κομμουνισμός δεν άργησαν να μεταβληθούν από κίνημα, το οποίο στόχευε σε μια νέα κοινωνία και σε έναν νέο άνθρωπο, σε ένα άλλο κίνημα του οποίου το ιδεώδες ήταν η αστική ζωή για όλους, δηλαδή ο *παγκοσμιοποιημένος αστός* ως ο άντρας και η γυναίκα του μέλλοντος. Η επίτευξη πλούτου και άνεσης για όλους θεωρήθηκε πως θα έφερνε και την απεριόριστη ευτυχία σε όλους. Η τριάδα της χωρίς όρια παραγωγής, της απόλυτης ελευθερίας και της απεριόριστης ευτυχίας διαμόρφωσε τον πυρήνα μιας νέας θρησκείας. Η πρόοδος και μια καινούρια Επίγεια Πολιτεία της Προόδου ήρθαν ν' αντικαταστήσουν την Πολιτεία του Θεού. Και καθόλου δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι η καινούρια αυτή θρησκεία εφοδιάζει τους πιστούς της με ενέργεια, ζωτικότητα και ελπίδα.

Το εύρος της Μεγάλης Υπόσχησης -τα θαυμαστά υλικά και διανοητικά επιτεύγματα της βιομηχανικής εποχής- πρέπει να μελετηθεί σε βάθος προκειμένου να κατανοήσουμε επίσης πόσο βαθύ είναι το τραύμα που προκαλεί σήμερα η συνειδητοποίηση της διάψευσής της. Καθώς η βιομηχανική εποχή πράγματι απέτυχε να εκπληρώσει τη Μεγάλη της Υπόσχεση,

όλο και περισσότεροι άνθρωποι συνειδητοποιούν σήμερα τα εξής:

Η απεριόριστη ικανοποίηση όλων των επιθυμιών δεν οδηγεί σε μια καλή ποιότητα ζωής ούτε αποτελεί τον δρόμο για την ευτυχία ή έστω για τη μέγιστη δυνατή ευχαρίστηση.

Το όνειρο του να γίνουμε κύριοι της ίδιας μας της ζωής έσβησε όταν αρχίσαμε να συνειδητοποιούμε ότι είχαμε γίνει όλοι μας γρανάζια μιας γραφειοκρατικής μηχανής, με το κράτος -την εκάστοτε κυβέρνηση-, τη βιομηχανία και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, που ελέγχονται από αυτή, να χειραγωγούν τις σκέψεις, τα αισθήματα και τις προτιμήσεις μας.

Η οικονομική πρόοδος παρέμεινε περιορισμένη στις πλούσιες χώρες, και το χάσμα ανάμεσα στα πλούσια και στα φτωχά έθνη μεγάλωσε ακόμη περισσότερο.

Η τεχνολογική πρόοδος από μόνη της προκάλεσε οικολογικούς κινδύνους όπως και τον κίνδυνο ενός πυρηνικού πολέμου, δύο απειλές που, είτε από κοινού είτε η καθεμία μόνη της, θα μπορούσαν να βάλουν ένα τέλος σε ολόκληρο τον πολιτισμό, πιθανώς ακόμη και στην ίδια τη ζωή.

Όταν ο Άλμπερτ Σβάιτσερ πήγε στο Όσλο για να αποδεχτεί το Νόμπελ Ειρήνης (1952), κάλεσε τους ανθρώπους να «τολμήσουν ν' αντιμετωπίσουν την κατάσταση... Ο άνθρωπος έχει γίνει ένας υπεράνθρωπος... Αλλά ο υπεράνθρωπος με την υπεράνθρωπη δύναμη δεν έχει επίσης εξυψωθεί και σε ένα επίπεδο υπεράνθρωπης λογικής. Στον βαθμό που η δύναμή του αυξάνεται, αυτός γίνεται όλο και περισσότερο φτωχός... Πρέπει να αφυπνιστεί η συνείδησή μας από το γεγονός ότι όσο περισσότερο γινόμαστε υπεράνθρωποι, άλλο τόσο γινόμαστε απάνθρωποι».

Γιατί διαψεύστηκε η Μεγάλη Υπόσχεση;

Η αποτυχία εκπλήρωσης της Μεγάλης Υπόσχεσης, πέρα από τις εγγενείς στη βιομηχανοποίηση οικονομικές αντιφάσεις, ήταν

οικοδομημένη μέσα στο ίδιο το βιομηχανικό σύστημα, ως επακόλουθο των δύο κύριων ψυχολογικών του συνθηκών: 1) ότι ο σκοπός της ζωής είναι η ευτυχία, δηλαδή η μέγιστη δυνατή απόλαυση η οποία ορίζεται ως η ικανοποίηση της κάθε επιθυμίας ή υποκειμενικής ανάγκης που μπορεί να αισθανθεί το άτομο (*ριζοσπαστικός ηδονισμός*) και 2) ότι ο εγωτισμός, η ιδιοτέλεια και η απληστία, που χρειάζονται στο σύστημα προκειμένου αυτό να λειτουργήσει, οδηγούν στην αρμονία και στην ειρήνη.

Είναι πασίγνωστο ότι οι πλούσιοι στη διάρκεια της ιστορίας έκαναν πράξη τον ριζοσπαστικό ηδονισμό. Εκείνοι που διέθεταν απεριόριστα μέσα, όπως για παράδειγμα η άρχουσα τάξη της Ρώμης, των Ιταλικών πόλεων της εποχής της Αναγέννησης και της Αγγλίας και της Γαλλίας κατά τον δέκατο όγδοο και τον δέκατο ένατο αιώνα, προσπαθούσαν μέσα από τη χωρίς όρια ηδονή να βρουν ένα νόημα στη ζωή. Αλλά, ενώ η μέγιστη δυνατή απόλαυση υπό την έννοια του ριζοσπαστικού ηδονισμού υπήρξε πρακτική συγκεκριμένων ομάδων και σε συγκεκριμένες εποχές, με μία μοναδική εξαίρεση ακριβώς πριν από τον δέκατο έβδομο αιώνα, παρ' όλα αυτά δεν είχε ποτέ ταυτιστεί με τη θεωρία της ευδαιμονίας έτσι όπως αυτή εκφράστηκε από τους Μεγάλους Δασκάλους της Ζωής στην Κίνα, στην Ινδία, στην Εγγύς Ανατολή και στην Ευρώπη.

Μία εξαίρεση ήταν ο Έλληνας φιλόσοφος Αρίστιππος, μαθητής του Σωκράτη (στο πρώτο ήμισυ του τέταρτου αιώνα π.Χ.), ο οποίος δίδασκε ότι η βίωση της μέγιστης δυνατής σωματικής ηδονής είναι ο σκοπός της ζωής, και ότι η ευτυχία είναι το σύνολο των βιωμένων απολαύσεων. Τα λιγοστά που γνωρίζουμε για τη φιλοσοφία του προέρχονται από τον Διογένη Λαέρτιο, όμως αρκούν για να μας φανερώσουν τον Αρίστιππο ως τον μοναδικό γνήσιο εκπρόσωπο του *ηδονισμού*. Για αυτόν, η ύπαρξη μιας επιθυμίας θεμελιώνει από μόνη της το δικαίωμα να την ικανοποιήσουμε και έτσι να πραγματώσουμε τον σκοπό της ζωής: την απόλαυση.

Ο Επίκουρος δύσκολα θα μπορούσε να θεωρηθεί ως εκπρόσωπος του ηδονισμού όπως τον εννοούσε ο Αρίστιππος. Ενώ και για τον Επίκουρο η «καθαρή» απόλαυση είναι ο ύψιστος στόχος, για εκείνον η απόλαυση σήμαινε «απουσία πόνου» (*απονία*) και ακινησία της ψυχής (*αταραξία*). Σύμφωνα με τον Επίκουρο, η απόλαυση ως ικανοποίηση μιας επιθυμίας δεν μπορεί να αποτελεί σκοπό της ζωής, επειδή αυτού του είδους η απόλαυση ακολουθείται πάντοτε από απογοήτευση και κρατά τον άνθρωπο μακριά από τον αληθινό του στόχο: την απουσία του πόνου. (Η θεωρία του Επίκουρου έχει πολλά κοινά σημεία με αυτήν του Φρόνιτ.) Φαίνεται πάντως πως ο Επίκουρος εκπροσωπούσε ένα είδος υποκειμενισμού αντίθετου προς τη θέση του Αριστοτέλη, όσο τουλάχιστον μπορούμε να διακινδυνεύσουμε μια τέτοια ερμηνεία βασισμένοι στις αντιφατικές αναφορές επάνω στη διδασκαλία του.

Κανείς άλλος από τους Μεγάλους Δασκάλους δεν δίδαξε πως η *πραγματική ύπαρξη μιας επιθυμίας αποτελεί από μόνη της ηθικό κανόνα*. Τους απασχολούσε η μέγιστη δυνατή ευδαιμονία (*vivere bene*) του ανθρώπινου είδους. Ουσιαστικό στοιχείο στον στοχασμό τους αποτελεί η διάκριση ανάμεσα σε αυτές τις ανάγκες (επιθυμίες), που βιώνονται μόνο υποκειμενικά και των οποίων η ικανοποίηση οδηγεί σε προσωρινή απόλαυση, και στις άλλες που είναι ριζωμένες στην ανθρώπινη φύση και των οποίων η εκπλήρωση οδηγεί στην ανθρώπινη ανάπτυξη και παράγει *ευδαιμονία*. Με άλλα λόγια, τους απασχολούσε η διάκριση ανάμεσα στις καθαρά υποκειμενικά βιωμένες ανάγκες και στις αντικειμενικές ανάγκες. Ένα μέρος των αναγκών της πρώτης κατηγορίας το θεωρούσαν βλαβερό για την ανθρώπινη ανάπτυξη ενώ οι ανάγκες της δεύτερης κατηγορίας ήταν συμβατές με τις απαιτήσεις της ανθρώπινης φύσης.

Η θεωρία πως ο σκοπός της ζωής είναι η εκπλήρωση κάθε ανθρώπινης επιθυμίας διατυπώθηκε ξεκάθαρα για πρώτη φορά

μετά τον Αρίστιππο από φιλοσόφους του δέκατου έβδομου και του δέκατου όγδοου αιώνα. Ήταν μία αντίληψη της οποίας η εμφάνιση ευνοήθηκε από το γεγονός ότι το «κέρδος» έπαψε να σημαίνει «κέρδος για την ψυχή» (όπως ήταν στη Βίβλο και, αργότερα, στον Σπινόζα) και κατέληξε να σημαίνει υλικό ή και χρηματικό κέρδος. Αυτό συνέβη την περίοδο κατά την οποία η μεσαία τάξη αποτίναξε τα δεσμά όχι μόνο της πολιτικής αλλά και εκείνα της αγάπης και της αλληλεγγύης, και πίστεψε πως το να υπάρχει ο άνθρωπος μόνο για τον εαυτό του ισοδυναμούσε με το να γίνει ο αληθινός του εαυτός. Για τον Χομπς, η ευτυχία είναι η συνεχής πρόοδος από τη μια απληστία (cupidas) στην άλλη· ο Λα Μετρί φτάνει στο σημείο ακόμη και να συνιστά ναρκωτικές ουσίες που μπορούν να προσφέρουν τουλάχιστον μια ελάχιστη ψευδαίσθηση ευτυχίας· για τον Ντε Σαντ, η ικανοποίηση των άγριων παρορμήσεων νομιμοποιείται από το ίδιο το γεγονός πως αυτές υπάρχουν και αποζητούν ικανοποίηση. Αυτοί ήταν στοχαστές οι οποίοι έζησαν κατά την περίοδο της τελικής νίκης της αστικής τάξης. Και εκείνο που είχε υπάρξει ως φιλοσοφική πρακτική των αριστοκρατών έγινε η πρακτική και η φιλοσοφία των αστών.

Πολλές ηθικές θεωρίες έχουν αναπτυχθεί από τον δέκατο όγδοο αιώνα - μερικές δεν ήταν τίποτε διαφορετικό από πιο κόσμιες εκδοχές του ηδονισμού, όπως ο ωφελιμισμός. Κάποιες άλλες, πάλι, ήταν ξεκάθαρα αντι-ηδονιστικά συστήματα, όπως αυτά του Καντ, του Μαρξ, του Τορώ και του Σβάιτσερ. Όμως η σημερινή εποχή, γενικά από το τέλος του Πρώτου Παγκόσμιου Πολέμου, έχει επιστρέψει στην πρακτική και στη θεωρία του ριζοσπαστικού ηδονισμού. Η έννοια της απεριόριστης ηδονής αποτελεί μια παράξενη αντίφαση προς την έννοια της πειθαρχημένης εργασίας, παρόμοια με την αντίφαση ανάμεσα στην αποδοχή μιας καταναγκαστικής εργασιακής ηθικής και στο ιδεώδες της απόλυτης αργίας κατά τη διάρκεια της υπόλοιπης ημέρας αλλά και των διακοπών. Η

ατέρμονη αλυσίδα παραγωγής και η γραφειοκρατική ρουτίνα από τη μια πλευρά, καθώς και η τηλεόραση, το αυτοκίνητο και το σεξ από την άλλη, κάνουν δυνατό τον αντιφατικό συνδυασμό. Η καταναγκαστική εργασία από μόνη της θα οδηγούσε τον άνθρωπο στην τρέλα εξίσου με την απόλυτη αεργία. Με έναν συνδυασμό όμως, ο άνθρωπος μπορεί να ζήσει. Άλλωστε, και οι δύο αυτές αντιφατικές στάσεις ανταποκρίνονται σε μία οικονομική αναγκαιότητα: ο καπιταλισμός του εικοστού αιώνα είναι βασισμένος στη μέγιστη δυνατή κατανάλωση των αγαθών και των υπηρεσιών που παράγονται στο πλαίσιο μιας ομαδικής εργασίας ρουτίνας.

Η θεωρητική σκέψη αποδεικνύει ότι ο ριζοσπαστικός ηδονισμός δεν μπορεί να οδηγήσει στην ευτυχία και, με αφετηρία την ίδια την ανθρώπινη φύση, εξηγεί για ποιο λόγο ισχύει αυτό. Αλλά ακόμη και χωρίς τη θεωρητική ανάλυση, τα δεδομένα που προκύπτουν από την παρατήρηση δείχνουν εντελώς ξεκάθαρα ότι αυτό το είδος «κυνηγητού της ευτυχίας» δεν οδηγεί στην ευδαιμονία. Είμαστε μια κοινωνία ιδιαίτερα δυστυχησμένων ανθρώπων: μοναχικοί, αγχωμένοι, καταθλιπτικοί, καταστροφικοί, εξαρτημένοι - άνθρωποι που είναι ευτυχείς όταν σκοτώνουν τον χρόνο, ενώ μας είναι τόσο πολύτιμος.

Το δικό μας είναι το μεγαλύτερο κοινωνικό πείραμα που έγινε ποτέ για να απαντηθεί το ερώτημα αν η ηδονή (ως παθητική στάση σε αντίθεση με την ενεργητική στάση της ευδαιμονίας και της χαράς) μπορεί να αποτελέσει μια ικανοποιητική απάντηση στο πρόβλημα της ανθρώπινης ύπαρξης. Για πρώτη φορά στην ανθρώπινη ιστορία, η ικανοποίηση της ορμής της ηδονής δεν είναι αποκλειστικό προνόμιο μιας μειοψηφίας, αλλά εφικτή για το περισσότερο από το ήμισυ του γενικού πληθυσμού. Όμως το πείραμα έχει ήδη δώσει αρνητική απάντηση στο ερώτημα.

Η δεύτερη ψυχολογική συνθήκη της βιομηχανικής εποχής, ότι δηλαδή υπηρετώντας τον ατομικό εγωισμό φτάνουμε στην

αρμονία και στην ειρήνη και στην αύξηση της ευδαιμονίας όλων, είναι εξίσου εσφαλμένη σε θεωρητικό επίπεδο, και για άλλη μια φορά τα στοιχεία και τα δεδομένα έρχονται να το αποδείξουν. Για ποιο λόγο λοιπόν θα πρέπει να ισχύει αυτή η αρχή, την οποία μόνο ένας από τους μεγάλους κλασικούς οικονομολόγους, ο Ντέιβιντ Ρικάρντο, την απέρριψε, ότι δηλαδή το να είμαι εγωιστής δεν αναφέρεται μόνο στη συμπεριφορά μου αλλά και στον χαρακτήρα μου; Αυτό σημαίνει ότι θέλω τα πάντα για τον εαυτό μου· ότι αντλώ ευχαρίστηση από την ιδιοκτησία, αλλά όχι από το μοίρασμα· ότι πρέπει να γίνω άπληστος επειδή ο σκοπός μου είναι να έχω και ότι πρέπει να νιώθω ανταγωνιστικά απέναντι σε όλους τους άλλους: απέναντι στους πελάτες μου τους οποίους θέλω να εξαπατήσω, απέναντι στους ανταγωνιστές μου που θέλω να καταστρέψω, απέναντι στους εργάτες μου που θέλω να εκμεταλλευτώ. Δεν μπορώ ποτέ να είμαι ικανοποιημένος επειδή δεν υπάρχει τέλος στις επιθυμίες μου· πρέπει να φθονώ αυτούς που έχουν περισσότερα και να φοβάμαι αυτούς που έχουν λιγότερα. Αλλά πρέπει και να καταπιέζω όλα αυτά τα συναισθήματα για να παρουσιάζω τον εαυτό μου (τόσο στους άλλους όσο και σε εμένα τον ίδιο) ως τον χαμογελαστό, ορθολογιστή, σοβαρό, ευγενικό άνθρωπο, που όλοι παριστάνουν πως είναι.

Το πάθος για κτήση, για ιδιοκτησία, θα οδηγήσει αναγκαστικά σε ατέρμονο ταξικό πόλεμο. Ο ισχυρισμός των κομμουνιστών πως το δικό τους σύστημα θα βάλει τέλος σε αυτή την πάλη διότι θα καταργήσει τις τάξεις είναι αβάσιμος, επειδή και το δικό τους σύστημα βασίζεται στην αρχή της απεριόριστης κατανάλωσης ως σκοπού της ζωής. Όσο ο κάθε άνθρωπος θα επιθυμεί να έχει όλο και περισσότερα, θα υπάρχουν αναπόφευκτα τάξεις και θα υπάρχει αναπόφευκτα ταξική πάλη, μέχρι που τελικά, σε παγκόσμιο επίπεδο, δεν θα αποφευχθεί ο πόλεμος. *Απληστία και ειρήνη*, το ένα αποκλείει το άλλο.

Ο ριζοσπαστικός ηδονισμός και ο απεριόριστος εγωτισμός

δεν θα είχαν μπορέσει να εμφανιστούν ως οδηγητικές αρχές της οικονομικής συμπεριφοράς, αν κατά τη διάρκεια του δέκατου όγδοου αιώνα δεν είχε προκύψει μία δραστική αλλαγή. Στη μεσαιωνική κοινωνία, όπως και σε πολλές ανεπτυγμένες αλλά και σε πρωτόγονες κοινωνίες, η οικονομική συμπεριφορά καθοριζόταν από ηθικές αρχές. Έτσι, για τους σχολαστικούς θεολόγους, κάποιες οικονομικές κατηγορίες, όπως η τιμή και η ατομική ιδιοκτησία, ήταν μέρος της ηθικής θεολογίας. Είναι γεγονός πως οι θεολόγοι βρήκαν διατυπώσεις για να προσαρμόσουν τον ηθικό τους κώδικα στις καινούριες οικονομικές απαιτήσεις (για παράδειγμα, ο Θωμάς Ακινάτης και η αξιολόγηση που έκανε στην έννοια της «δίκαιης τιμής»)· πάντως, η οικονομική συμπεριφορά παρέμενε *ανθρώπινη* συμπεριφορά κι έτσι ήταν αντικείμενο των αξιών της ανθρωπιστικής ηθικής. Μέσα από μια σειρά βημάτων όμως, ο καπιταλισμός του δέκατου όγδοου αιώνα γνώρισε μία ριζική αλλαγή: η οικονομική συμπεριφορά διαχωρίστηκε από την ηθική και από τις ανθρώπινες αξίες. Πράγματι, υποτίθεται πως η οικονομική μηχανή ήταν μία αυτόνομη ολότητα, ανεξάρτητη από τις ανθρώπινες ανάγκες και από την ανθρώπινη βούληση. Ήταν ένα σύστημα το οποίο λειτουργούσε μόνο του, σύμφωνα με τους δικούς του νόμους. Η δυστυχία των εργατών, όπως επίσης και ο αφανισμός όλο και περισσότερων μικρών επιχειρήσεων προς όφελος της ανάπτυξης εταιρειών που μεγάλωναν συνεχώς, ήταν μια οικονομική αναγκαιότητα θλιβερή μεν, αλλά που έπρεπε να την αποδεχτούν οι άνθρωποι σαν να ήταν αποτέλεσμα ενός φυσικού νόμου.

Η ανάπτυξη αυτού του οικονομικού συστήματος δεν καθοριζόταν πια από το ερώτημα: *Τι είναι καλό για τον Άνθρωπο;* αλλά από το ερώτημα: *Τι είναι καλό για την ανάπτυξη του συστήματος;* Κάποιοι τότε προσπάθησαν να καλύψουν την οξύτητα αυτής της διαμάχης, απαντώντας με την υπόθεση πως ό,τι ήταν καλό για την ανάπτυξη του συστήματος (ή και απλώς

μιας μεγάλης επιχείρησης), ήταν καλό και για τους ανθρώπους. Αυτό το επιχείρημα υποστηρίχτηκε από ένα άλλο, συμπληρωματικό, που έλεγε: ακριβώς εκείνες οι ιδιότητες, που απαιτούσε το σύστημα από τα ανθρώπινα όντα -εγωτισμός, ιδιοτέλεια και απληστία-, ήταν εγγενείς στην ανθρώπινη φύση. Έτσι, όχι μόνο το σύστημα αλλά και η ίδια η ανθρώπινη φύση τις υπέθαλπαν. Κοινωνίες από τις οποίες απουσίαζαν ο εγωτισμός, η ιδιοτέλεια και η απληστία θεωρούνταν «πρωτόγονες» και τα μέλη τους «αφελή σαν παιδιά». Οι άνθρωποι αρνούσαν να καταλάβουν ότι αυτά τα χαρακτηριστικά δεν ήταν φυσικές ορμές που αποτελούσαν και την αιτία της ύπαρξης της βιομηχανικής κοινωνίας, αλλά αντίθετα ήταν τα προϊόντα κοινωνικών συνθηκών.

Υπάρχει και ένας ακόμη παράγοντας, με εξίσου μεγάλη σημασία: Η σχέση των ανθρώπων προς τη φύση έγινε βαθύτατα εχθρική. Γίναμε τα «τέρατα της φύσης» εντός της οποίας ζούμε και την οποία, μέσω του προνομίου μας να διαθέτουμε λογική σκέψη, την ξεπερνάμε. Προσπαθήσαμε να λύσουμε το υπαρξιακό μας πρόβλημα με το να εγκαταλείψουμε το μεσσιανικό όραμα της αρμονίας ανάμεσα στην ανθρωπότητα και στη φύση. Και το κάναμε αυτό κατακτώντας τη φύση και μεταβάλλοντάς τη σύμφωνα με τους δικούς μας σκοπούς, μέχρι που αυτή μας η κατάκτηση άρχισε να ισοδυναμεί όλο και περισσότερο με όλεθρο. Το κατακτητικό και εχθρικό μας πνεύμα μας έχει κάνει τυφλούς απέναντι στις δύο αυτές μεγάλες αλήθειες: οι φυσικές πηγές έχουν τα όριά τους και μπορεί τελικά να στερέψουν, και η φύση θα αντιπαλέψει την ανθρώπινη αρπακτικότητα.

Η βιομηχανική κοινωνία δείχνει μια περιφρόνηση για τη φύση, όπως επίσης και για όλα τα πράγματα που δεν είναι φτιαγμένα από μηχανές, καθώς και για όλους τους ανθρώπους που δεν φτιάχνουν μηχανές (με άλλα λόγια, για όλες τις μη λευκές φυλές, με τις πρόσφατες εξαιρέσεις της Ιαπωνίας και

της Κίνας). Σήμερα οι άνθρωποι ελκύονται από καθετί μηχανικό, από την παντοδύναμη μηχανή, που όμως είναι άψυχη και οδηγεί όλο και πιο κοντά στην καταστροφή.

Η Οικονομική Αναγκαιότητα για μια Αλλαγή του Ανθρώπου

Μέχρι εδώ, το επιχείρημά μας ήταν ότι τα στοιχεία του χαρακτήρα μας που προέρχονται από το κοινωνικοοικονομικό μας σύστημα, με άλλα λόγια από τον τρόπο της ζωής μας, είναι παθογόνα και τελικά παράγουν άρρωστα άτομα και, κατά συνέπεια, μια άρρωστη κοινωνία. Υπάρχει, όμως, και ένα δεύτερο επιχείρημα από μία εντελώς διαφορετική σκοπιά, που υποστηρίζει πως μόνο οι βαθιές ψυχολογικές αλλαγές του ανθρώπου μπορούν να αποτελέσουν την εναλλακτική λύση απέναντι στην οικονομική και οικολογική καταστροφή. Το ζήτημα αυτό το πραγματεύονται δύο μελέτες που ανέθεσε η Λέσχη της Ρώμης, τη μία στον Ντ. Μίντσοους και τους συνεργάτες του, και την άλλη στους Ντ. Μεζάροβικ και Ε. Πεστέλ. Και οι δύο μελέτες αναφέρονται στις τεχνολογικές, οικονομικές και πληθυσμιακές τάσεις σε παγκόσμια κλίμακα. Οι Μεζάροβικ και Πεστέλ καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι μόνο δραστικές οικονομικές και τεχνολογικές αλλαγές σε παγκόσμιο επίπεδο, σύμφωνα με ένα γενικό σχέδιο, μπορούν να «αποτρέψουν μια μεγάλη και ίσως παγκόσμια καταστροφή». Τα στοιχεία, τα οποία παραθέτουν ως απόδειξη της άποψής τους αυτής, βασίζονται στην ευρύτερη και συστηματικότερη έρευνα που έχει γίνει ως τώρα. (Το βιβλίο τους έχει κάποια μεθοδολογικά πλεονεκτήματα έναντι της μελέτης του Μίντσοους, όμως ο πρώτος προτείνει ακόμη πιο δραστικές οικονομικές αλλαγές ως εναλλακτική λύση για να αποτραπεί η καταστροφή.) Οι Μεζάροβικ και Πεστέλ συμπεραίνουν ακόμη πως αυτές οι ριζικές αλλαγές είναι εφικτές μόνο από τη στιγμή που *«θα προκύψουν και ριζικές αλλαγές στις*

αξίες και στις στάσεις των ανθρώπων (ή, όπως θα μπορούσαμε να πούμε, στον προσανατολισμό του ανθρώπινου χαρακτήρα), *όπως για παράδειγμα, μία νέα ηθική και μία νέα στάση απέναντι στη φύση*». Αυτό που λένε στην πραγματικότητα επιβεβαιώνει απλώς αυτό το οποίο επισήμαναν και άλλοι τόσο πριν δημοσιευτεί η μελέτη τους όσο και μετά, ότι δηλαδή μια νέα κοινωνία είναι εφικτή *μόνο αν*, κατά τη διαδικασία της ανάπτυξής της, αναπτυχθεί επίσης ένας νέος άνθρωπος, με άλλα λόγια αν επέλθει μια θεμελιακή αλλαγή στη δομή του χαρακτήρα του σύγχρονου ανθρώπου.

Ατυχώς, και οι δύο μελέτες είναι γραμμένες με πνεύμα ποσοτικής ανάλυσης, αφαίρεσης και αποπροσωποποίησης, που χαρακτηρίζουν άλλωστε και την εποχή μας, παραβλέποντας εντελώς όλους τους πολιτικούς και κοινωνικούς παράγοντες χωρίς τους οποίους κανένα ρεαλιστικό σχέδιο δεν μπορεί να γίνει. Παρουσιάζουν όμως αξιόπιστα στοιχεία και για πρώτη φορά αντιμετωπίζεται συνολικά η οικονομική κατάσταση της ανθρωπότητας, με τις δυνατότητές της και με τους κινδύνους της. Το συμπέρασμά τους πως μια νέα ηθική και μια νέα στάση απέναντι στη φύση είναι απαραίτητες έχει ιδιαίτερη αξία επειδή ένα τέτοιο αίτημα έρχεται σε αντίθεση με τις δικές τους φιλοσοφικές θέσεις.

Από την άλλη πλευρά βρίσκεται ο Ε. Φ. Σουμάχερ, ο οποίος είναι επίσης οικονομολόγος αλλά συγχρόνως και ένας ριζοσπαστικός ανθρωπιστής. Το δικό του αίτημα για μια ριζική αλλαγή του ανθρώπου στηρίζεται στα εξής δύο επιχειρήματα: ότι η παρούσα κοινωνική κατάσταση μας κάνει να νοσούμε και ότι, αν δεν αλλάξουμε ριζικά το κοινωνικό μας σύστημα, οδεύουμε προς μια οικονομική καταστροφή.

Η αναγκαιότητα για μια βαθιά αλλαγή του ανθρώπου δεν προκύπτει μόνο ως ηθικό και θρησκευτικό αίτημα, ούτε μόνο ως ψυχολογικό που πηγάζει από την παθολογική φύση του σύγχρονου κοινωνικού χαρακτήρα, αλλά επίσης και ως

απαραίτητη συνθήκη για την ίδια την επιβίωση του ανθρώπινου είδους. Ο σωστός τρόπος ζωής δεν είναι πια απλώς η εκπλήρωση μιας θρησκευτικής ή ηθικής επιταγής. Για πρώτη φορά στην ιστορία, η φυσική επιβίωση του ανθρώπινου είδους εξαρτάται από μια ριζική αλλαγή της ανθρώπινης καρδιάς. Όμως, μια τέτοια ριζική αλλαγή είναι δυνατή μόνο στον βαθμό που θα προκύψουν εκείνες οι οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές, οι οποίες θα δώσουν και στην καρδιά του ανθρώπου την ευκαιρία να αλλάξει καθώς και το θάρρος και το όραμα για να το κατορθώσει.

Υπάρχει Εναλλακτική Λύση για να Αποφύγουμε την Καταστροφή;

Όλα τα στοιχεία που αναφέρθηκαν ως εδώ είναι δημοσιευμένα και ευρέως γνωστά. Το σχεδόν απίστευτο γεγονός είναι ότι καμία σοβαρή προσπάθεια δεν έγινε για να αποφευχθεί αυτό που φαίνεται πια ως έσχατη επιταγή της μοίρας. Κι ενώ, στην ιδιωτική μας ζωή κανείς, εκτός αν ήταν τρελός, δεν θα έμενε παθητικός μπροστά σε έναν κίνδυνο που θα απειλούσε συνολικά την ύπαρξή του, τώρα οι υπεύθυνοι για τις δημόσιες υποθέσεις δεν κάνουν απολύτως τίποτα στην πράξη, και οι υπόλοιποι, που έχουν εμπιστευτεί την τύχη τους σε αυτούς, τους επιτρέπουν να συνεχίζουν να μην κάνουν τίποτα.

Πώς είναι δυνατόν το ισχυρότερο όλων των ενστίκτων, αυτό της επιβίωσης, να έχει πάψει να μας κινητοποιεί; Μία από τις πιο προφανείς εξηγήσεις είναι πως οι ηγέτες αναλαμβάνουν πολλές και διάφορες δράσεις, οι οποίες τους δίνουν τη δυνατότητα να προσποιούνται ότι κάνουν κάτι αποτελεσματικό για να αποφευχθεί η καταστροφή: ατελείωτες συνεδριάσεις, αποφάσεις, συζητήσεις για τον αφοπλισμό, όλα αυτά δίνουν την εντύπωση πως τα προβλήματα έχουν πια αναγνωριστεί και γίνεται μια προσπάθεια να λυθούν. Και πάλι, όμως,

τίποτα σημαντικό δεν γίνεται· αλλά τόσο οι ηγέτες όσο και οι υποτακτικοί τους αναισθητοποιούν τη συνείδηση και τη βούλησή τους για επιβίωση, δίνοντας την εξωτερική εντύπωση ότι γνωρίζουν τον δρόμο και τον βαδίζουν προς τη σωστή κατεύθυνση.

Μια άλλη εξήγηση είναι ότι ο υπέρμετρος εγωισμός που γεννά το ίδιο το σύστημα κάνει τους ηγέτες να αξιολογούν την προσωπική τους επιτυχία ως σημαντικότερη από την κοινωνική τους υπευθυνότητα. Κανείς πια δεν νιώθει να εκπλήσσεται όταν οι πολιτικοί ηγέτες και οι διευθυντές των επιχειρήσεων λαμβάνουν αποφάσεις που δείχνουν να είναι για το προσωπικό τους όφελος και που την ίδια στιγμή είναι βλαβερές και επικίνδυνες για την κοινότητα. Πράγματι, αν ο εγωκεντρισμός είναι ένας από τους στύλους της σύγχρονης πρακτικής ηθικής μας, για ποιο λόγο να δράσουν και αυτοί με διαφορετικό τρόπο; Δεν δείχνουν να αντιλαμβάνονται πως η απληστία (όπως και η υποταγή) κάνει τους ανθρώπους ανόητους ως προς το ποιες είναι οι επιδιώξεις τους ακόμη και το πραγματικό ατομικό τους συμφέρον. Δεν καταλαβαίνουν πια ποιο είναι το ωφέλιμο για τη ζωή τους, και για τις ζωές των συζύγων και των παιδιών τους. (Βλ. το βιβλίο του Ζ. Πιαζέ, «Η Ηθική Κρίση του Παιδιού.») Συγχρόνως, οι άνθρωποι είναι στην πλειονότητά τους τόσο απορροφημένοι από τις προσωπικές τους υποθέσεις, που ελάχιστη προσοχή δίνουν σε οτιδήποτε υπερβαίνει την επικράτεια του ατομικού.

Μία ακόμη εξήγηση για την απονέκρωση το ενστίκτου επιβίωσης είναι πως οι απαιτούμενες αλλαγές στη ζωή είναι τόσο δραστικές, ώστε οι άνθρωποι επιλέγουν τη μελλοντική καταστροφή παρά τη θυσία που καλούνται να κάνουν στο παρόν. Η περιγραφή του Άρθουρ Κέσλερ σχετικά με ένα βίωμά του κατά τη διάρκεια του Ισπανικού Εμφύλιου Πολέμου αποτελεί ένα αποκαλυπτικό παράδειγμα αυτής της ευρέως διαδεδομένης στάσης: ο Κέσλερ είχε καταλύσει στην άνετη

έπαυλη ενός φίλου του, όταν πληροφορήθηκαν πως τα στρατεύματα του Φράνκο ήταν πολύ κοντά· δεν υπήρχε αμφιβολία ότι θα έφταναν εκεί μέχρι το βράδυ, και πιθανώς να τον εκτελούσαν. Μπορούσε να σώσει τη ζωή του δραπετεύοντας εκείνη τη στιγμή, όμως η νύχτα ήταν παγερή και βροχερή ενώ μέσα στην έπαυλη είχε ζέστη και θαλπωρή· έτσι λοιπόν έμεινε, συνελήφθη και φυλακίστηκε, και μόνο -από θαύμα σχεδόν- σώθηκε αρκετές εβδομάδες αργότερα, χάρη στις προσπάθειες δημοσιογράφων φιλικά διακείμενων προς εκείνον. Ανάλογη είναι και η συμπεριφορά των ανθρώπων που θα διακινδύνευαν να πεθάνουν παρά να υποστούν μία εξέταση, η οποία θα οδηγούσε σε διάγνωση σοβαρής ασθένειας και σε μεγάλη χειρουργική επέμβαση.

Πέρα από τις παραπάνω ερμηνείες της θανάσιμης ανθρωπίνης παθητικότητας σε ζητήματα ζωής και θανάτου, υπάρχει και μία άλλη, η οποία συνιστά επίσης έναν από τους λόγους που μ' έκαναν να γράψω αυτό το βιβλίο. Αναφέρομαι στην άποψη κατά την οποία δεν έχουμε εναλλακτικές επιλογές, εκτός από τα μοντέλα του εταιρικού καπιταλισμού, της σοσιαλδημοκρατίας, του σοβιετικού σοσιαλισμού και του τεχνοκρατικού «φασισμού με χαμογελαστό πρόσωπο». Η δημοτικότητα αυτής της άποψης προέρχεται σε μεγάλο βαθμό από το γεγονός πως δεν έχει γίνει παρά ελάχιστη προσπάθεια για να μελετηθεί η δυνατότητα ύπαρξης εντελώς διαφορετικών κοινωνικών μοντέλων και να γίνουν πειραματισμοί επάνω στην πρακτική τους εφαρμογή. Πράγματι, για όσο καιρό ακόμη τα προβλήματα της κοινωνικής ανοικοδόμησης δεν αποτελούν μέρος -έστω και μικρό- των ενδιαφερόντων των καλύτερων μυαλών της επιστήμης και της τεχνολογίας, θα μας λείπει η φαντασία για να οραματιστούμε νέες και ρεαλιστικές εναλλακτικές δυνατότητες.

Ο κύριος σκοπός αυτού του βιβλίου είναι η ανάλυση των δύο βασικών μοντέλων ύπαρξης: του τρόπου που

προσανατολίζεται στο «να έχεις» και του τρόπου που προσανατολίζεται στο «να είσαι». Στο εναρκτήριο κεφάλαιο, παρουσιάζω κάποιες επισημάνσεις για μια «πρώτη ματιά» στο θέμα, που αφορούν τη διαφορά ανάμεσα στους δύο τρόπους. Το δεύτερο κεφάλαιο καταδεικνύει τη διαφορά, με τη βοήθεια ενός πλήθους παραδειγμάτων από την καθημερινή εμπειρία, που οι αναγνώστες εύκολα θα συσχετίσουν με τα δικά τους προσωπικά βιώματα. Το τρίτο κεφάλαιο παρουσιάζει τις όψεις του «να έχεις» και του «να είσαι» στην Παλαιά και στην Καινή Διαθήκη και στα γραπτά του Μάιστερ Έκχαρτ. Τα επόμενα κεφάλαια πραγματεύονται το δυσκολότερο ζήτημα: αναλύουν τη διαφορά ανάμεσα στους δύο αυτούς τρόπους ύπαρξης και γίνεται προσπάθεια να διατυπωθούν θεωρητικά συμπεράσματα στη βάση των εμπειρικών δεδομένων. Κι ενώ μέχρι εκεί το βιβλίο κυρίως πραγματεύεται τις ατομικές στάσεις απέναντι σε αυτούς τους δύο βασικούς τρόπους ύπαρξης, τα τελευταία κεφάλαια ασχολούνται με το πώς αυτοί σχετίζονται με τη διαμόρφωση ενός Νέου Ανθρώπου και μιας Νέας Κοινωνίας. Τα κεφάλαια αυτά προσανατολίζονται έτσι στις δυνατότητες εναλλακτικών λύσεων για την αύξηση της ανθρωπίνης ευδαιμονίας και στην αποτροπή της καταστροφικής κοινωνικοοικονομικής ανάπτυξης ολόκληρου του κόσμου.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

**Κατανοώντας
τη Διαφορά Ανάμεσα
στο «να έχεις»
και στο «να είσαι»**

Μια Πρώτη Ματιά

Η σπουδαιότητα της διάκρισης ανάμεσα στο να έχεις και στο να είσαι

Η διαφοροποίηση ανάμεσα στο να έχεις και στο να είσαι δεν είναι και τόσο αυτονόητη για την κοινή λογική. Το να έχεις φαίνεται να αποτελεί μια φυσιολογική λειτουργία της ζωής μας: προκειμένου να ζήσουμε, πρέπει να έχουμε κάποια πράγματα στην κατοχή μας. Ακόμη περισσότερο, πρέπει να έχουμε πράγματα στην κατοχή μας ώστε να μπορούμε να τα απολαμβάνουμε. Σε έναν πολιτισμό όπου ο υπέρτατος στόχος είναι το να έχεις -και μάλιστα να έχεις όλο και περισσότερα- και στο πλαίσιο του οποίου είναι σύνηθες να πει κάποιος για έναν άνθρωπο ότι «αξίζει ένα εκατομμύριο ευρώ», πώς θα μπορούσε να ισχύσει μια διάκριση ανάμεσα στο να έχεις και στο να είσαι; Αντίθετα, όλα δείχνουν ότι η ίδια η ουσία της ύπαρξης είναι η κτήση· και ότι, κατά συνέπεια, αν κάποιος δεν έχει τίποτα, τότε δεν είναι και τίποτα.

Κι όμως, οι Μεγάλοι Δάσκαλοι του Ζην, έθεσαν τη διάκριση ανάμεσα στο να έχεις και στο να είσαι ως θεμελιώδες ζήτημα των αξιακών συστημάτων τους. Ο Βούδας διδάσκει πως, για να φτάσουμε στο ύψιστο στάδιο της ανθρώπινης εξέλιξης, δεν θα πρέπει να ποθούμε υλικά αγαθά. Ο Χριστός διδάσκει: «Διότι αυτός που θα θελήσει να σώσει τη ζωή του, τελικά θα τη χάσει· αλλά αυτός που θα χάσει τη ζωή του για χάρη μου, αυτός είναι που τελικά θα τη σώσει. Και ποιο το όφελος για

τον άνθρωπο, αν κερδίσει τον κόσμο ολόκληρο, αλλά χάσει ή φθείρει τον εαυτό του;» (Λουκάς 9: 24-25). Ο Μάιστερ Έκχαρτ δίδαξε ότι το να μην έχεις απολύτως τίποτα στην κατοχή σου και να είσαι ανοιχτός και «άδειος», το να μην αφήνεις το «εγώ» σου να στέκεται εμπόδιο στον δρόμο σου, είναι η συνθήκη για να κατακτήσεις πνευματικό πλούτο και σθένος. Ο Μαρξ δίδαξε πως η πολυτέλεια είναι τόσο σοβαρό μειονέκτημα όσο και η φτώχεια, και ότι στόχο μας θα πρέπει να αποτελεί το να είμαστε πολλά κι όχι το να έχουμε πολλά. (Εδώ αναφέρομαι στον αυθεντικό Μαρξ, τον ριζοσπαστικό ανθρωπιστή, και όχι στη χονδροειδή πλαστογραφία του που παρουσίασε ο σοβιετικός κομμουνισμός.)

Επί πολλά χρόνια, ήμουν βαθιά εντυπωσιασμένος από αυτή τη διάκριση και αναζητούσα το εμπειρικό της θεμέλιο στην ενδελεχή μελέτη των ατόμων και των ομάδων μέσω της ψυχαναλυτικής μεθόδου. Εκείνο το οποίο διαπίστωσα με οδήγησε στο συμπέρασμα ότι αυτή η διάκριση, μαζί με τη διάκριση ανάμεσα στην αγάπη για τη ζωή και στην αγάπη για τον θάνατο, αποτελεί το πλέον κρίσιμο πρόβλημα της ύπαρξης· ότι τα εμπειρικά ανθρωπολογικά και ψυχαναλυτικά δεδομένα τείνουν να αποδείξουν πως *το να έχεις και το να είσαι αποτελούν τους δύο θεμελιώδεις τρόπους της εμπειρίας, και οι αντίστοιχες δυναμικές τους καθορίζουν τις διαφορές ανάμεσα στους χαρακτήρες των ατόμων και στους ποικίλους τύπους του κοινωνικού χαρακτήρα.*

Παραδείγματα από ποικίλες ποιητικές εκφράσεις

Ως εισαγωγή στην κατανόηση της διαφοράς ανάμεσα στους τρόπους ύπαρξης που καθορίζονται αντίστοιχα από το να έχεις ή από το να είσαι, επιτρέψτε μου να παραθέσω δύο ποιήματα με παρόμοιο περιεχόμενο, που ο Ντ. Τ. Σουζούκι αναφέρει στο σύγγραμμά του «Διαλέξεις πάνω στον Ζεν Βουδισμό». Το ένα

είναι ένα χαϊκού του Ιάπωνα ποιητή Μπάσχο (1644-1694) ενώ το άλλο ανήκει σε έναν Άγγλο ποιητή του δέκατου ένατου αιώνα, τον Τένισον. Καθένας από τους δύο ποιητές περιγράφει μια εμπειρία παρόμοια με αυτήν του άλλου: είναι η αντίδρασή τους όταν, στη διάρκεια ενός περιπάτου τους, αντίκρισαν ένα άνθος. Να πώς το είδε ο Τένισον:

*Άνθος που βλάστησες σε τοίχο όλο ρωγμές
Απ' τη σχισμή σου σε τραβώ
Και σε κρατώ, να εδώ, στο χέρι μου, ολόκληρο με τη
ρίζα σου.
Μικροσκοπικό εσύ άνθος - ω, αν μόνο μπορούσα να
καταλάβω
Τι είσαι, εσύ κι η ρίζα σου, και στην ολότητά σου,
Τότε θα ήξερα τι είν' ο Θεός και τι ο άνθρωπος.*

Μεταφρασμένο στα ελληνικά, το χαϊκού του Μπάσχο είναι κάπως έτσι:

*Μόλις προσεκτικά κοιτώ
Βλέπω ν' ανθεί η ναζούνα
Στον φράχτη δίπλα!*

Η διαφορά είναι συντριπτική. Η αντίδραση του Τένισον απέναντι στο άνθος είναι η επιθυμία του να το αποκτήσει. Το τραβά απότομα ολόκληρο με τη ρίζα του. Κι ενώ εκείνος κλείνει στοχαστικά το ποίημά του συλλογιζόμενος ότι η φύση του άνθους θα μπορούσε να τον βοηθήσει να γνωρίσει τη φύση του Θεού και του ανθρώπου, το ίδιο το άνθος έχει πια πεθάνει, θύμα του δικού του ενδιαφέροντος να το γνωρίσει. Ο Τένισον, έτσι όπως τον βλέπουμε μέσα στο ποίημά του αυτό, μπορεί να συγκριθεί με τον δυτικό επιστήμονα που αναζητά την αλήθεια εξαρθρώνοντας τη ζωή.

Η αντίδραση του Μπάσχο απέναντι στο άνθος είναι εξ ολοκλήρου διαφορετική. Εκείνος δεν επιθυμεί να το ξεριζώσει·

ακόμη περισσότερο, δεν επιθυμεί καν να το αγγίξει. Το μόνο που κάνει είναι να το «κοιτά προσεκτικά» έτσι ώστε να το δει αληθινά. Να πώς το αντιλαμβάνεται ο Σουζούκι:

«Φαίνεται ότι ο Μπάσχο βάδιζε σε έναν εξοχικό δρόμο, όταν πρόσεξε σε έναν φράχτη κάτι μάλλον παραμελημένο από τους διαβάτες. Πλησίασε τότε πιο κοντά, το κοίταξε καλά και αντιλήφθηκε πως ήταν ένα αγριολούλουδο, κατά γενική παραδοχή ασήμαντο, που θα διέφευγε της προσοχής των περαστικών. Αυτό είναι ένα καθαρό και απλό περιστατικό, το οποίο περιγράφει μετά στο ποίημά του χωρίς να εκφράζει πουθενά κάποιο ιδιαίτερο ποιητικό αίσθημα, εκτός ίσως από τις δύο τελευταίες συλλαβές, που στην ιαπωνική γλώσσα προφέρονται *κανά* (kana). Αυτό το γλωσσικό μόριο, που συχνά στα ιαπωνικά προσαρτάται σε ένα επίθετο ή ένα ουσιαστικό, δηλώνει κάθε φορά ένα συναίσθημα θαυμασμού ή επαίνου ή λύπης ή χαράς, και μερικές φορές μπορεί αρκετά εύκολα να αποδοθεί στις δυτικές γλώσσες με ένα θαυμαστικό. Και στο παραπάνω χαϊκού του Μπάσχο, είναι ολόκληρη η στροφή που τελειώνει με αυτό το μόριο-θαυμαστικό.

Ο Τένισον, απ' ό,τι φαίνεται, χρειάζεται να κάνει το άνθος κτήμα του προκειμένου να κατανοήσει τον άνθρωπο και τη φύση και, μέσω αυτής της κτητικής κίνησής του για να το αποκτήσει, το ίδιο το άνθος καταστρέφεται. Αυτό όμως που επιδιώκει ο Μπάσχο είναι να δει αληθινά κι όχι απλώς να κοιτάξει, και μέσα από αυτή την αυθεντική ματιά του να γίνει «ένα» με το άνθος, αφήνοντάς το συγχρόνως να ζήσει. Η διαφορά ανάμεσα στη στάση του Τένισον και σε εκείνη του Μπάσχο, φανερώνεται ξεκάθαρα μέσα στο παρακάτω ποίημα του Γκαίτε:

ΒΡΗΚΑ

Βάδιζα στο δάσος

Ολομόναχος

Χωρίς τίποτε να αναζητώ
 Πέρα από ό,τι στοχαζόμουν
 Είδα μέσα στη σκιά
 Να ορθώνεται ένα μικροσκοπικό άνθος
 Φωτεινό σαν τ' αστέρια
 Και σαν τα όμορφα μάτια.
 Θέλησα να το ξεριζώσω
 Όμως εκείνο μου είπε γλυκά:
 Πρέπει λοιπόν να μαραθώ,
 Γι' αυτό θες να με κόψεις;
 Το έβγαλα από τη γη
 Με όλη του τη ρίζα
 Και το μετέφερα στον κήπο
 Του όμορφου σπιτιού
 Εκεί το ξαναφύτεψα
 Σε γαλήνιο μέρος
 Και τώρα όλο και φύεται
 Δεν παύει το άνθισμά του.

Ο Γκαίτε βαδίζοντας χωρίς κάποιο συγκεκριμένο σκοπό στον νου του, νιώθει να σαγηνεύεται από το μικροσκοπικό ολόλαμπρο άνθος. Αναφέρει πως νιώθει την ίδια παρόρμηση με τον Τένισον: να το ξεριζώσει. Όμως, αντίθετα από τον Τένισον, ο Γκαίτε συνειδητοποιεί πως αυτό σημαίνει ότι το άνθος θα πεθάνει· και λύνει τελικά το ζήτημα με τρόπο διαφορετικό και από αυτόν του Τένισον και από εκείνον του Μπάσχο· παίρνει το άνθος με όλη του τη ρίζα και το μεταφυτεύει ώστε να μην το αφανίσει. Ο Γκαίτε στέκεται, κατά κάποιον τρόπο, ανάμεσα στον Τένισον και στον Μπάσχο: για εκείνον, την κρίσιμη στιγμή, η δύναμη της ζωής είναι ισχυρότερη από τη δύναμη της απλής διανοητικής περιέργειας. Είναι βέβαια περιττό, και να το πούμε ακόμη, πως αυτό το πανέμορφο ποίημα του Γκαίτε εκφράζει τον βαθύτερο πυρήνα της δικής του αντίληψης σχετικά με το πώς εξερευνούμε τη φύση.

Η σχέση του Τένισον με το άνθος είναι σχέση απόκτησης ή ιδιοκτησίας - όχι υλικής ιδιοκτησίας, αλλά πνευματικής (γνώση). Όμως η σχέση του Μπάσχο και του Γκαίτε με το άνθος που βλέπει ο καθένας τους έχει να κάνει με την ύπαρξη (είναι οντολογική). Μιλώντας εδώ για σχέση που έχει να κάνει με την ύπαρξη, εννοώ εκείνον τον συγκεκριμένο τρόπο του *υπάρχειν*, όπου κάποιος ούτε έχει κάτι στην κατοχή του ούτε άπληστα ποθεί να έχει, αλλά αντίθετα είναι ευδαίμων, χρησιμοποιεί δημιουργικά τις ικανότητές του και γίνεται ένα με τον κόσμο.

Ο Γκαίτε, αυτός ο μεγάλος εραστής της ζωής, είναι ένας από τους πρώτους πολέμιους της ανθρώπινης αλλοτρίωσης και της μηχανοποίησης, και έχει παρουσιάσει το *είναι* ως αντίθετο του *έχειν* σε πολλά του ποιήματα. Ο Φάουστ είναι μια δραματική περιγραφή της σύγκρουσης ανάμεσα σε αυτά τα δύο (όπου το *έχειν* εκπροσωπείται από τον Μεφιστοφελή), ενώ στο ποίημά του που ακολουθεί εκφράζει την ποιότητα του *είναι* με τη μέγιστη δυνατή απλότητα:

ΚΤΗΣΗ

*Γνωρίζω πως τίποτε δεν μου ανήκει
Πέρα από τον στοχασμό, που ανεμπόδιστα
Ρέει απ' την ψυχή μου
Κι από την κάθε υπέροχη στιγμή
Που Μοίρα στοργική
Μου δίνει να χαρώ με την καρδιά μου.*

Η διαφορά λοιπόν ανάμεσα στο «να είσαι» και στο «να έχεις» δεν ταυτίζεται στην ουσία της με τη διαφορά ανάμεσα στη σκέψη της Ανατολής και στη σκέψη της Δύσης. Η διαφορά εντοπίζεται μάλλον ανάμεσα σε μια κοινωνία εστιασμένη στον άνθρωπο και σε μια άλλη που εστιάζει στα αντικείμενα. Ο προσανατολισμός προς την ιδιοκτησία χαρακτηρίζει απλώς τη δυτική βιομηχανική κοινωνία, στο πλαίσιο της οποίας η απληστία για χρήμα, φήμη και εξουσία έχει γίνει κυρίαρχος τρόπος

ζωής. Κοινωνίες λιγότερο αλλοτριωμένες –όπως η μεσαιωνική κοινωνία, η κοινωνία των Ινδιάνων Ζουνί ή αυτές των αφρικανικών φυλών, που δεν δέχτηκαν την επίδραση των ιδεών της σύγχρονης «προόδου»-, έχουν τους δικούς τους Μπάσχο. Ίσως, ύστερα από κάποιες ακόμη γενιές βιομηχανοποίησης, να αποκτήσουν και οι Ιάπωνες τους δικούς τους Τένισον. Διότι, τελικά, δεν αληθεύει ότι ο δυτικός άνθρωπος δεν μπορεί να κατανοήσει πλήρως τα ανατολίτικα συστήματα, για παράδειγμα, τον Βουδισμό Ζεν (όπως πίστεψε ο Γιουνγκ)· αυτό που ισχύει είναι απλώς ότι ο μοντέρνος άνθρωπος αδυνατεί να εννοήσει το πνεύμα μιας κοινωνίας που δεν επικεντρώνεται στην ιδιοκτησία και στην απληστία. Στην πραγματικότητα, τα κείμενα του Μάιστερ Έκχαρτ (εξίσου δύσκολα στο να γίνουν κατανοητά, όπως και αυτά του Μπάσχο ή η διδασκαλία του Ζεν) και τα κείμενα του Βούδα δεν είναι παρά δύο διάλεκτοι της ίδιας γλώσσας.

Ιδιωματικές διαφοροποιήσεις

Μια κάποια αλλαγή, όσον αφορά την έμφαση που δίνεται αντίστοιχα στο «έχειν» και στο «είναι», φαίνεται ξεκάθαρα στην όλο και αυξανόμενη χρήση των ουσιαστικών και στην επακόλουθη μείωση της χρήσης των ρημάτων στις δυτικές γλώσσες.

Το ουσιαστικό είναι η ακριβής κατονομασία ενός πράγματος. Μπορώ να πω ότι έχω πράγματα: έχω ένα τραπέζι, ένα σπίτι, ένα βιβλίο, ένα αυτοκίνητο. Η ακριβής κατονομασία μιας δραστηριότητας, όμως, ή μιας διαδικασίας σε εξέλιξη, είναι ένα ρήμα: λόγου χάρη, «είμαι», «αγαπώ», «επιθυμώ», «μισώ» κ.λπ. Αλλά όλο και πιο συχνά, ακόμη και μια δραστηριότητα εκφράζεται με όρους κτήσης: με άλλα λόγια, ένα ουσιαστικό αντικαθιστά το ρήμα. Το να εκφράσεις ωστόσο μια δραστηριότητα χρησιμοποιώντας το ρήμα «έχω» σε συνδυασμό με ένα ουσιαστικό, αποτελεί εσφαλμένη χρήση της γλώσσας, καθώς

οι δραστηριότητες και οι διαδικασίες σε εξέλιξη μπορούν μόνο να βιωθούν και όχι να αποκτηθούν.

Παλαιότερες επισημάνσεις - Ντι Μαρέ - Μαρξ

Οι καταστροφικές συνέπειες αυτής της σύγχυσης είχαν ήδη αναγνωριστεί από τον δέκατο όγδοο αιώνα. Ο Ντι Μαρέ έδωσε μια ιδιαίτερα ακριβή έκφραση αυτού του προβλήματος σ' ένα έργο του που εκδόθηκε μετά τον θάνατό του, με τίτλο: «Οι Πραγματικές Αρχές της Γραμματικής» (1769). Γράφει εκεί: «Στο παράδειγμα “Έχω ένα ρολόι”, το ρήμα “έχω” πρέπει να εννοηθεί με την κυριολεκτική του σημασία· όταν, όμως, λείει κάποιος “έχω μια ιδέα”, τότε το “έχω” λέγεται μόνο μεταφορικά. Είναι μια δανεισμένη έκφραση. Έχω μια ιδέα σημαίνει σκέφτομαι, συλλαμβάνω κάτι με τον έναν ή τον άλλο τρόπο. Παρόμοια, έχω μια επιθυμία σημαίνει επιθυμώ κ.ο.κ.» (Ευχαριστώ βαθιά τον δόκτορα Νόαμ Τσόμσκι που μου υπέδειξε ν' αναφερθώ στον Ντι Μαρέ.)

Έναν αιώνα αφού ο Ντι Μαρέ είχε επισημάνει το φαινόμενο αυτό της υποκατάστασης των ρημάτων με ουσιαστικά, οι Μαρξ και Ένγκελς θίγουν το ίδιο πρόβλημα στην «Αγία Οικογένεια», αλλά με έναν πιο ριζοσπαστικό τρόπο. Στην κριτική τους επάνω στην «κριτική» του Έντγκαρ Μπάουερ περιλαμβάνεται και ένα μικρό, αλλά πολύ σημαντικό δοκίμιο περί έρωτος. Εκεί, αναφέρονται στην παρακάτω ρήση του Μπάουερ: «Ο Έρωτας είναι μια σκληρή θηλυκή θεότητα, που, όπως όλες οι θεότητες, αποζητά να κατακτήσει ολόκληρο τον άνθρωπο και δεν ικανοποιείται παρά μόνο όταν ο άνθρωπος της θυσιάσει όχι απλά την ψυχή του αλλά και τη φυσική του ύπαρξη. Λατρεία της είναι η οδύνη και το αποκορύφωμα αυτής της λατρείας είναι η θυσία του εαυτού, η αυτοκτονία».

Οι Μαρξ και Ένγκελς απαντούν: «Ο Μπάουερ μεταμορφώνει τον έρωτα σε μια θηλυκή θεότητα, αλλάζοντας τον *ερωτευμένο*

άνθρωπο, ή και τον έρωτα του ανθρώπου, σε άνθρωπο του έρωτα. Με αυτόν τον τρόπο, διαχωρίζει τον έρωτα ως μία οντότητα ξεχωριστή από τον άνθρωπο, και τον νοεί ως μία ανεξάρτητη ολότητα». Οι Μαρξ και Ένγκελς υποδεικνύουν εδώ τον καθοριστικό παράγοντα της χρήσης του ουσιαστικού αντί του ρήματος. Το ουσιαστικό «έρωτας» ή «αγάπη», που δεν είναι παρά μία αφηρημένη έννοια για την ενέργεια την οποία δηλώνει το ρήμα «αγαπώ», γίνεται κάτι ξέχωρο από τον ίδιο τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος που εράται, γίνεται πια ο άνθρωπος του έρωτα. Ο έρωτας πάλι γίνεται μια θηλυκή θεότητα, ένα είδωλο στο οποίο ο άνθρωπος προβάλλει αυτό που αισθάνεται. Και μέσω αυτής της αλλοτριωτικής διαδικασίας, παύει πια να βιώνει τον έρωτα, και δεν είναι ικανός να τον νιώσει παρά μόνο μέσα από την υποταγή του στη θεότητα του έρωτα. Έχει πάψει να είναι ένα ενεργητικό άτομο, το οποίο αισθάνεται· αντίθετα, έχει εκπέσει σε αλλοτριωμένο λάτρη ενός ειδώλου, και νιώθει χαμένος, όταν χάνει την επαφή του με το είδωλό του.

Σύγχρονες χρήσεις

Στη διάρκεια των δύο αιώνων μετά τον Ντι Μαρτέ, αυτή η γενική τάση της υποκατάστασης των ρημάτων με ουσιαστικά έχει λάβει τόσο μεγάλες διαστάσεις, που ακόμη κι εκείνος ο ίδιος δύσκολα θα μπορούσε να είχε φανταστεί. Ιδού ένα τυπικό, ακόμη κι αν είναι κάπως παρατραβηγμένο, παράδειγμα της καθημερινής μας ομιλίας. Ας υποθέσουμε ότι ένας άνθρωπος πηγαίνει να συμβουλευτεί έναν ψυχαναλυτή και ξεκινά τη συζήτηση με τα παρακάτω λόγια: «Γιατρέ, έχω ένα πρόβλημα· έχω αϋπνία. Αν και έχω ένα όμορφο σπίτι, αξιαγάπητα παιδιά κι έναν ευτυχισμένο γάμο, έχω και πολλές ανησυχίες». Πριν από μερικές δεκαετίες, αντί ο ασθενής να πει «έχω ένα πρόβλημα», θα είχε ίσως πει «είμαι προβληματισμένος», αντί να πει «έχω αϋπνία», θα έλεγε «δεν μπορώ να κοιμηθώ» και, αντί να πει

«έχω έναν ευτυχισμένο γάμο», θα έλεγε «είμαι ευτυχισμένος στον γάμο μου».

Ο πιο πρόσφατος τρόπος έκφρασης δηλώνει και τον υψηλό βαθμό αλλοτρίωσης που έχει επικρατήσει. Λέγοντας «έχω ένα πρόβλημα» αντί «είμαι προβληματισμένος», η υποκειμενική εμπειρία περιορίζεται: το εγώ της βιωμένης εμπειρίας υποκαθίσταται από αυτό της κτήσης. Έχω μετασηματίσει το συναίσθημά μου σε κάτι το οποίο κατέχω: ένα πρόβλημα. Όμως, η λέξη «πρόβλημα» είναι ένας αφηρημένος όρος για κάθε λογής δυσκολία. Δεν δύναμαι να έχω ένα πρόβλημα, καθώς αυτό το τελευταίο δεν είναι κάτι το οποίο μπορεί να βρίσκεται στην κατοχή μου. Ωστόσο, μπορεί αυτό να κατέχει εμένα. Με διαφορετική διατύπωση, έχω μεταβάλει τον εαυτό μου σε «πρόβλημα» και τώρα πια με κατέχει το δημιουργήμά μου. Αυτός ο τρόπος ομιλίας προδίδει επομένως μια κρυμμένη, ασυνείδητη αλλοτρίωση.

Αλλά βέβαια, θα μπορούσε κάποιος να αντιτάξει σε όλα αυτά πως η αϋπνία είναι ένα φυσικό σύμπτωμα όπως ο πονεμένος λαιμός ή ο πονόδοντος, και γι' αυτό είναι αποδεκτό να λέμε ότι έχουμε αϋπνία, όπως λέμε ότι έχουμε πονεμένο λαιμό. Αλλά εδώ υπάρχει μια διαφορά: ένας πονεμένος λαιμός ή ένας πονόδοντος είναι σωματικές αισθήσεις, οι οποίες μπορούν να είναι περισσότερο ή λιγότερο έντονες, όμως δεν έχουν ιδιαίτερη ψυχική χροιά. Μπορεί κανείς να έχει πονεμένο λαιμό, αφού βέβαια έχει λαιμό, όπως μπορεί να έχει πονεμένο δόντι, αφού έχει δόντια. Η αϋπνία, αντίθετα, δεν είναι μια σωματική αίσθηση, αλλά μια πνευματική κατάσταση του ανθρώπου, αυτή κατά την οποία αδυνατεί να κοιμηθεί. Αν πω ότι «έχω αϋπνία» αντί «δεν μπορώ να κοιμηθώ», προδίδω την επιθυμία μου να απωθήσω μακριά μου την εμπειρία του άγχους μου, της ανησυχίας και της έντασης που δεν με αφήνουν να κοιμηθώ, και να αντιμετωπίσω ένα φαινόμενο που σχετίζεται με το μυαλό μου σαν να ήταν σωματικό σύμπτωμα.

Ή ένα άλλο παράδειγμα· το να πω «έχω μεγάλη αγάπη για σένα», δεν σημαίνει απολύτως τίποτε. Η αγάπη δεν είναι ένα πράγμα που μπορεί κάποιος να το έχει, αλλά μια ζωντανή διαδικασία, μια εσωτερική δραστηριότητα, υποκείμενο της οποίας είναι αυτός ο κάποιος. Μπορώ να αγαπώ, μπορώ να είμαι ερωτευμένος, αλλά αγαπώντας... δεν έχω τίποτε. Στην πραγματικότητα, μάλιστα, όσο λιγότερα έχω τόσο περισσότερο μπορώ να αγαπώ.

Η Προέλευση των Όρων

Το «να έχεις» είναι μια έννοια απατηλά απλή. Κάθε ανθρώπινο ον έχει κάτι: ένα σώμα¹, ρούχα, άσυλο - και προχωρά σταδιακά ως τον σύγχρονο άνθρωπο, άντρα ή γυναίκα, που έχει αυτοκίνητο, τηλεόραση, πλυντήριο, κ.λπ. Το να ζούμε χωρίς να έχουμε κάτι, είναι στην πράξη αδύνατον. Τότε, λοιπόν, για ποιο λόγο το *έχειν* να αποτελεί πρόβλημα; Κι όμως, η γλωσσολογική ιστορία του ρήματος αυτού μαρτυρά πως η λέξη είναι από μόνη της ένα πρόβλημα. Εκείνοι που είναι της άποψης πως η κτήση αποτελεί μία από τις πλέον φυσικές ιδιότητες της ανθρώπινης ύπαρξης, ίσως εκπλαγούν αν μάθουν ότι σε πολλές γλώσσες δεν υπάρχει καν λέξη για το «έχω». Στην εβραϊκή γλώσσα, για παράδειγμα, το «έχω» μπορεί να εκφραστεί μόνο με την έμμεση διατύπωση *jesh li* («είναι σε μένα»). Οι γλώσσες, οι οποίες εκφράζουν την ιδιοκτησία με αυτόν τον τρόπο αντί με το ρήμα «έχω», υπερ-σχύουν. Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε εδώ ότι κατά την εξέλιξη πολλών γλωσσών, οι φράσεις του τύπου «είναι σε

¹ Θα έπρεπε να αναφερθεί εδώ, έστω και συνοπτικά, πως υπάρχει επίσης και μία γνήσια υπαρκτική σχέση του ανθρώπου με το σώμα του, που τον κάνει να το βιώνει ως ζωντανό και που μπορεί να εκφραστεί από τη φράση: «Είμαι το σώμα μου» αντί για «Έχω ένα σώμα». Όλες οι πρακτικές για μία επίγνωση της λειτουργίας των αισθήσεων στοχεύουν σε αυτό το υπαρκτικό βίωμα του σώματος.

μένα» αντικαταστάθηκαν αργότερα από το «έχω», όμως, όπως έδειξε ο Εμίλ Μπενβενίστ, μια ανάλογη εξέλιξη δεν προέκυψε ποτέ αντίστροφα². Το γεγονός αυτό υποδηλώνει πως το ρήμα «έχω» εξελίσσεται παράλληλα με την ανάπτυξη της ατομικής ιδιοκτησίας, ενώ απουσιάζει σε κοινωνίες όπου επικρατεί η λειτουργική ιδιοκτησία, με αλλά λόγια η κτήση πραγμάτων απλώς για χρηστικούς σκοπούς. Περαιτέρω κοινωνιολογικές μελέτες θα μπορούσαν μάλιστα να αποδείξουν κατά πόσο και σε ποιο βαθμό ισχύει αυτή η υπόθεση.

Αν όμως το «να έχεις» φαίνεται να είναι μια σχετικά απλή έννοια, το «να είσαι», ή όπως αλλιώς το λέμε, το «είναι», αποτελεί μια έννοια πολύ πιο περίπλοκη και δύσκολη. Το ρήμα «είμαι» χρησιμοποιείται με πολλούς και διάφορους τρόπους:

α) Ως συνδετικό ρήμα, όπως για παράδειγμα «είμαι ψηλός», «είμαι λευκός», «είμαι φτωχός», με άλλα λόγια, ένας γραμματικός προσδιορισμός της ταυτότητας (και πολλές γλώσσες δεν έχουν καν λέξη για αυτή την έννοια του «είμαι»· η ισπανική γλώσσα κάνει διάκριση ανάμεσα στις σταθερές και μόνιμες ιδιότητες, *ser*, οι οποίες ανήκουν στην ουσία του υποκειμένου, και στις τυχαίες και παροδικές ιδιότητες, *estar*, οι οποίες δεν ανήκουν στην ουσία).

β) Ως παθητικός τύπος ενός ρήματος, για παράδειγμα, η φράση «είμαι δαρμένος» δηλώνει ότι είμαι το αντικείμενο της δράσης κάποιου άλλου και όχι της δικής μου δράσης, όπως θα συνέβαινε στην περίπτωση που έλεγα «εγώ δέρνω».

γ) Υπό την έννοια του «υπάρχω» - και μάλιστα, όπως έδειξε ο Μπενβενίστ, το «είμαι» υπό την έννοια του «υπάρχω» είναι ένας εντελώς διαφορετικός όρος από το «είμαι» ως όρος δηλωτικός της ταυτότητας: «Οι δύο λέξεις έχουν συνυπάρξει σε μία και μπορούν ακόμη να συνυπάρχουν, αν και είναι ολότελα διαφορετικές».

² Οι γλωσσολογικές αναφορές έχουν παρθεί από τον Ε. Μπενβενίστ.

Οι μελέτες του Μπενβενίστ ρίχνουν καινούριο φως στην έννοια του «είμαι» ως αυτόνομου ρήματος παρά ως συνδυετικού. Στις ινδοευρωπαϊκές γλώσσες, το «είμαι» προέρχεται από τη ρίζα «εσ», η σημασία της οποίας είναι «υπάρχω», «βρίσκομαι εντός του πραγματικού». Η *ύπαρξη* και το *πραγματικό* προσδιορίζονται ως «αυτά τα οποία είναι αυθεντικά, μόνιμα, αληθινά». (Στα σανσκριτικά, συναντάμε το *sant* το οποίο δηλώνει το «υπαρκτό», το «πραγματικά καλό», το «αυθεντικό». Στον υπερθετικό βαθμό, γίνεται *sattama*, το «βέλτιστο».) Στην ετυμολογία του, το «είμαι» δηλώνει κάτι πολύ περισσότερο από την απόδοση μιας ιδιότητας από το κατηγορούμενο στο υποκείμενο· είναι κάτι περισσότερο από ένας περιγραφικός όρος για κάποιο φαινόμενο. Προσδιορίζει την πραγματικότητα της ύπαρξης για οποιονδήποτε ή για οτιδήποτε υπάρχει. Δηλώνει την αυθεντικότητα και την αλήθεια (αυτού, αυτής ή αυτού του πράγματος). Όταν λέμε πως κάποιος ή κάτι *είναι*, αναφερόμαστε στην ουσία αυτού του ατόμου ή αυτού του πράγματος και όχι στην εμφάνισή του.

Η προκαταρκτική εξέταση των εννοιών από τη μία τού «να έχεις» και από την άλλη τού «να είσαι» οδηγεί στα εξής συμπεράσματα:

Με τα ρήματα «έχω» και «είμαι», δεν αναφέρομαι σε συγκεκριμένες διακριτές ιδιότητες ενός υποκειμένου, αντίθετα από αυτό που δείχνουν φράσεις όπως: «έχω ένα αυτοκίνητο» ή «είμαι λευκός» ή «είμαι ευτυχισμένος». Αναφέρομαι κυρίως σε δύο διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης, σε δύο διαφορετικούς προσανατολισμούς απέναντι στον ίδιο μου τον εαυτό και στον κόσμο, σε δύο διαφορετικές δομές όσον αφορά τον χαρακτήρα, και η υπεροχή του ενός τρόπου ή δομής ή προσανατολισμού απέναντι στον άλλον καθορίζει στο σύνολό της τη σκέψη ενός ανθρώπου, όπως επίσης και το συναίσθημά του και τη δράση του.

Στον τρόπο ύπαρξης όπου κυριαρχεί το «να έχεις», η σχέση

του ανθρώπου με τον κόσμο είναι σχέση κατοχής και ιδιοκτησίας. Θέλω να κάνω τους πάντες και τα πάντα, του εαυτού μου συμπεριλαμβανομένου, ιδιοκτησία μου.

Στον τρόπο ύπαρξης όπου κυριαρχεί το «να είσαι», πρέπει να αναγνωρίσουμε στην πραγματικότητα δύο ξεχωριστούς τρόπους του υπάρχουν. Ο πρώτος βρίσκεται σε αντίθεση με το *έχειν*, όπως το ανέλυσε ο Ντι Μαρέ, και σημαίνει ζωντάνια και αυθεντική σχέση με τον κόσμο. Ο δεύτερος βρίσκεται σε αντίθεση με το *φαίνεσθαι*, και αναφέρεται στην αληθινή φύση, στην αυθεντική πραγματικότητα ενός ανθρώπου ή ενός πράγματος, δηλαδή σε αντίθεση προς τις όποιες απατηλές του εμφανίσεις, έτσι όπως το εξηγήσαμε παραπάνω μιλώντας για την ετυμολογία του «είμαι» (Μπενβενίστ).

Φιλοσοφικές Συλλήψεις του Είναι

Η συζήτηση περί της έννοιας του «είναι» δεν μπορεί παρά να είναι ιδιαίτερα περίπλοκη, καθώς έχει ήδη υπάρξει κεντρικό θέμα πολλών χιλιάδων φιλοσοφικών βιβλίων, και το ερώτημα «τι εστί το είναι;» αποτέλεσε ένα από τα κρισιμότερα ερωτήματα ολόκληρης της δυτικής φιλοσοφίας. Κι ενώ η έννοια του «είναι» πρόκειται να μας απασχολήσει εδώ από ανθρωπολογική και ψυχολογική οπτική γωνία, η φιλοσοφική προσέγγιση δεν είναι προφανώς άσχετη με τα ανθρωπολογικά ζητήματα. Καθώς όμως μια -έστω και σύντομη- παρουσίαση της εξέλιξης της έννοιας του «είναι» στην ιστορία της φιλοσοφίας, με αφετηρία τους προσωκρατικούς φιλοσόφους και φτάνοντας ως τη σύγχρονη σκέψη, θα υπερέβαινε τη θεματολογία αυτού του βιβλίου, θα αρκεστώ να θίξω ένα μόνο σημείο, ιδιαίτερης σπουδαιότητας: την έννοια της διαδικασίας, της ενέργειας και της κίνησης ως συστατικό στοιχείο τού «είναι». Όπως μας έδειξε ο Γκέοργκ Ζίμελ, η ίδια η έννοια του «είναι» ενέχει τη μεταβολή, το γίνεσθαι, με άλλα λόγια *να είσαι σημαίνει να*

γίνεσαι, και αυτή η θέση έχει τους δύο μεγάλους και σταθερούς αξίας εκπροσώπους της στην απαρχή και στην κορύφωση της εξέλιξης της δυτικής φιλοσοφίας: τον Ηράκλειτο και τον Χαίγκελ.

Η θέση πως το «είναι» συνιστά μια διαρκή, άχρονη και αμετάβλητη ουσία, αντίθετη προς το γίνεσθαι, έτσι όπως εκφράστηκε από τον Παρμενίδη, τον Πλάτωνα και τους σχολαστικούς «ρεαλιστές», έχει νόημα μόνο στη βάση της ιδεαλιστικής σύλληψης του κόσμου, κατά την οποία η «ιδέα» αποτελεί την υπέρτατη πραγματικότητα. Αν η ιδέα του έρωτα (υπό την πλατωνική έννοια) είναι πιο αληθινή από τη βιωμένη εμπειρία του έρωτα, τότε μπορεί κανείς να πει πως ο έρωτας ως ιδέα είναι διαρκής και αμετάβλητος. Όταν όμως έχουμε ως αφετηρία μας την πραγματικότητα των ανθρώπων που υπάρχουν, βιώνουν τον έρωτα, αγαπούν ή μισούν, υποφέρουν, τότε αντιλαμβανόμαστε πως δεν μπορεί να νοηθεί κάποιο «είναι» που να μην είναι συγχρόνως «γίνεσθαι» και μεταβολή. Οι ζωντανοί οργανισμοί δεν μπορούν να υπάρξουν παρά μόνο αν γίνονται. Η μεταβολή και η εξέλιξη είναι ιδιότητες εγγενείς στην ίδια τη διαδικασία της ζωής.

Η ριζοσπαστική σύλληψη της έννοιας της ζωής από τον Ηράκλειτο και τον Χαίγκελ ως διαδικασία και όχι ως ουσία θα μπορούσε να παραλληλιστεί με τη φιλοσοφία του Βούδα στην Ανατολή. Στη βουδιστική σκέψη δεν υπάρχει χώρος για μια εννοιολογική σύλληψη του «είναι» ως μίας διαρκούς και αμετάβλητης ουσίας, είτε πρόκειται για πράγματα είτε για τον ίδιο τον εαυτό του ανθρώπου. Τίποτε δεν είναι πραγματικό πέρα από τη συνεχή διαδικασία του γίνεσθαι³. Η σύγχρονη επιστη-

³Ο Z. Fiser, ένας από τους σημαντικότερους -αν και ελάχιστα γνωστός- Τσέχους φιλοσόφους, συνέδεσε τη βουδιστική αντίληψη της εξέλιξης με τη μαρξιστική φιλοσοφία. Δυστυχώς, το έργο του έχει εκδοθεί μόνο στην τσεχική γλώσσα, κι έτσι οι περισσότεροι δυτικοί μελετητές δεν έχουν πρόσβαση σε αυτό (εγώ είχα την ευκαιρία να το γνωρίσω από μία ιδιωτική μετάφραση).

μονική σκέψη έχει φέρει ένα είδος αναγέννησης στις φιλοσοφικές έννοιες της «εξελικτικής σκέψης», ανακαλύπτοντάς την και εφαρμόζοντάς τη στη φυσική επιστήμη.

Κτήση και Κατανάλωση

Προτού συζητήσουμε επάνω σε κάποια απλά παραδείγματα των δύο τρόπων ύπαρξης που επικεντρώνονται αντίστοιχα στο «έχειν» και στο «είναι», θα πρέπει να αναφερθούμε και σε μία ακόμη έκφανση του «έχειν»: αυτή της ενσωμάτωσης. Η ενσωμάτωση ενός πράγματος, λόγου χάρι με το να το φάμε ή να το πιούμε, αποτελεί έναν αρχαϊκό τρόπο απόκτησής του. Σε κάποια στιγμή της ανάπτυξής του, το νήπιο έχει την τάση να βάζει στο στόμα του όλα τα αντικείμενα που επιθυμεί να είναι δικά του. Αυτός είναι ο τρόπος του νηπίου να κατέχει, όταν ακόμη η σωματική του ανάπτυξη δεν του επιτρέπει να ελέγχει με άλλους τρόπους την ιδιοκτησία του. Συναντάμε την ίδια ακριβώς σύνδεση ανάμεσα στην ενσωμάτωση και στην κατοχή σε πολλές μορφές κανιβαλισμού, όπως για παράδειγμα όταν πιστεύω ότι, τρώγοντας έναν άλλον άνθρωπο, αποκτώ τις δυνάμεις του (με αυτόν τον τρόπο ο κανιβαλισμός θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μαγικό ισοδύναμο της απόκτησης σκλάβων). Τρώγοντας την καρδιά ενός γενναίου πολεμιστή, αποκτώ το θάρρος του· τρώγοντας ένα ζώο-τοτέμ, ενσωματώνω την ιερή ουσία που συμβολίζει το συγκεκριμένο τοτέμ.

Ασφαλώς, τα περισσότερα πράγματα δεν μπορούν να ενσωματωθούν με αυτόν τον κυριολεκτικό τρόπο, αλλά ακόμη και να μπορούσαν, πάλι θα χάνονταν μέσω της διαδικασίας αποβολής τους. Υπάρχει όμως και *συμβολική* και *μαγική* ενσωμάτωση. Αν πιστέψω πως έχω ενσωματώσει την εικόνα ενός θεού, ενός πατέρα ή ενός ζώου, αυτή δεν μπορεί πια ούτε να μου αποσπαστεί ούτε να αποβληθεί από τον οργανισμό μου. Καταπίνω συμβολικά το αντικείμενο και πιστεύω στη

συμβολική του παρουσία εντός μου. Αυτός είναι, λόγου χάριν, ο τρόπος με τον οποίο ο Φρόιντ ερμήνευσε το «υπερεγώ»: ως το εσωτερικευμένο σύνολο του πλήθους των πατρικών απαγορεύσεων και επιταγών. Μια εξουσία, ένας θεσμός, μια ιδέα, μια εικόνα, μπορούν να εσωτερικευτούν με τον ίδιο τρόπο: τις κατέχω πια, σαν να είναι παντοτινά ασφαλισμένες μέσα στα σπλάχνα μου (η «εσωτερίκευση» και η «ταυτότητα» συχνά χρησιμοποιούνται ως συνώνυμοι όροι, είναι όμως δύσκολο να καταλήξουμε στο αν περιγράφουν την ίδια ακριβώς διαδικασία. Σε κάθε περίπτωση, ο όρος «ταυτότητα» δεν έπρεπε να χρησιμοποιείται με πολύ πλατιά έννοια, κυρίως στις περιπτώσεις όπου θα ήταν προτιμότερο να μιλήσει κάποιος για μίμηση ή υποταγή).

Υπάρχουν ακόμη πολλά είδη ενσωμάτωσης τα οποία δεν συνδέονται με σωματικές ανάγκες και γι' αυτό δεν μπορούν να οριοθετηθούν. Στον καταναλωτισμό είναι εγγενής η πρόθεση να καταβροχθίσει κανείς ολόκληρο τον κόσμο. **Ο καταναλωτής είναι το αιώνιο βρέφος που κλαίει για το μπιμπερό του.** Αυτό καθίσταται πιο φανερό σε παθολογικά φαινόμενα, σαν τον αλκοολισμό ή τον εθισμό στα ναρκωτικά. Φαίνεται όμως ότι απομονώνουμε και τα δύο αυτά φαινόμενα, καθώς οι συνέπειές τους είναι συνδεδεμένες με τις κοινωνικές υποχρεώσεις του ατόμου. Το ψυχαναγκαστικό κάπνισμα δεν επικρίνεται στον ίδιο βαθμό επειδή, αν και αποτελεί επίσης εθισμό, δεν επιδρά στην κοινωνική λειτουργικότητα του καπνιστή, παρά «μόνο», πιθανώς, στη χρονική διάρκεια της ζωής του.

Στις επόμενες σελίδες αυτού του βιβλίου, θα γίνει εκτενέστερη αναφορά επάνω στα πολλά είδη του καθημερινού μας καταναλωτισμού. Εδώ θα περιοριστώ να παρατηρήσω ότι, όσον αφορά τον ελεύθερο χρόνο, τα κύρια αντικείμενα του σύγχρονου καταναλωτισμού αποτελούν τα αυτοκίνητα, η τηλεόραση, τα ταξίδια και το σεξ. Γι' αυτό, αντί να τα αποκαλούμε *δραστηριότητες* του ελεύθερου χρόνου μας, θα ήταν

πιο ακριβές να τα αποκαλούσαμε *παθητικές στάσεις* κατά τον ελεύθερο χρόνο μας.

Συνοψίζοντας, η κατανάλωση είναι μία από τις μορφές του «να έχεις», και ίσως μάλιστα η κυρίαρχη στη σημερινή βιομηχανική κοινωνία της αφθονίας. Αλλά η κατανάλωση έχει αμφίσημες ιδιότητες: ανακουφίζει από τη μια πλευρά το άγχος, καθώς αυτό που κατέχει κάποιος δεν μπορεί να του αφαιρεθεί. Από την άλλη πλευρά όμως, ωθεί ψυχαναγκαστικά σε όλο και περισσότερη κατανάλωση, επειδή η ικανοποίηση που είχαμε αντλήσει από την προηγούμενη καταναλωτική μας συμπεριφορά σύντομα εξανεμίζεται. Οι σημερινοί καταναλωτές θα μπορούσαν να αναγνωρίσουν τον εαυτό τους στον τύπο: *Είμαι = ό,τι έχω και ό,τι καταναλώνω.*