

Erich Fromm s-a născut în 1900 la Frankfurt pe Main. Din 1930 a fost profesor la Institutul de psihanaliză din Frankfurt pe Main, colaborând cu H. Marcuse și T. Adorno. Din cauza venirii lui Hitler la putere, părăsește în 1934 Germania și se stabilește în Statele Unite. În 1962 este numit profesor de psihiatrie la Universitatea din New York. A murit în 1980 la Muralto, Tessin.

Opera: *Frica de libertate* (1941); *Psihanaliză și religie* (1950); *Societate alienată, societate sănătoasă* (1955); *Arta de a iubi* (1956); *Patima de a distruge*(1975)

Erich Fromm

FRICA DE LIBERTATE

Traducere de Magdalena Măringuț



UNIVERSITAS

Titlul original: **The Fear of Freedom**

Copyright © 1984 by Erich Fromm. All rights reserved.

Copyright © 1998 Editura **Teora**

Toate drepturile asupra ediției în limba română aparțin Editurii **Teora**. Reproducerea integrală sau parțială a textului din această carte este posibilă numai cu acordul prealabil scris al Editurii **Teora**. UNIVERSITAS este un imprint al Editurii **Teora**.

CUPRINS

Distribuție:

București: B-dul Al. I. Cuza nr. 39; tel./fax: 222.45.33

Sibiu: Șos. Alba Iulia nr. 40; tel.: 069/21.04.72; fax: 069/23.51.27

Bacău: Calea Mărășești nr. 5; tel./fax: 034/18.18.26

Teora – Cartea prin poștă

CP 79-30, cod 72450 București, România

Tel./fax: 252.14.31

Teora

CP 79-30, cod 72450 București, România

Fax: 210.38.28

Șef de redacție: Gelu Diaconu

Coperta: Gheorghe Popescu

NOT: 1877 UMA Frica de libertate

ISBN: 973-601-402-9

Printed in Romania

Cuvânt înainte	7
Libertatea – o problemă psihologică?	11
Apariția individului și ambiguitatea libertății	29
Libertatea în epoca Reformei	43
1. Fondul medieval și Renașterea	43
2. Perioada Reformei	62
Cele două fețe ale libertății omului modern	95
Mecanismele evadării	121
1. Autoritarismul	125
2. Distructivitatea	155
3. Conformismul de automat	159
Psihologia nazismului	177
Libertate și democrație	203
1. Iluzia individualității	203
2. Libertate și spontaneitate	216
Caracterul și procesul social	233
Index	251

Această carte face parte dintr-un studiu întins privitor la structura de caracter a omului modern și la problemele interacțiunii dintre factorii psihologici și cei sociologici, studiu la care lucrez de câțiva ani și a cărui desăvârșire mi-ar mai fi luat încă mult timp. Evoluțiile politice actuale și pericolele pe care le implică ele pentru cele mai mari realizări ale culturii moderne – individualitatea și unicitatea personalității – m-au determinat să întrerup munca la studiul mai vast și să mă concentrez asupra unui singur aspect al lui, care este crucial pentru criza socială și culturală a zilelor noastre: semnificația libertății pentru omul modern. Sarcina mea în această carte ar fi fost mai ușoară dacă aș fi putut trimite cititorul la studiul complet al structurii de caracter a omului în cultura noastră, deoarece sensul libertății poate fi înțeles pe deplin numai pe baza unei analize a întregii structuri de caracter a omului modern. Așa cum stau lucrurile, am fost nevoit să mă refer frecvent la anumite concepte și concluzii fără a intra în amănunte, așa cum aș fi făcut dacă studiul ar fi avut o mai mare amploare. În ceea ce privește alte probleme de mare importanță, m-am rezumat doar la a le menționa în treacăt, iar uneori chiar deloc. Dar eu cred că, chiar dacă este nevoit să sacrifice dezideratul completitudinii, psihologul trebuie să-și ofere fără întârziere contribuția la înțelegerea crizei actuale.

Sublinierea semnificației considerațiilor psihologice referitoare la situația actuală nu implică, în opinia mea, o supraestimare a psihologiei. Entitatea de bază a procesului social este individul, cu dorințele și temerile sale, cu pasiunile și rațiunea sa, cu înclinațiile sale spre bine și spre rău. Pentru a înțelege dinamica procesului social, trebuie mai întâi să înțelegem dinamica proceselor psihologice care au loc înăuntrul individului, exact așa cum pentru a înțelege individul, trebuie să-l privim în contextul culturii care l-a modelat. Teza acestei cărți este că

omul modern, eliberat din lanțurile societății preindividualiste care îi oferea siguranță, dar în același timp îl limita, nu a căștigat libertate în sensul pozitiv al realizării eului său individual [self]¹, adică al exprimării capacităților sale intelectuale, emoționale și senzoriale. Libertatea, deși i-a oferit independență și raționalitate, în același timp l-a izolat, creându-i prin aceasta o stare de angoasă și de slăbiciune. Această izolare este de nesuportat, iar alternativa cu care este confruntat este fie să fugă de povara acestei libertăți către noi dependențe și supuneri, fie să înainteze către realizarea deplină a libertății pozitive care se bazează pe unicitatea și individualitatea omului. Deși această carte reprezintă mai degrabă o diagnoză decât o prognoză – mai degrabă o analiză decât o soluție – concluziile ei au legătură cu direcția acțiunii noastre. Aceasta pentru că înțelegerea motivelor fugii totalitare de libertate este o premisă a oricărei acțiuni care are ca obiectiv victoria asupra forțelor totalitare.

Renunț la plăcerea pe care aş avea-o mulțumind tuturor acelor prieteni, colegi și studenți cărora le sunt îndatorat pentru sprijinul acordat și pentru criticile constructive pe care le-au adus opiniilor mele. Cititorul va găsi în notele de subsol referiri la autorii față de care mă simt cel mai îndatorat pentru ideile exprimate în această carte. Totuși, doresc să mulțumesc în mod special tuturor celor care au contribuit nemijlocit la desăvârșirea acestui volum. În primul rând doresc să-i mulțumesc domnișoarei Elizabeth Brown care, atât prin sugestiile, cât și prin criticile sale a fost de un ajutor neprețuit în alcătuirea volumului. De asemenea, mulțumirile mele se îndreaptă către domnul T. Woodhouse, pentru importantul sprijin acordat la editarea manuscrisului și către Dr. A. Seidemann pentru ajutorul oferit în legătură cu problemele filosofice atinse în carte.

Doresc să mulțumesc următoarelor edituri pentru privilegiul de a utiliza pasaje întinse din publicațiile lor: Board of Christian Education, Philadelphia, extrase din *Institutes of the Christian Religion* de Jean Calvin, traducere de John Allen; Columbia Studies in History, Economics and Public Law (Columbia University Press), New York, extrase din *Social Reform and the Reformation* de Jacob S. Schapiro; Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., extrase din *The Bondage of the Will* de Martin Luther, traducere de Henry Cole; John Murray, London, extrase din *Religion and the Rise of Capitalism* de R.H. Tawney; Hurst and Blackett, London, extrase din *Mein Kampf* de Adolf Hitler; Allen and Unwin, London, extrase din *The Civilization of the Renaissance in Italy* de Jacob Burckhardt.

1. Am tradus „self” prin „eu”, și nu prin „sine”, datorită faptului că Erich Fromm desemnează prin acest cuvânt „întregul organizat și integrat al personalității” (p. 27), pentru „sine” în sens psihanalitic existând în limba engleză termenul „id”. Întrucât în limba română „sine” trimite îndeosebi la una dintre cele trei instanțe psihice ale teoriei freudiene (sine, eu, supraeu), iar „eu” nu este încetățenit exclusiv în accepția sa psihanalitică, consider că traducerea lui „self” prin „eu” este preferabilă, întrucât înlesnește lectura. (n.t.)

LIBERTATEA - O PROBLEMĂ PSIHOLOGICĂ?

Istoria modernă a Europei și a Americii se concentrează în jurul efortului de eliberare din lanțurile politice, economice și spirituale care încătușau oamenii. Luptele pentru libertate au fost duse de către cei asupriți, cei care doreau noi libertăți, împotriva celor care aveau de apărut privilegiile. Cât timp o clasă lupta pentru propria sa eliberare de sub dominație, credința ei era că luptă pentru libertatea umană ca atare și era așadar capabilă să facă apel la un ideal, la dorința de libertate înrădăcinată în toți cei asupriți. Totuși, în lunga și, în fond, neîntrerupta bătălie pentru libertate, clase care luptau împotriva opresiunii într-o anumită perioadă treceau de partea dușmanilor libertății atunci când victoria era obținută și trebuiau apărute noi privilegiile.

În ciuda multor eșecuri, libertatea a și câștigat bătălii. Mulți au murit în aceste bătălii cu convingerea că a muri în lupta împotriva asupririi era mai bine decât să trăiești lipsit de libertate. O astfel de moarte era suprema afirmare a individualității lor. Istoria părea să dovedească faptul că omul putea să se conducă singur, să ia decizii pentru sine, să gândească și să simtă așa cum credea el de cuviință. Ținta către care se îndrepta rapid dezvoltarea socială părea să fie exprimarea deplină a potențialităților umane. Principiile liberalismului economic, ale democrației politice, ale autonomiei religioase și ale individualismului în viața personală dădeau expresie aspirației spre libertate și, în același timp, păreau că aduc omenirea mai aproape de realizarea ei. Una după alta, legăturile erau rupte. Omul a învins dominația naturii și a devenit stăpânul ei; a înfrânt dominația bisericii și pe cea a statului absolutist. **Abolirea dominației externe** părea să fie nu numai o condiție necesară, dar și una

suficientă pentru atingerea țelului către care se năzuia: libertatea individului.

Războiul mondial a fost privit de mulți ca ultima luptă, iar sfârșitul lui ca victoria definitivă a libertății. Democrațiile deja existente păreau consolidate, iar altele noi înlocuiau vechile monarhii. Însă n-au trecut prea mulți ani până să se ivească noi sisteme care negau tot ceea ce oamenii credeau că au câștigat în secole de luptă. Pentru că esența acestor noi sisteme care au luat efectiv comanda întregii vieți sociale și personale a omului era supunerea tuturor, cu excepția unora, foarte puțini, față de o autoritate asupra căreia nu aveau nici un control.

La început, mulți s-au consolată cu gândul că victoria sistemului autoritarist se datora nebuliei câtorva indivizi și că nebunia va duce la prăbușirea lor, la momentul potrivit. Alții credeau cu înfumurare că italienilor sau germanilor le lipsea o perioadă suficient de lungă de practică democratică și că, așadar, se putea aștepta liniștit până când aceștia vor atinge maturitatea politică a democrațiilor din vest. O altă iluzie comună, poate cea mai periculoasă dintre toate, era că oameni ca Hitler obținuseră puterea asupra giganticului aparat de stat doar prin viclenie și impostură, că ei și acoliții lor guvernau numai și numai prin forță, că întreaga populație era numai obiectul lipsit de voință al înșelăciunii și terorii.

În anii care au trecut de atunci, a devenit clar faptul că aceste argumente erau greșite. Am fost siliți să recunoaștem că în Germania milioane de oameni erau tot atât de dornici să renunțe la libertate pe cât de dornici fuseseră părinții lor să lupte pentru ea; că în loc să-și dorească libertatea, ei căutau căi de a fugi de ea; că alte milioane erau indiferenți și nu credeau că merită să te bați și să mori pentru apărarea libertății. De asemenea, trebuie să recunoaștem că criza democrației nu este o problemă specifică Italiei sau Germaniei, ci una cu care se confruntă orice stat modern. Și nici nu are importanță ce simboluri aleg dușmanii libertății umane: libertatea este tot atât de periclitată dacă este atacată în numele anti-fascismului sau în cel al fascismului fățiș.¹ Acest adevăr a fost atât de convingător formulat de John Dewey, încât îl voi exprima chiar prin cuvintele sale: *Nu existența statelor totalitare străine – spune el – este cea*

*mai serioasă amenințare pentru democrația noastră. Ci faptul că înăuntrul propriilor noastre atitudini personale și înăuntrul propriilor noastre instituții există condițiile care au determinat în țările străine victoria autorității externe, a disciplinei, a uniformității și a dependenței de Conducător. Bătălia se dă, prin urmare, aici – în noi înșine și în instituțiile noastre.*²

Dacă vrem să luptăm împotriva fascismului, trebuie să-l înțelegem. Confundarea dorinței cu realitatea nu ne va folosi la nimic. Iar declamarea unor formule optimiste se va dovedi tot atât de inadecvată și lipsită de folos ca și ritualul unui dans indian de invocare a ploii.

Pe lângă problema condițiilor economice și sociale care au dat naștere fascismului, există și o problemă umană care trebuie înțeleasă. Această carte își propune să analizeze acei factori dinamici din structura de caracter a omului modern care în țările fasciste l-au determinat să dorească să renunțe la libertate și care operează într-o atât de mare măsură la milioane dintre compatrioții noștri.

Cele mai importante întrebări care se pun atunci când cercetăm aspectul uman al libertății, dorința de supunere și setea de putere sunt următoarele: Ce este libertatea ca experiență umană? Este dorința de libertate ceva inerent naturii umane? Este ea o experiență identică, indiferent de tipul de cultură căruia îi aparține o persoană, sau este ceva diferit, în funcție de gradul de individualism atins într-o anumită societate? Libertatea este numai absența presiunii externe sau este, de asemenea, și prezența a ceva – și dacă e așa, prezența a ce? Care sunt factorii sociali și economici din societate care favorizează năzuința către libertate? Poate deveni libertatea o povară prea greu de dus pentru om, ceva de care el încearcă să scape? Atunci de ce această libertate este pentru mulți un țel mult râvnit, iar pentru alții o amenințare?

1. Folosesc termenul „fascism” sau cel de „autoritarism” pentru a desemna un sistem dictatorial de tipul celui german sau italian. Când mă voi referi în mod special la cel german, îl voi numi nazism. (n.a.)

2. John Dewey, *Freedom and Culture*, Allen & Unwin, London, 1940. (n.a.)

Nu există, de asemenea, pe lângă o dorință innăscută de libertate și o dorință instictivă de supunere? Dacă nu există, atunci cum putem explica atracția pe care o exercită asupra atâtor oameni, în zilele noastre, supunerea față de un conducător? Se dovedește supunere numai față de o autoritate externă sau există, de asemenea, o supunere față de autorități interiorizate, cum ar fi datoria sau conștiința, față de constrângeri [compulsions], interioare sau față de autorități anonime de felul opiniei publice? Există o satisfacție ascunsă a supunerii? Care este esența ei?

Ce anume creează în oameni acea dorință insatiabilă de putere? Forța energiei lor vitale sau o fundamentală slăbiciune și neputință de a-și trăi viața în mod spontan și cu dragoste? Care sunt condițiile psihologice care favorizează întărirea acestor tendințe? Care sunt condițiile sociale pe care se bazează, la rândul lor, astfel de condiții psihologice?

Analiza aspectului uman al libertății și al autoritarismului ne obligă să luăm în discuție o problemă generală, și anume aceea a rolului pe care-l joacă factorii psihologici ca forțe active în procesul social; aceasta ne conduce în cele din urmă la problema interacțiunii factorilor psihologici, economici și ideologici în procesul social. Orice încercare de a înțelege atracția exercitată de fascism asupra marilor națiuni ne constrânge să recunoaștem rolul factorilor psihologici. Pentru că este vorba, în acest caz, de un sistem politic care, în esență, nu face apel la forțele raționale ale propriului interes, ci care stărnește și mobilizează în om forțe diabolice, forțe despre care noi am crezut că nu există sau, cel puțin, că au pierit cu mult timp în urmă. Imaginea familiară a omului în ultimele secole era cea a unei ființe raționale ale cărei acțiuni erau determinate de propriul său interes și de capacitatea sa de a acționa în funcție de el. Chiar scriitorii ca Hobbes, care au recunoscut setea de putere și agresivitatea ca forțe motrice ale omului, au explicat existența acestor forțe ca un rezultat logic al interesului personal: fiindcă oamenii sunt egali și au, așadar, aceeași dorință de a fi fericiți și, fiindcă nu există destulă bogăție pentru a-i satisface pe toți în aceeași măsură, ei luptă în mod necesar unul împotriva celui-lalt și vor putere pentru a-și asigura stăpânirea în viitor a ceea

ce posedă în prezent. Dar imaginea lui Hobbes s-a demodat. Pe măsură ce clasa de mijloc a reușit să înlăture puterea foștilor conducători politici sau religioși, pe măsură ce oamenii au reușit să stăpânească natura și pe măsură ce milioane de indivizi au devenit independenți din punct de vedere economic, s-a ajuns să se creadă tot mai mult într-o lume rațională și în om ca într-o ființă în mod esențial rațională. Forțele întunecate și diabolice ale naturii omului erau alungate către Evul Mediu și chiar către perioadele mai timpurii ale istoriei și erau explicate prin lipsa de cunoștințe sau prin intrigile viclene ale unor regi și preoți mincinoși.

Aceste perioade erau privite ca un vulcan care de mult timp a încetat să mai fie o amenințare. Lumea se simțea în siguranță și încrezătoare în faptul că realizările democrației moderne distruseseră toate forțele răului; pământul părea strălucitor și sigur ca străzile bine luminate ale unui oraș modern. Se credea că războaiele erau ultimele relicve ale unor ere apuse și că nu mai era nevoie decât de un singur război pentru a se sfârși cu războiul; crizele economice erau socotite accidente, cu toate că aceste accidente continuau să aibă loc cu o anumită regularitate.

Când fascismul a ajuns la putere, majoritatea oamenilor erau nepregătiți atât din punct de vedere teoretic, cât și din punct de vedere practic. Erau incapabili să creadă că omul ar putea să manifeste asemenea înclinații spre rău, asemenea sete de putere, asemenea lipsă de considerație față de drepturile celor slabi sau asemenea dorință arzătoare de supunere. Doar câțiva au fost conștienți de clocotul vulcanului care precede izbucnirea sa. Nietzsche tulburase optimismul satisfăcut al secolului al XIX-lea; Marx de asemenea, dar într-un mod diferit. Un alt avertisment a fost dat ceva mai târziu de către Freud. Fără îndoială că el și cea mai mare parte a discipolilor săi aveau doar o idee foarte naivă despre ceea ce se petrece în societate, iar majoritatea aplicațiilor sale psihologice asupra problemelor sociale erau construcții eronate; totuși, îndreptându-și interesul către fenomenele de tulburare emoțională și mentală a individului ne-a condus până în vârful vulcanului și ne-a făcut să privim înăuntrul craterului clocotind.

Freud, mai mult decât oricare altul dinaintea lui, și-a îndreptat atenția către observarea și analizarea forțelor iraționale și inconștiente care determină parțial comportamentul uman. El și urmașii săi în psihologia modernă nu au dezvăluit numai partea irațională și inconștientă a naturii umane, a cărei existență fusese neglijată de raționalismul modern; el a arătat, de asemenea, că aceste fenomene iraționale urmau anumite legi și că de aceea puteau fi înțelese rațional. Ne-a învățat să înțelegem limbajul viselor și al simptomelor somatice, precum și manifestările iraționale din comportamentul uman. A descoperit că aceste manifestări, precum și întreaga structură de caracter a unui individ erau reacții la influențele exercitate de lumea exterioară și, în mod special, de cele ce se petrecuseră în prima copilărie.

Dar Freud era atât de impregnat de spiritul culturii căreia îi aparținea, încât nu a putut trece peste anumite limite pe care aceasta le impunea. Aceste limite au devenit limitări chiar și pentru înțelegerea de către el a individului bolnav; ele i-au stânjenit înțelegerea individului normal și a fenomenelor iraționale prezente în viața socială.

Dat fiind că această carte subliniază rolul factorilor psihologici în întregul proces social și dat fiind că această analiză se bazează pe unele dintre descoperirile fundamentale ale lui Freud – în special pe cele ce privesc acțiunea forțelor inconștiente în caracterul omului și dependența lor de influențele externe –, cred că i-ar fi de mare ajutor cititorului să aștepte de la început unele dintre principiile generale ale abordării noastre și, de asemenea, principalele diferențe dintre această abordare și conceptele freudiene clasice.³

Freud a acceptat credința tradițională în dihotomia fundamentală dintre oameni și societate, precum și doctrina tradi-

țională conform căreia natura umană este rea. Pentru el, omul este în mod esențial antisocial. Societatea trebuie să-l civilizeze, trebuie să-i permită o anumită satisfacere directă a instincțelor (drives)⁴ biologice, imposibil de eradicat; dar de cele mai multe ori societatea trebuie să rafineze și să respingă cu abilitate impulsurile de bază (basic impulses) ale omului. Ca urmare a acestei reprimeri de către societate a impulsurilor naturale se întâmplă ceva miraculos: instincțele reprimite se transformă în aspirații valoroase din punct de vedere cultural și devin astfel baza umană a culturii. Freud a ales cuvântul „sublimare” pentru această trecere ciudată de la represie la comportament civilizat. Dacă dimensiunea represiei este mai mare decât capacitatea de sublimare, indivizii devin nevrotici și este necesar să se permită diminuarea represiei. În general, există o relație inversă între satisfacerea pulsioniilor (drives) omului și cultură: cu cât mai multă represie, cu atât mai multă cultură (și cu atât mai mare pericol de tulburări nevrotice). În teoria lui Freud, relația individului cu societatea este în mod esențial una statică: individul rămâne în principiu același, schimbându-se numai în măsura în care societatea exercită o presiune mai mare asupra instincțelor lui naturale (și astfel impune mai multă sublimare) sau îi permite o mai mare satisfacere (și astfel sacrifică cultura).

Ca și concepția despre așa-zisele instințe primare (basic instincts) ale omului, pe care psihologii dinainte le acceptau, concepția lui Freud despre natura umană era în esență o reflecție asupra celor mai importante pulsuni care pot fi observate la omul modern. Pentru Freud individul culturii sale reprezenta „omul”, iar acele pasiuni (passions) și angose care sunt caracteristice omului societății moderne erau considerate ca fiind forțe externe înrădăcinate în constituția biologică a omului.

3. O abordare psihanalitică care, deși se bazează pe realizările fundamentale ale teoriei lui Freud, se deosebește totuși de aceasta sub multe aspecte importante poate fi găsită în cartea lui Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, Kegan Paul, London 1939 și în *Conceptions of Modern Psychiatry – The First William Alanson White Memorial Lectures* a lui Harry Stack Sullivan în „Psychiatry”, 1940, volumul 3, nr.1. Deși cei doi autori se deosebesc în multe privințe, punctul de vedere exprimat aici are multe în comun cu vederile amândurora. (n.a.)

4. Am tradus pe parcursul acestei cărți termenii „drive” și „instinct” când prin „instinct”, când prin „pulsione”, în funcție de ceea ce evidențiază contextul. Atunci când contextul pare să accentueze conotația biologică a acestor termeni am folosit cuvântul „instinct”, iar când sensul lor iese din cadrul strict biologic am optat pentru cuvântul „pulsione”. Pentru o înțelegere mai bună a problemei din jurul celor doi termeni, „instinct” și „pulsione”, vezi *Vocabularul psihanalizei*, Jean Laplanche și J.-B. Pontalis, Humanitas, București, 1994, p. 194 sq. și 321 sq. (n.t.)

Deși am putea da multe exemple în acest sens (cum ar fi baza socială a ostilității precumpănitoare azi la omul modern, complexul lui Oedip, așa numitul complex al castrării la femeii), vreau să dau numai unul singur care este deosebit de important pentru că privește întreaga concepție despre om ca ființă socială. Freud consideră întotdeauna individul în relațiile sale cu alții. Din perspectiva lui Freud, aceste relații sunt similare raporturilor economice față de ceilalți, care sunt caracteristice individului societății capitaliste. Fiecare persoană muncește pentru sine, în manieră individualistă, pe propriul său risc și nu în primul rând în cooperare cu alții. Dar nu este un Robinson Crusoe; are nevoie de alții, în calitate de clienți, de angajați sau de patroni. Trebuie să cumpere și să vândă, să dea și să ia. Piața, fie că este cea a produselor, fie că este cea a muncii, reglează aceste relații. Astfel, individul, inițial singur și suficient sieși, intră în relații economice cu indivizi, ca mijloc în vederea unui scop anume: de a vinde sau de a cumpăra. Concepția freudiană a relațiilor umane este în esență aceeași: individul apare pe deplin echipat cu instincte date biologic care cer să fie satisfăcute. În vederea satisfacerii lor, individul intră în relații cu alte „obiecte”. Astfel, alți indivizi sunt întotdeauna un mijloc pentru scopul acestuia, anume satisfacerea tendințelor care-și au originea ele însele în individ, dinainte ca el să intre în contact cu alții. În accepția lui Freud, domeniul relațiilor umane este similar pieței – este un schimb de satisfaceri ale nevoilor date biologic, în care relația cu celălalt este întotdeauna un mijloc de atingere a unui scop, dar niciodată un scop în sine.

Contrar punctului de vedere al lui Freud, analiza oferită în această carte se bazează pe presupunerea că problema cheie a psihologiei este aceea a felului specific al legăturii individului cu lumea, și nu aceea a satisfacerii sau a frustrării uneia sau alteia dintre nevoile instinctuale per se; mai mult decât atât, se bazează pe presupunerea că relația dintre om și societate nu este una statică. Nu este ca și cum am avea pe de o parte un individ echipat de natură cu anumite instincte și, pe de alta, societatea ca ceva separat de el, satisfăcând sau frustrând aceste tendințe înăscute. Deși există anumite nevoi, cum ar fi foamea, setea, sexul, care sunt comune omului, acele pulsioni care fac posibile dife-

rențele dintre caracterele oamenilor, ca dragostea și ura, setea de putere și dorința arzătoare de supunere, bucuria plăcerii senzoriale și teama de ea, sunt toate rezultate ale procesului social. Cele mai frumoase, precum și cele mai urâte înclinații ale omului nu sunt părți ale unei naturi umane imobile și date biologic, ci rezultă din procesul social care creează omul. Cu alte cuvinte, societatea nu are numai o funcție represivă – deși o are și pe aceasta – ci mai are și o funcție creativă. Natura omului, pasiunile [passions] și angoasele sale sunt un produs cultural; la urma urmelor, omul însuși este cea mai importantă creație și realizare a efortului uman permanent, a cărui mărturie o numim istorie.

Este tocmai sarcina psihologiei sociale să înțeleagă acest proces al creării omului în istorie. De ce dintr-o epocă istorică în alta au loc anumite schimbări în caracterul omului? De ce este diferit spiritul renescentist de cel al Evului Mediu? De ce este diferită structura de caracter a omului din capitalismul monopolist de cea din secolul al XIX-lea? Psihologia socială trebuie să explice de ce iau naștere noi aptitudini și noi pasiuni [passions] bune sau rele. Observăm astfel că, de exemplu, din Renaștere și până în zilele noastre oamenii au fost însetați de glorie, în timp ce această aspirație, care pare azi atât de naturală, era puțin prezentă la omul societății medievale.⁵ În aceeași perioadă oamenii și-au dezvoltat un simț al frumuseții naturii pe care nu-l avuseseră până atunci.⁶ Pe lângă asta, în țările din nordul Europei, începând cu secolul al XVI-lea, omul și-a dezvoltat o poftă obsesivă de a munci care i-a lipsit omului liber înainte de această perioadă.

Dar nu numai omul este creat de istorie, ci și istoria este creată de om. Rezolvarea acestei aparente contradicții constituie sfera psihologiei sociale.⁷ Sarcina ei nu este numai aceea

5. Cf. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Allen & Unwin, London, 1921, p. 139 sqq. (n.a.)

6. *op.cit.*, p. 299 sqq. (n.a.)

7. Cf. contribuțiile sociologilor J. Dollard, K. Mannheim și H.D. Lasswell, ale antropologilor R.Benedict, J. Hallowell, R. Linton, M. Mead, E. Sapir și aplicarea conceptelor psihanalitice la antropologie de către A. Kardiner. (n.a.)

de a arăta cum se modifică și se dezvoltă pasiunile [passions], dorințele și angoasele ca rezultat al procesului social, ci și cum energiile omului modelate astfel în forme specifice devin, la rândul lor, forțe productive, modelatoare ale procesului social. Astfel, de exemplu, setea de glorie și de succes și imboldul de a munci [drive to work] sunt forțe fără de care capitalismul modern nu s-ar fi putut dezvolta; fără acestea și fără un număr de alte forțe umane, omului i-ar fi lipsit impulsul [impetus] de a acționa conform cerințelor sociale și economice ale sistemului comercial și industrial modern.

Din cele ce am spus reiese că punctul de vedere prezentat în această carte diferă de cel al lui Freud, deoarece este într-un dezacord clar cu interpretarea sa a istoriei ca rezultat al forțelor psihologice care, în ele însele, nu sunt condiționate social. Este într-un dezacord tot atât de clar cu acele teorii care neglijează rolul factorului uman ca unul dintre elementele dinamice în procesul social. Această critică nu este îndreptată numai împotriva teoriilor sociologice care doresc în mod explicit să elimine problemele psihologice din sociologie (ca teoriile lui Durkheim și ale școlii lui), ci și împotriva acelor teorii care au în mai mare sau în mai mică măsură iz de psihologie comportamentală. Ceea ce este comun tuturor acestor teorii este asumția că natura umană nu are propriul ei dinamism și că schimbările psihologice trebuie înțelese în termenii dezvoltării noilor „deprinderi” ca o adaptare la noile modele culturale. Aceste teorii, deși vorbesc despre factorul psihologic, îl reduc totodată la o umbră a modelelor culturale. Numai o psihologie dinamică, ale cărei temelii au fost puse de Freud, poate face mai mult decât să recunoască doar de formă factorul uman. Deși nu există o natură umană imuabilă, nu o putem totuși privi ca fiind flexibilă la infinit și capabilă să se adapteze la orice fel de condiții fără să dezvolte un dinamism psihologic al ei. Natura umană, deși este produsul evoluției istorice, are anumite mecanisme și legi inerente, a căror descoperire este sarcina psihologiei.

În acest moment, pentru deplina înțelegere a ceea ce am spus până acum și a ceea ce va urma, pare necesar să discutăm noțiunea de adaptare. Această discuție oferă în același timp o ilustrare a ceea ce înțelegem prin mecanisme și legi psihologice.

Pare folositor să distingem între adaptarea „statică” și cea „dinamică”. Prin adaptare statică înțelegem acea adaptare la modele [patterns] care lasă nemodificată întreaga structură de caracter și care implică numai adoptarea unei noi deprinderi. Un exemplu de adaptare de acest fel este trecerea de la deprinderea chinezească de a mânca la deprinderea vestică de a folosi furculița și cuțitul. Un chinez venit în America se va adapta la acest nou model, dar această adaptare nu va avea în sine un efect prea mare asupra personalității sale; nu-i va deștepta noi pulsuni sau trăsături de caracter.

Prin adaptare dinamică înțelegem acel fel de adaptare care are loc, de exemplu, când un băiat se supune ordinelor tatălui său sever și amenințător - fiindu-i prea frică de el pentru a face altfel - și devine un băiat „bun”. În timp ce se adaptează la necesitățile situației, ceva se întâmplă în el. Poate dezvolta o puternică ostilitate față de tatăl său, ostilitate pe care o refuză, deoarece ar fi prea periculos să o exprime sau chiar să fie conștient de ea. Această ostilitate refuzată, deși nu este manifestă, este un factor dinamic în structura sa de caracter. Ea poate crea o nouă angoasă și poate duce astfel la o supunere și mai profundă; aceasta poate provoca o vagă sfidare, îndreptată nu împotriva cuiva în mod special, ci mai degrabă împotriva vieții în general. Deși aici, ca și în primul caz, un individ se adaptează la anumite circumstanțe externe, acest gen de adaptare creează ceva nou în el, trezește noi pulsuni și noi angoase. Orice nevroză este un exemplu de astfel de adaptare dinamică; ea este, în esență, o adaptare la acele condiții externe (în special la cele din prima copilărie) care sunt iraționale în sine și, în general vorbind, nefavorabile creșterii și dezvoltării copilului. În mod similar, acele fenomene socio-psihologice care sunt comparabile cu fenomenele nevrotice (vom discuta mai târziu de ce nu trebuie să le numim nevrotice), cum ar fi prezența puternicelor impulsuri [impulses] distructive sau sadice în grupurile sociale, oferă un exemplu de adaptare dinamică la condiții sociale iraționale și dăunătoare dezvoltării oamenilor.

Pe lângă întrebarea referitoare la tipul de adaptare care are loc, există și alte întrebări care cer un răspuns: ce îl silește pe

om să se adapteze la aproape orice condiție de viață imaginabilă și care sunt limitele adaptabilității sale?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, primul fenomen care trebuie discutat este faptul că există anumite segmente ale naturii omului care sunt mai flexibile și mai adaptabile decât altele. Acele aspirații și trăsături de caracter prin care oamenii diferă unii de alții dovedesc un mare grad de elasticitate și maleabilitate: dragostea, caracterul distrugător, sadismul, tendința de supunere, setea de putere, indiferența, dorința de autoglorificare, entuziasmul față de cumpătare, bucuria plăcerii senzuale și frica de senzualitate. Acestea și multe alte aspirații și temeri care se pot găsi în om se dezvoltă ca o reacție la anumite condiții de viață. Ele nu sunt deosebit de flexibile, pentru că odată devenite parte a caracterului unei persoane, nu dispar și nu se transformă cu ușurință într-o altfel de pulsione.

Sunt totuși flexibile în sensul că indivizii, mai ales în copilărie, dezvoltă o nevoie sau alta, potrivit cu întregul mod de viață în care trăiau. Nici una dintre aceste nevoi nu este imuabilă și rigidă în felul în care ar fi o parte înăscută a naturii umane care se dezvoltă și care trebuie să fie satisfăcută indiferent de împrejurări.

Spre deosebire de aceste nevoi, există altele care sunt o parte indispensabilă a naturii umane și care cer în mod imperativ să fie satisfăcute, anume acele nevoi care sunt înrădăcinate în organizarea fiziologică a omului, cum ar fi foamea, setea, nevoia de somn și altele. Pentru fiecare din acestea există un anumit prag dincolo de care absența satisfacerii este de nesuportat, iar când acest prag este depășit, tendința de a satisface nevoia capătă calitatea unei aspirații atotputernice. Toate aceste nevoi condiționate fiziologic pot fi cuprinse în noțiunea unei nevoi de autoconservare. Această nevoie de autoconservare este acea parte a naturii umane care are nevoie să fie satisfăcută indiferent de circumstanțe și care constituie de aceea mobilul primordial al comportamentului uman.

Să punem acest lucru într-o formulă mai simplă: omul trebuie să mănânce, să bea, să doarmă, să se apere de dușmani și așa mai departe. Ca să facă toate acestea, trebuie să muncească și să producă. Dar „munca” nu este ceva general sau ab-

stract. Munca este întotdeauna muncă concretă, adică un fel specific de muncă într-un tip specific de sistem economic. O persoană poate munci ca sclav într-un sistem feudal, ca țăran într-un pueblo indian, ca om de afaceri independent în societatea capitalistă, ca vânzătoare într-un magazin universal modern, ca muncitor pe banda fără sfârșit a unei mari fabrici. Aceste feluri diferite de muncă cer trăsături de personalitate total diferite și favorizează diferite tipuri de relație cu ceilalți. Când se naște, omul găsește scena gata pregătită. Trebuie să mănânce și să bea, așadar trebuie să muncească; iar aceasta înseamnă că trebuie să muncească în condițiile particulare și în modurile pe care i le impune tipul societății în care s-a născut. Ambii factori, necesitatea de a trăi și sistemul social, sunt în principiu nemodificabili de către el ca individ și sunt factorii care determină dezvoltarea acelor alte trăsături care dovedesc o mai mare maleabilitate. Astfel, modul de viață, așa cum este el impus individului de către specificul unui sistem economic, devine factorul prim în determinarea întregii sale structuri de caracter, deoarece nevoia imperativă de autoconservare îl silește să accepte condițiile în care este obligat să trăiască. Aceasta nu înseamnă că nu poate încerca, împreună cu alții, să producă anumite schimbări economice și politice; dar în primul rând personalitatea sa este modelată de modul particular de viață, deoarece a fost confruntat cu el încă din copilărie prin intermediul familiei, care prezintă toate trăsăturile tipice unei anumite societăți sau clase.⁸

8. Aș vrea să avertizez asupra unei confuzii făcute frecvent cu privire la această problemă. Structura economică a unei societăți acționează în determinarea modului de viață al individului ca o condiție pentru dezvoltarea personalității. Aceste condiții economice sunt total diferite de mobilurile economice subiective, cum ar fi dorința de bogăție materială care a fost considerată de către mulți autori, de la renașterii până la anumiți autori marxisti care n-au reușit să înțeleagă conceptele de bază ale lui Marx, ca mobil principal al comportamentului uman. De fapt, dorința obsedantă de îmbogățire materială este o nevoie caracteristică numai anumitor culturi, iar condiții economice diferite pot crea trăsături de personalitate care detestă bogăția materială sau o ignoră. Am discutat în detaliu această problemă în „Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Hirschfeld, Leipzig, 1932, vol. I, p. 28 sqq. (n.a.).

Nevoile condiționate fiziologic nu sunt singura parte imperativă a naturii umane. Mai există o parte tot atât de constrângătoare, una care nu este înrădăcinată în procesele corporale, ci în chiar esența practicii și modulului uman de viață: nevoia de a fi legat de lumea exterioară, nevoia de a evita singurătatea. Singurătatea și izolarea totală conduc la dezintegrarea mentală întocmai cum inaniția conduce la moarte. Această legătură cu alții nu este totuna cu contactul fizic. Un individ poate fi singur, fizic vorbind, timp de mulți ani, putând fi totuși legat de idei, valori sau cel puțin de modele sociale care îi dau un sentiment de comuniune și „apartenență”. Pe de altă parte, poate să trăiască în mijlocul oamenilor și totuși să fie copleșit de un cumplit sentiment de izolare, al cărui rezultat, dacă trece dincolo de o anumită limită, este starea de nebulie, reprezentată de tulburări schizofrenice. Această absență a legării de valori, simboluri și modele o putem numi singurătate morală și afirmăm că singurătatea morală este tot atât de greu de tolerat ca și singurătatea fizică sau mai degrabă că singurătatea fizică devine de nesuportat numai dacă implică și o singurătate morală. Legătura spirituală cu lumea poate lua multe forme: călugărul care, în chilia sa, crede în Dumnezeu și deținutul politic care, ținut izolat, se simte una cu camarazii de luptă nu sunt singuri din punct de vedere moral. De asemenea, nici gentlemanul englez care-și poartă smokingul în ambianțele cele mai exotice și nici mic burghezul care, deși absolut izolat de prietenii săi, se simte una cu națiunea sau cu simbolurile sale. Tipul de legătură cu lumea poate fi nobil sau trivial, dar chiar legătura cu cel mai josnic tip de model este absolut preferabilă singurătății. Religia și naționalismul, ca și orice obicei și orice credință oricât de absurdă și de degradantă, dacă nu face decât să-l lege pe individ de alții, sunt adăposturi împotriva a ceea ce-l sperie cel mai tare pe om: izolarea.

Nevoia irezistibilă de a evita izolarea morală a fost descrisă cel mai convingător de Balzac în acest pasaj din *Suferințele inventatorului*:

Un lucru trebuie să înveți, să se imprime în mintea ta care este încă atât de maleabilă: omul are oroare de singurătate. Iar dintre toate felurile de singurătate, singurătatea morală este

*cea mai groaznică. Primii sthaștri trăiau cu Dumnezeu, locuiau în lumea cea mai populată, lumea spiritelor. Primul gând al omului, fie el un lepros sau un prizonier, un păcătos sau un invalid, este: să aibă un tovarăș în această soartă a sa. Pentru a-și satisface această pornire care este însăși viața, el pune în joc toată forța, toată puterea, energia întregii sale vieți. Și-ar găsi Satan tovarăș fără această dorință copleșitoare? Pe această temă s-ar putea scrie o întreagă epopee, care ar fi prologul la *Paradisul pierdut*, pentru că *Paradisul pierdut* nu este nimic altceva decât apologia răzvrătirii.*

Orice încercare de a răspunde la întrebarea de ce frica de izolare este atât de puternică în om ne-ar îndepărta de drumul principal pe care-l urmăm în această carte. Totuși, ca să nu las cititorului impresia că nevoia de a te simți una cu alții are vreo natură misterioasă, aș dori să indic direcția în care cred că se află răspunsul.

Un element important este faptul că oamenii nu pot trăi fără un gen oarecare de cooperare cu alții. În orice tip imaginabil de cultură omul are nevoie să coopereze cu alții dacă vrea să supraviețuiască, fie cu scopul de-a se apăra împotriva dușmanilor sau a pericolelor din natură, fie pentru a putea să muncească și să producă. Până și Robinson Crusoe era însoțit de omul său, Vineri; fără el probabil nu numai că ar fi inebunit, dar chiar ar fi murit. Fiecare are în copilărie, în mod dramatic, experiența acestei nevoi de a fi ajutat de către alții. Din pricina incapacității efective a copilului de a se îngriji de el însuși în ceea ce privește funcțiile vitale, comunicarea cu ceilalți este o chestiune de viață și de moarte pentru el. Posibilitatea de a fi părăsit este inevitabil cea mai serioasă amenințare pentru întreaga existență a copilului.

Mai există un element care face atât de copleșitoare nevoia de „apartenență”: faptul de conștiinței subiective de sine, al facultății gândirii, prin care omul este conștient de sine ca entitate individuală, diferită de natură și de alți oameni. Deși gradul acestei conștiințe variază, așa cum se va vedea în capitolul următor, existența ei pune în fața omului o problemă esențialmente umană: fiind conștient de sine ca diferit de natură și de ceilalți oameni, fiind conștient - chiar și foarte vag - de moar-

te, boală, îmbătrânire, individul își simte în mod necesar insignifianta și micimea față de univers și de toți ceilalți care nu sunt „el”. Dacă el nu ar fi legat de ceva, dacă viața lui nu ar avea un sens și o perspectivă, s-ar simți ca un fir de praf și ar fi copleșit de neînsemnătatea sa individuală. N-ar fi în stare să se lege de nici un sistem care să dea un sens și o perspectivă vieții lui, ar fi plin de îndoială, iar această îndoială ar paraliza în cele din urmă capacitatea sa de a acționa – adică de a trăi.

Înainte de a trece mai departe, poate că ar fi util să recapitulăm cele spuse cu privire la abordarea noastră generală a problemelor de psihologie socială. Natura umană nu este nici suma fixată biologic și înnăscută a instințelor, nici o umbră lipsită de viață a modelelor culturale la care se adaptează fără piedici; ea este produsul evoluției umane, dar are, de asemenea, și anumite mecanisme și legi inerente. Există anumiți factori în natura omului care sunt rigizi și de neschimbat: necesitatea de a satisface instințele condiționate fiziologic și necesitatea de a evita izolarea și singurătatea morală. Am văzut că individul trebuie să accepte modul de viață înrădăcinat în sistemul de producție și distribuție propriu oricărei societăți date. În procesul de adaptare dinamică la cultură se dezvoltă o seamă de pulsioni puternice care motivează acțiunile și sentimentele individului. Individul poate să fie conștient sau nu de aceste pulsioni, dar în orice caz ele sunt puternice și, o dată ce s-au dezvoltat, se cer satisfăcute. Ele devin forțe influente care sunt, la rândul lor, active în modelarea procesului social. Despre cum interacționează factorii economici, psihologici și ideologici și ce concluzie generală suplimentară se poate trage cu privire la această interacțiune se va discuta mai târziu, în cursul analizei pe care o vom face Reformei și fascismului.⁹ Această discuție va fi mereu concentrată în jurul principalului subiect al cărții: omului, având tot mai multă libertate, în sensul ieșirii din unitatea sa originară cu natura, și devenind în tot mai mare măsură un „individ”, nu-i rămâne decât să aleagă între a se uni cu

9. Voi discuta mai amănunțit într-un apendice aspectele generale ale interdependenței dintre forțele psihologice și cele socio-economice. (n.a.)

lumea în spontaneitatea iubirii și a muncii productive sau a tinde spre un tip de siguranță prin intermediul unor legături cu lumea care îi distrug libertatea și integritatea eului individual.¹⁰

10. După terminarea acestui manuscris, un studiu despre diferite aspecte ale libertății a fost prezentat în *Freedom, Its Meaning*, proiectată și editată de R.N. Anshen, Harcourt, Brace & Co., New York, 1940. As dori să mă refer aici în mod special la articolele lui H. Bergson, J. Dewey, R.M. McIver, K. Riezler, P. Tillich. De asemenea cf. Carl Steuermann, *Der Mensch auf der Flucht*, S. Fischer, Berlin, 1932 (n.a.)

APARIȚIA INDIVIDULUI ȘI AMBIGUITATEA LIBERTĂȚII

Înainte de a ajunge la principalul nostru subiect – problema sensului libertății pentru omul modern și de ce și cum încearcă el să fugă de ea – trebuie să discutăm mai întâi o idee care poate părea oarecum îndepărtată de realitate. Ea este totuși o premisă necesară înțelegerii analizei libertății în societatea modernă. Este vorba despre ideea că libertatea caracterizează existența umană ca atare și, mai mult, că sensul ei se schimbă în funcție de gradul în care omul se concepe și este conștient de sine ca ființă independentă și distinctă.

Istoria socială a omului a început o dată cu trecerea [emerging] sa dintr-o stare de unitate cu natura spre conștiința faptului că el este o entitate separată de natura înconjurătoare și de ceilalți oameni. Totuși, conștiința acestui fapt a rămas foarte vagă de-a lungul unor mari perioade istorice. Individul a continuat să fie strâns legat de lumea naturală și socială din care s-a ivit; deși era parțial conștient de sine ca entitate distinctă, el se simțea, de asemenea, parte a lumii înconjurătoare. Procesul intens al desprinderii individului de legăturile sale originare, proces pe care-l putem numi „individuație”, pare că a atins apogeul în istoria modernă, în secolele dintre Reformă și prezent.

Găsim același proces în istoria vieții individului. Copilul se naște atunci când nu mai este una cu mama sa și devine o entitate biologică separată de ea. Totuși, cu toate că această separație biologică este începutul existenței umane individuale, copilul rămâne, din punct de vedere funcțional, una cu mama lui pentru o lungă perioadă de timp.

În măsura în care individul, vorbind la modul figurat, încă nu s-a desprins complet de cordonul ombilical care îl leagă de lumea exterioară, nu este liber; dar aceste legături îi oferă siguranță și un sentiment de apartenență, de înrădăcinare unde. Țin să numesc „legături originare” [“primary ties”] aceste legături care există înainte ca procesul de individuație să ducă la apariția completă a individului. Ele sunt organice, în sensul că sunt o parte a dezvoltării normale a omului; implică o lipsă de individualitate, dar, de asemenea, oferă individului siguranță și orientare. Ele sunt legăturile care unesc pe copil cu mama lui, pe membrul unei comunități primitive cu clanul lui și cu natura sau pe omul medieval cu biserica și cu casta lui socială. O dată ce este atinsă faza individuației complete și individul este eliberat din aceste legături originare, el este confruntat cu o nouă problemă: de a se orienta și a se înrădăcina în lume, de a obține securitatea în alte moduri decât acelea caracteristice existenței sale preindividualiste. Libertatea are acum un înțeles diferit de cel pe care îl avea înainte de a se atinge acest stadiu al evoluției. Trebuie să ne oprim aici și să clarificăm aceste idei, discutându-le mai concret în legătură cu dezvoltarea individuală și socială.

Trecerea relativ bruscă din stadiul de făt în cel de ființă umană și tăierea cordonului ombilical marchează independența copilului față de corpul mamei. Dar această independență este reală numai în sensul brut al separării celor două trupuri. Într-un sens funcțional, copilul rămâne o parte a mamei. Este hrănit, îngrijit și primește atenție din partea acesteia în privința oricărei chestiuni vitale. Treptat, copilul ajunge să-și privească mama și celelalte obiecte ca entități distincte de sine. Unul din factorii acestui proces este dezvoltarea neurologică și cea fizică generală a copilului, capacitatea lui de a apuca fizic obiectele, de a le cuprinde mental și de a le stăpâni. Prin propria lui activitate, el ia cunoștință de o lume din afara lui. Procesul de individuație este favorizat de cel al educației. Acest proces implică o seamă de frustrări și interdicții care transformă rolul mamei în acela al unei persoane cu obiective diferite care intră în conflict cu dorințele copilului și deseori în acela al unei per-

soane periculoase și ostile.¹ Acest antagonism, care este o parte a procesului educațional, chiar dacă nu e câtuși de puțin singura, este un factor important al ascuțirii distincției dintre „eu” și „tu”.

Trec câteva luni de la naștere până când copilul recunoaște altă persoană ca atare și poate reacționa cu un zâmbet și e nevoie de ani pentru ca el să înceteze să se mai confunde pe sine cu universul.² Până atunci, el manifestă genul special de egocentrism tipic copiilor, un egocentrism care nu exclude tandrețea și interesul față de ceilalți, chiar dacă „ceilalți” încă nu sunt percepuți în mod clar ca fiind cu adevărat separați de el însuși. Pentru același motiv, încrederea copilului în autoritate, în acești primi ani, are de asemenea o semnificație diferită de încrederea în autoritate de mai târziu. Părintii sau orice altă autoritate nu sunt încă priviți ca entitate separată în mod fundamental; ei fac parte din universul copilului, iar acest univers face încă parte din copil; prin urmare, supunerea față de ei are o natură diferită de tipul de supunere care există între doi indivizi separați în mod real.

O descriere uimitor de pătrunzătoare a copilului de zece ani care devine brusc conștient de propria-i individualitate este oferită de R. Hughes în *A High Wind in Jamaica*:

Și atunci i s-a întâmplat lui Emily ceva de o deosebită importanță. Își dădu seama dintr-o dată cine era. Există puține motive pentru care aceasta nu i s-ar fi întâmplat cincii ani mai devreme sau chiar cinci ani mai târziu; și nici unul pentru care i s-ar fi întâmplat tocmai în acea după-amiază. Se jucase făcând o casă într-un ungher de la prora, în spatele cabestanului (de care agățase un clichet în chip de inel de băț în ușă); oboșită de joacă, se îndrepta fără nici un scop spre pupă, gândindu-se vag la niște albine și la o zână, când, fulgerător, îi trecu prin

1. Trebuie specificat aici că frustrarea instinctuală nu generează per se ostilitate. Împotrivirea la expansivitate, înăbușirea încercării copilului de a se afirma pe sine, ostilitatea pe care o degajă părintii – pe scurt, atmosfera de represie – este cea care creează în copil sentimentul de neputință și ostilitatea ce izvorăște din acesta. (n.a.)

2. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Kegan Paul, London, 1932, p. 407. cf. H.S. Sullivan, op.cit., p. 10 sqq. (n.a.)

minte că ea era ea. Se opri brusc și începu să-și privească propria persoană, atât cât era în câmpul ei vizual. Nu putea să vadă mare lucru, în afară de o imagine redusă a părții din față a rochiței și de mâinile ei atunci când le ridică pentru a le cerceta; dar era destul pentru a-și forma o idee aproximativă despre micul trup pe care îl conștientizase dintr-o dată ca fiind al ei.

Începu să râdă puțin batjocoritor: «Ei bine!, gândi ea. Ei bine, tu și nimeni altcineva ești cea prinsă aici înăuntru. Acum, nu mai poți ieși, cel puțin nu înainte de a mai trece mult timp: va trebui să fi un copil, apoi să crești și să îmbătrânești, înainte de a termina cu gluma asta proastă!»

Hotărâtă să evite orice întrerupere a acestei ocazii foarte importante, începu să se cațere pe scara de sart, în drum spre stinghia favorită din vârful catargului. De fiecare dată când își mișca un braț sau un picior în această acțiune simplă, era cuprinsă de o uimire nouă la vederea promptitudinii cu care i se supuneau. Memoria îi spunea, bineînțeles, că întotdeauna făcuseră așa și înainte: dar înainte nu realizase niciodată cât de surprinzător era. Odată așezată pe stinghia ei, începu să-și examineze pielea mâinilor cu foarte mare atenție: pentru că era a ei. Își strecură afară din rochiță un umăr și aruncă o privire înăuntru pentru a fi sigură că într-adevăr corpul ei se continua pe sub haine; apoi îl ridică pentru a-și atinge obrazul. Contactul feței cu carnea caldă și dezgolită a umărului îi dădu un fior plăcut, ca mângâierea unui prieten bun. Dar dacă senzația îi venea prin obraz sau prin umăr, care mângâia și care era mângâiat, nici o analiză nu-i putea spune.

Convinsă pe deplin de acest fapt uimitor, și anume că acum era Emily Bas - Thornton (de ce introdusese acest «acum» nu știa, deoarece cu siguranță că nu-și imagina vreo absurdă poveste transmigaționistă în care să fi fost altcineva înainte), începu să evalueze cu seriozitate implicațiile acestui fapt.

Cu cât copilul crește și în măsura în care legăturile originare sunt tăiate, cu atât caută mai mult libertatea și independența. Dar destinul acestei căutări nu poate fi înțeles pe deplin decât dacă realizăm natura dialectică a acestui proces al individuației în creștere.

Acest proces are două aspecte: unul este acela că copilul devine mai puternic din punct de vedere fizic, emoțional și mental. În fiecare dintre aceste sfere cresc vigoarea și activitatea. În același timp, aceste sfere devin din ce în ce mai integrate. Se dezvoltă o structură organizată dirijată de voința și rațiunea individului. Dacă numim „eu” acest întreg organizat și integrat al personalității, atunci putem spune de asemenea că o latură a procesului de creștere a individuației este dezvoltarea forței eului [self-strength]. Limitele creșterii individuației și ale eului sunt date în parte de condițiile individuale, dar în primul rând de condițiile sociale. Pentru că, deși diferențele dintre indivizi apar, în această privință, ca fiind mari, orice societate este caracterizată de un anumit nivel de individuație peste care individul normal nu poate trece.

Celălalt aspect al procesului de individuație este creșterea singurătății. Legăturile originare oferă securitate și unitate fundamentală cu lumea exterioară. În măsura în care copilul iese din această lume, el devine conștient că este singur, că este o entitate distinctă de toate celelalte. Această despărțire de o lume care, în comparație cu existența individuală, este copleșitor de puternică și deseori amenințătoare și periculoasă, creează un sentiment de neputință și angoasă. Atâta timp cât cineva a fost o parte integrantă a acelei lumi, inconștient de posibilitățile și responsabilitățile acțiunii individuale, n-a fost nevoie să se teamă de ea. Când a devenit un individ, stă singur și înfruntă lumea în toate aspectele ei primejdioase și copleșitoare.

Apar impulsurile de a renunța la individualitate, de a înfrânge sentimentul de singurătate și neputință prin afundarea completă în lumea exterioară. Aceste impulsuri și noile legături care se ivesc din ele nu sunt identice cu legăturile originare care au fost tăiate în chiar procesul de dezvoltare. După cum, din punct de vedere fizic, un copil nu se poate întoarce niciodată în uterul mamei, tot astfel, din punct de vedere psihic, el nu poate niciodată să inverseze procesul de individuație. Încercările de acest fel capătă în mod necesar trăsăturile supunerii, în care contradicția fundamentală dintre autoritate și copilul care i se supune nu este niciodată eliminată. În mod conștient, copilul se poate simți în siguranță și satisfăcut, dar inconștient,

el realizează că prețul pe care-l plătește este renunțarea la forța și integritatea eului său. Astfel, rezultatul supunerii este chiar contrariul a ceea ce ar fi trebuit să fie: supunerea sporește insecuritatea copilului și, în același timp, creează ostilitate și spirit de revoltă, care este mai de temut deoarece este îndreptat tocmai împotriva persoanei față de care copilul a rămas – sau devine – dependent.

Totuși, supunerea nu este singura cale de a evita singurătatea și angoasa. Cealaltă cale, singura care este eficientă și nu sfârșește într-un conflict insolubil, este aceea a relației spontane cu omul și natura, o relație care leagă individul de lume fără să-i distrugă individualitatea. Acest tip de relații – ale căror prime expresii sunt dragostea și munca productivă – sunt înrădăcinate în integrarea și forța personalității ca întreg și sunt deci supuse tocmai limitelor dezvoltării eului.

Problema supunerii și a activității spontane, ca două rezultate posibile ale creșterii individuației, o vom discuta mai târziu foarte amănunțit; acum doresc numai să indic principiul general, procesul dialectic care rezultă din creșterea individuației și din creșterea libertății individului. Copilul devine mai liber să își dezvolte și să își exprime propriul său eu individual nestăjenit de acele legături care îl limitau. Dar de asemenea, copilul devine mai liber față de o lume care îi oferea securitate și liniște. Procesul individuației este unul al creșterii forței și integrării personalității sale individuale, dar este, în același timp, un proces în care unitatea de om și alții este pierdută și în care copilul se separă de ei. Această creștere a separării poate sfârși într-o izolare care ia aspectul părăsirii și creează o insecuritate și o angoasă intensă; ea poate avea ca rezultat un nou fel de apropiere și solidaritate cu alții dacă copilul a fost capabil să-și dezvolte forța și productivitatea³ interioară care sunt premisa acestui nou tip de legătură cu lumea.

3. La Fromm, productivitatea este ceea ce însușire care-l face pe om creator al lui însuși. Munca productivă este munca creatoare de om, urmând formarea unei personalități echilibrate, armonioase, care tinde spre cel mai important ideal, binele omului. Când productivitatea este blocată, ea se manifestă prin reversul ei, ca agresivitate. (n.t.)

Dacă fiecare pas în direcția separării și individuației ar fi dublat de creșterea corespunzătoare a eului, dezvoltarea copilului ar fi armonioasă. Dar aceasta nu se întâmplă. Pe când procesul individuației are loc de la sine, creșterea eului, din anumite motive individuale și sociale este stâjenită. Nesincronizarea acestor două tendințe are drept urmare un sentiment insuportabil de izolare și neputință, iar acesta, la rândul său, determină niște mecanisme psihice care vor fi descrise mai târziu ca mecanisme de evadare.

De asemenea, din punct de vedere filogenetic, istoria omului poate fi caracterizată ca proces de creștere a individuației și libertății. Omul iese din stadiul preuman prin primii pași în direcția eliberării de instinctele constrângătoare. Dacă înțelegem prin instinct un model de acțiune specific care este determinat de structurile neurologice moștenite, atunci poate fi observată în regnul animal o tendință clar conturată.⁴ Cu cât este mai jos un animal pe scara evoluției, cu atât adaptarea lui la natură și toate activitățile sale sunt mai controlate de mecanismele instinctive și ale actului reflex. Faimoasele organizări sociale ale anumitor insecte sunt create în întregime de instincte. Pe de altă parte, cu cât este mai sus un animal pe scara evoluției, cu atât îi vom găsi la naștere o mai mare flexibilitate a pattern-ului de acțiune și o mai mică desăvârșire a reglării structurale. Această evoluție a ajuns la apogeu o dată cu omul. El este, la naștere, cel mai neajutorat dintre toate animalele. Adaptarea lui la natură se bazează, în esență, pe procesul de învățare, nu pe determinarea instinctuală. „Instinctul... este o categorie diminuată, dacă nu chiar dispărută la formele animale mai dezvoltate, în special la om.”⁵

Existența umană începe atunci când absența fixării acțiunii de către instincte depășește un anumit punct; atunci când adaptarea la natură își pierde caracterul constrângător; atunci când modul de a acționa nu mai este fixat de mecanisme date prin

4. Acest concept de instinct nu trebuie confundat cu unul care vorbește de instinct ca despre un impuls condiționat fiziologic (cum ar fi foamea, setea și așa mai departe), a căror satisfacere se obține în moduri care nu sunt prin ele însele imuabile și determinate ereditare. (n.a.)

5. L. Bernard, *Instinct*, Holt & Co., New York, 1924, p. 509. (n.a.)

ereditate. Cu alte cuvinte, **existența umană și libertatea sunt de la bun început inseparabile**. Cuvântul „libertate” este utilizat aici nu în sensul pozitiv al „libertății să”, ci în sensul negativ al „libertății față de”, și anume al „libertății față de determinarea instinctuală a acțiunilor sale”.

Libertatea, în sensul pe care tocmai l-am discutat, este un dar natural ambiguu. Omul se naște fără echipamentul pe care-l posedă animalul pentru a acționa adecvat;⁶ el este dependent de părinți mai mult timp decât orice animal, iar reacțiile sale la mediul înconjurător sunt mai puțin rapide și mai puțin eficiente decât sunt acțiunile instinctive reglate în mod automat. El trece prin toate pericolele și temerile pe care le implică această absență a înzestrării instinctuale. Totuși, tocmai această velenie a omului este baza pe care se sprijină dezvoltarea umană; **slăbiciunea biologică a omului este condiția culturii umane**.

Încă de la începutul existenței sale, omul este confruntat cu alegerea între diferite modalități de acțiune. Există la animal un lanț neîntrerupt de reacții, pornind de la un stimul, cum ar fi foamea, și sfârșind cu o modalitate de acțiune determinată mai mult sau mai puțin strict, care elimină tensiunea creată de stimul. La om acest lanț este întrerupt. Stimulul există, dar modul de satisfacere este „deschis”, adică omul trebuie să aleagă între modalități diferite de acțiune. În locul unei acțiuni instinctive predeterminate, omul trebuie să compare în mintea lui modalitățile posibile de acțiune; începe să gândească. Își schimbă rolul față de natură, de la cel de adaptare pur pasivă, la una activă: produce. Inventează unelte și, stăpânind natura, se separă de ea din ce în ce mai mult. Devine vag conștient de sine – sau mai degrabă de grupul lui – ca nefiind identic cu natura. Îi devine clar că destinul lui este tragic: să fie parte a naturii și totuși să o tranșească. Devine conștient de moarte ca soartă finală a lui, chiar dacă încearcă să o nege prin diferite fantasmе.

O reprezentare deosebit de elocventă a relației fundamentale dintre om și libertate este oferită în mitul biblic al alungării omului din paradis.

6. Cf. Ralph Linton, *The Study of Man*, Appleton, London, 1936, cap. IV. (n.a.)

Mitul identifică începutul istoriei umane cu un act de alegere, dar pune tot accentul pe caracterul de păcat al acestui prim act al libertății și pe suferința rezultată din el. Bărbatul și femeia trăiesc în Grădina Edenului într-o armonie totală, unul cu celălalt și cu natura. E pace și nu-i nevoie de muncă; nu există alege, libertate și nici gândire. Omului îi este interzis să mănânce din pomul cunoașterii binelui și răului. El acționează împotriva poruncii lui Dumnezeu, iese din starea de armonie cu natura din care face parte fără a o transcende. Din punctul de vedere al bisericii care reprezintă autoritatea, acesta este în mod esențial un păcat. Din punctul de vedere al omului, acesta este totuși începutul libertății umane. A acționa împotriva poruncilor lui Dumnezeu înseamnă propria eliberare de constrângere, trecerea de la existența inconștientă a vieții preumane către stadiul de om. A acționa împotriva poruncii autorității, a comite un păcat este, în aspectul său uman pozitiv, primul act de libertate, adică primul act uman. În mit, păcatul în aspectul lui formal este acțiunea împotriva poruncii divine; în aspectul lui material, este actul de a mânca din pomul cunoașterii. Actul nesupunerii ca act al libertății este începutul rațiunii. Mitul vorbește și de alte consecințe ale primului act al libertății. Armonia originară dintre om și natură este distrusă. Dumnezeu proclamă război între bărbat și femeie și război între natură și om. Omul s-a desprins de natură, a făcut primul pas spre a deveni uman, devenind un „individ”. El a comis primul act al libertății. Mitul accentuează suferința care rezultă din acest act. Transcenderea naturii, înstrăinarea de natură și de altă ființă umană găsește omul dezgolit și rușinat. Este singur și liber, totuși lipsit de putere și speriat. Libertatea proaspăt câștigată pare o cursă; el este liber față de dulcea robie a paradisului, dar nu este liber să se conducă pe sine, să-și realizeze individualitatea.

„Libertatea față de” nu este identică cu libertatea pozitivă, cu „libertatea să”. Ieșirea omului din natură este un proces de durată; el rămâne în mare măsură legat de lumea din care s-a ivit; rămâne parte a naturii – pământul pe care trăiește, soarele, luna și stelele, copacii și florile, animalele și grupul de oameni de care este legat prin legături de sânge. Religiile primitive

stau mărturie pentru sentimentul omului de unitate cu natura. Natura însuflețită și natura neînsuflețită sunt parte a lumii lui umane sau, așa cum se mai poate spune, el este încă parte a lumii naturale.

Aceste legături originare împiedică dezvoltarea lui pe deplin umană; ele stau în calea dezvoltării rațiunii și capacităților sale critice; ele îl lasă să se recunoască pe sine și pe ceilalți doar prin intermediul participării lui sau a celorlalți la un clan, la o comunitate socială sau religioasă, iar nu ca ființe umane; cu alte cuvinte, ele îi împiedică dezvoltarea ca individ liber, autodeterminat, productiv. Dar în afară de acest aspect, mai există unul. Această identitate cu natura, cu clanul, cu religia, oferă individului siguranță. El aparține de ceva, este înrădăcinat într-un întreg structurat în care are un loc indiscutabil. El poate suferi de foame sau din cauza reprimării, dar nu suferă din pricina celei mai rele dintre toate durerile – singurătatea totală și îndoiala.

Observăm că procesul de creștere a libertății umane are același caracter dialectic pe care l-am observat în procesul de creștere individuală. Este pe de o parte un proces al creșterii forței și integrării, stăpânirii naturii, al creșterii puterii rațiunii umane și a solidarității cu alte ființe umane. Dar pe de altă parte, această creștere a individualității înseamnă o creștere a izolării și nesiguranței și, prin aceasta, o creștere a îndoielii cu privire la rolul individului în univers, la sensul vieții lui și, drept urmare, o creștere a sentimentului propriei neputințe și insignifianțe ca individ.

Dacă procesul de evoluție al omenirii ar fi fost armonios, dacă ar fi urmat un plan anume, atunci ambele fețe ale dezvoltării – creșterea forței și creșterea individualității – ar fi fost echilibrate perfect. În realitate, istoria omenirii este una a conflictului și a vrajbei. Fiecare pas în direcția creșterii individualității a amenințat oamenii cu noi insecurități. Odată rupte, legăturile originare nu mai pot fi refăcute; odată pierdut paradisul, omul nu se mai poate întoarce la el. Există o singură soluție posibilă și eficientă pentru relația omului individualizat cu lumea: solidaritatea sa activă cu toți oamenii și activitatea lui spontană, dra-

gostea și munca, care îl unesc din nou cu lumea, nu prin legăturile originare, ci ca individ liber și independent.

Totuși, dacă condițiile economice, sociale și politice de care depinde întregul proces al individualității umane nu oferă o bază pentru realizarea individualității, în sensul pe care tocmai l-am menționat, iar în același timp oamenii și-au pierdut acele legături care le dădeau siguranță, atunci această nesincronizare face ca libertatea să fie o povară de nesuportat. Acest lucru devine atunci identic cu îndoiala, cu un mod de viață căruia îi lipsește sensul și direcția. Apar puternice tendințe de a fugi de acest fel de libertate și de a se refugia în supunere sau într-un alt fel de relație cu omul și lumea care promite o reducere a incertitudinii, chiar dacă îl privează pe individ de libertate.

Istoria americană și europeană de la sfârșitul Evului Mediu încoace este istoria apariției depline a individului. Este un proces care a început în Italia, în Renaștere, și care abia acum pare că a atins apogeul. Au fost necesare mai bine de patru sute de ani pentru a fi distrusă lumea medievală și pentru a elibera omul de cele mai evidente constrângeri. Dar, în timp ce în multe privințe individul a evoluat, s-a dezvoltat mental și emoțional și participă la realizările culturale într-o măsură fără precedent, desincronizarea dintre „libertatea față de” și „libertatea să” s-a amplificat de asemenea. Rezultatul acestei disproporții între libertatea față de orice legătură și lipsa posibilităților pentru realizarea pozitivă a libertății și individualității au dus în Europa la o fugă înfricoșată de libertate și la refugierea în noi legături sau cel puțin într-o indiferență totală.

Vom începe studiul nostru despre sensul libertății pentru omul modern cu o analiză a scenei culturale din Europa sfârșitului de Ev Mediu și începutului epocii moderne. În această perioadă, baza economică a societății occidentale a trecut prin schimbări radicale care au fost însoțite de o schimbare tot atât de radicală în structura personalității omului. Atunci s-a dezvoltat un nou concept al libertății care și-a găsit cea mai semnificativă expresie ideologică în noile doctrine religioase, acelea ale Reformei. Orice analiză a libertății în societatea modernă trebuie să înceapă cu acea perioadă în care au fost puse bazele

culturii moderne, pentru că această perioadă de formare a omului modern ne permite, mai clar decât orice epocă de mai târziu, să recunoaștem sensul ambiguu al libertății care avea să acționeze de-a lungul culturii moderne: pe de o parte, creșterea independenței omului față de autoritățile externe, iar pe de altă parte, creșterea izolării și a sentimentului ce a rezultat de aici – de neînsemnătate și neputință individuală. Înțelegerea noastră cu privire la noile elemente din structura personalității omului este sporită de studiul originilor lor, pentru că, analizând trăsăturile esențiale ale capitalismului și individualismului chiar la rădăcini, ești capabil să le compari cu un sistem economic și cu un tip de personalitate care erau fundamental diferite de ale noastre. Tocmai această comparație oferă o perspectivă mai bună pentru înțelegerea particularităților sistemului social modern, pentru înțelegerea modului în care acesta a modelat structura de caracter a oamenilor care trăiesc în el și pentru înțelegerea noului spirit care a rezultat din această schimbare a personalității.

Capitolul următor va arăta, de asemenea, că perioada Reformei este mai asemănătoare cu scena contemporană decât poate părea la prima vedere; în realitate, în ciuda tuturor diferențelor evidente dintre cele două perioade, probabil că nu există nici o perioadă din secolul al XVI-lea încoace care să semene atât de mult cu cea în care trăim în ceea ce privește sensul ambiguu al libertății. Reforma este una din rădăcinile ideii de libertate și autonomie umană așa cum este ea reprezentată în democrația modernă. Oricum, în timp ce acest aspect este întotdeauna accentuat, în special în țările necatolice, celălalt aspect al ei – accentuarea pe caracterul rău al naturii umane, pe neînsemnătatea și slăbiciunea individului, pe necesitatea ca individul să se subordoneze unei puteri din afara lui – este neglijat. Această idee a caracterului nedemn al individului, a incapacității sale fundamentale de a se baza pe sine și a nevoii sale de a se supune este, de asemenea, principala temă a ideologiei lui Hitler, căreia însă îi lipsește accentul pus pe libertate și pe principiile morale care erau inerente protestantismului.

Această asemănare ideologică nu este singura care face din studiul secolelor al XV-lea și al XVI-lea un fructuos punct de

plecare pentru înțelegerea scenei zilelor noastre. Există, de asemenea, o asemănare fundamentală în situația socială. Voi încerca să arăt în ce fel este responsabilă această asemănare pentru similitudinea ideologică și psihologică. Atunci ca și acum, o mare parte a populației era amenințată, în modul ei tradițional de viață, de schimbări revoluționare în organizarea economică și socială; în special clasa de mijloc, ca și în zilele noastre, era amenințată de puterea monopolurilor și de forța superioară a capitalului, iar această amenințare a avut urmări însemnate în spiritul și ideologia sectorului amenințat al societății, prin intensificarea sentimentului de singurătate și neînsemnătate al individului.

LIBERTATEA ÎN EPOCA REFORMEI

1. FONDUL MEDIEVAL ȘI RENĂȘTEREA

Imaginea Evului Mediu¹ a fost deformată în două moduri. Raționalismul modern a privit Evul Mediu ca pe o perioadă în esență întunecată. A scos în evidență absența generală a libertății personale, exploatarea masei populației de către o mică minoritate, mentalitatea îngustă a acestei minorități, care făcea din țărănul din regiunile din împrejurimi un străin periculos și de neîncredere pentru locuitorul de la oraș – ca să nu mai vorbim de o persoană din altă țară – și caracterul superstitios și ignoranța acesteia. Pe de altă parte, Evul Mediu a fost idealizat, în

1. Când vorbim despre „societatea medievală” și „spiritul Evului Mediu” prin contrast cu „societatea capitalistă”, vorbim despre tipuri ideale. De fapt, bineînțeles, Evul Mediu nu a luat sfârșit brusc, într-un anumit moment, iar societatea modernă nu a luat naștere tot așa, într-un moment anume. Toate forțele economice și sociale caracteristice societății moderne se dezvoltaseră deja în societatea medievală a secolelor al XII-lea, al XIII-lea și al XIV-lea. În Evul Mediu târziu rolul capitalului era în creștere și tot așa se întâmpla cu antagonismul dintre clasele sociale din orașe. Ca întotdeauna în istorie, toate elementele noului sistem social se dezvoltaseră deja în vechea ordine ce fusese înlocuită de cea nouă. Dar este important de văzut căte elemente moderne au existat în Evul Mediu târziu și căte elemente medievale continuă să existe în societatea modernă, va fi împiedicată orice înțelegere teoretică a procesului istoric dacă, accentuând pe continuitate, se încearcă minimalizarea diferențelor fundamentale dintre societatea medievală și cea modernă sau respingerea unor concepte cum ar fi „societate medievală” și „societate capitalistă” ca fiind construcții neștiințifice. Astfel de încercări, ascunse sub masca obiectivității și acurateței științifice, reduc de fapt cercetarea socială la o colectare de nenumărate detalii și împiedică orice înțelegere a structurii societății și a dinamicii ei.

special de către filosofilii reacționari, dar uneori și de criticii progresiști ai capitalismului modern. Ei au pus în evidență simțul solidarității, subordonarea economicului față de nevoile umane, franchețea și concretețea relațiilor dintre oameni, principiul supranațional al Bisericii Catolice, senzația de securitate caracteristică omului în Evul Mediu. Ambele imagini sunt corecte; ceea ce le poate face pe ambele să fie greșite este scoaterea în evidență doar a uneia dintre ele și neluarea în seamă a celeilalte.

Ceea ce caracterizează societatea medievală prin contrast cu cea modernă este lipsa ei de libertate individuală. În perioada timpurie, fiecare era legat de rolul său din ordinea socială. Un om avea puține șanse să se deplaseze social de la o clasă la alta, abia dacă era în stare să se miste geografic dintr-un oraș într-altul sau dintr-o țară în alta. Cu puține excepții, trebuia să rămână acolo unde se născuse. Deseori nu avea nici măcar libertatea de a se imbrăca după gustul lui sau de a mânca ceea ce-i plăcea. Meșteșugarul trebuia să vândă la un anumit preț, iar țăranul într-un anumit loc, în piața orașului. Membrului unei bresle îi era interzis să divulge vreun secret tehnic de producție cuiva care nu era membru al breslei lui și era obligat să-și lase colegii de breaslă să ia parte la orice achiziție avantajoasă de materie primă. Viața personală, economică și socială era guvernată de reguli și obligații de care practic nici o sferă de activitate nu era scutită.

Dar, deși persoana nu era liberă, în sensul modern al cuvântului, nici singură și izolată nu era. Având încă din momentul nașterii un loc distinct, de neschimbat și neîndoelnic în lumea socială, omul era înrădăcinat într-un întreg structurat și astfel viața avea un sens care nu lăsa loc de și nu avea nevoie să fie pus la îndoială. O persoană era identică cu rolul ei în societate; era țăran, meșteșugar, cavalier și nu un individ care s-a întâmpat să aibă această sau cea ocupație. Ordinea socială era concepută ca o ordine naturală, iar a fi o parte anume a ei îi dădea omului un sentiment de securitate și de apartenență. Există relativ puțină competiție. Te nașteai într-o anumită poziție economică ce îți garanta mijloace de trai determinate de tradiție, tot așa cum ea atrăgea după sine obligații economice față de

cei aflați mai sus în ierarhia socială. Dar în limitele sferei sale sociale, individul avea de fapt o libertate mai mare de a se exprima pe sine în munca și în viața lui emoțională. Deși nu exista individualism în sensul modern de alegere fără restricții între mai multe moduri posibile de viață (o libertate de alegere care este foarte abstractă), exista în mare măsură **individualism concret, în viața reală.**

Era multă suferință și durere, dar era de asemenea Biserica ce făcea această suferință mai suportabilă, explicând-o ca urmare a păcatului lui Adam și a păcatelor individuale ale fiecărei persoane. În timp ce cultiva un simț al vinovăției, Biserica asigura de asemenea individul de dragostea necondiționată față de toți copiii ei și oferea o cale de a căpăta convingerea că vei fi iertat și iubit de Dumnezeu. Relația cu Dumnezeu era mai degrabă una bazată pe încredere și dragoste, decât pe îndoială și frică. Așa cum țăranul și orășeanul rareori treceau dincolo de limitele micii zone geografice a căreia îi aparțineau, tot așa universul era limitat și ușor de înțeles. Pământul și omul erau centrul lui, raiul și iadul erau viitorul loc de viață, iar toate acțiunile de la naștere până la moarte erau transparente în interdependența lor causală.

Cu toate că societatea era astfel structurată și oferea omului siguranță, totuși îl ținea în robie. Era un alt tip de robie decât cel pe care l-au constituit autoritarismul și asupra în secolele de mai târziu. Societatea medievală nu a privat individul de libertatea sa, deoarece „individul” nici nu exista încă; omul era încă legat de lume prin legăturile originare. Încă nu se concepea ca individ decât prin intermediul rolului său social (care era de asemenea și cel natural). El nu concepea nici celelalte persoane ca „indivizi”. Țăranul care intra în oraș era un străin și, chiar în oraș, membrii diferitelor grupuri sociale se priveau unii pe alții ca străini. Încă nu se dezvoltase pe deplin conștiința că eul individual, ceilalți și lumea sunt entități separate.

Lipsa conștiinței de sine a individului din societatea medievală și-a găsit expresia clasică în descrierea făcută de Jacob Burckhardt culturii medievale:

În Evul Mediu, cele două laturi ale conștiinței umane – una îndreptată în afară, spre lume, alta spre interiorul omului însuși –

se găseau sub același vâl, într-o stare de reverie sau pe jumătate trează. Vâlul era țesut din credință, naivitate copilărească și iluzii; prin el se zărea lumea și istoria ei în culori miraculoase, dar omul nu se recunoștea pe sine decât ca rasă, popor, partid, corporație, familie sau sub orice altă formă generală colectivă.²

Structura societății și personalitatea omului s-au schimbat în Evul Mediu târziu. Unitatea și centralizarea societății medievale au slăbit. Capitalul, inițiativa economică individuală și competiția au crescut în importanță; s-a dezvoltat o nouă clasă de bogătași. Se putea observa un individualism în creștere în toate clasele sociale, care a afectat toate sferile activității umane, gust, modă, artă, filosofie și teologie. Aș dori să accentuez aici faptul că acest întreg proces a avut o semnificație diferită pentru micul grup de capitaliști bogăți și prosperi pe de o parte, iar pe de alta pentru masele de țărani și în special pentru clasa de mijloc urbană pentru care această nouă dezvoltare a însemnat, într-o anumită măsură, bogăție și șanse de inițiativă individuală, dar mai ales o amenințare pentru modul ei tradițional de viață. Este important ca de la început să avem în minte această diferență, deoarece reacțiile psihologice și ideologice ale acestor diverse grupuri erau determinate chiar de această diferență.

Noua dezvoltare economică și culturală a avut loc mai intens în Italia și cu repercusiuni mai clare în filosofie, artă și în întregul mod de viață decât în Europa centrală și de vest. În Italia, pentru prima oară, individul a ieșit din societatea feudală și a rupt legăturile care-i ofereau securitate și care, în același timp, îl limitau. Italianul Renașterii a devenit, în cuvintele lui Burckhardt, „primul născut dintre fiii Europei moderne”, primul individ.

Au existat o serie de factori economici și politici responsabili de prăbușirea societății medievale mai devreme în Italia decât în Europa centrală și de vest. Printre aceștia au fost: poziția geografică a Italiei și avantajele comerciale ce rezultau

din ea, într-o perioadă în care Mediterana era cea mai importantă rută comercială din Europa; lupta dintre Papă și împărat ce a avut ca urmare existența unui mare număr de unități politice independente; apropierea de Orient, drept pentru care anumite meserii importante pentru dezvoltarea industriilor, cum ar fi de pildă industria mătăsii, au pătruns în Italia mult înainte de a-și face apariția în alte părți ale Europei.

Ca urmare a acestor condiții, cât și a altora, în Italia s-a ridicat o clasă puternică de bogătași, ai cărei membri erau plini de spirit de inițiativă, putere și ambiție. Stratificările de clasă feudale au scăzut în importanță. Începând din secolul al XII-lea, nobilii și burghezii au trăit împreună între zidurile orașelor. În relațiile sociale au început să se ignore diferențele de castă. Nașterea și originea erau de mai mică importanță decât aveau.

Pe de altă parte, se zdruncina și stratificarea socială tradițională din sânul maselor. În locul acesteia, găsim masele urbane de muncitori exploatați și oprimați politic. Încă în 1231, așa cum arată Burckhardt, măsurile politice ale lui Frederic al II-lea urmăreau totală nimicire a statului feudal, transformând poporul într-o masă inertă și dezarmată, bună doar de a fi stoarsă de biruri până la ultima vlagă.³

Rezultatul acestei distrugerii progresive a structurii sociale medievale a fost emergența individului în sens modern. Pentru a-l cita din nou pe Burckhardt:

Italia e prima ce sfășie acest vâl [de credință, iluzii și naivitate copilărească - (n.a.)]; se trezește un mod obiectiv de a considera și de a trata statul ca și toate lucrurile acestei lumi; pe lângă aceasta se ridică însă - cu toată forța - subiectivitatea. Omul devine individ spiritual și se recunoaște ca atare. Așa se deosebise cândva grecul față de barbar, iar arabul s-a simțit individ într-o vreme în care alți asiatici se gândeau la ei înșiși doar ca la membri ai unei rase.⁴

Descrierea făcută de Burckhardt spiritului acestui nou individ ilustrează ceea ce am spus în capitolul precedent despre

2. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Allen and Unwin, 1921, p. 129 (n.a.) [J. Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, Editura pentru Literatură, 1969, vol. 1, p. 161 (n.t.)].

3. op.cit., p. 5 (n.a.) [în trad. rom. p. 6 (n.t.)]

4. op.cit., p. 129 (n.a.) [în trad. rom. p. 161-162 (n.t.)]

emergența individului din legăturile originare. Omul se descoperă pe sine și pe ceilalți ca indivizi, ca entități separate; descoperă natura ca pe ceva distinct de sine sub două aspecte: ca obiect de stăpânire teoretică și practică și sub aspectul frumuseții, ca obiect al plăcerii. El descoperă lumea, în sens practic, prin descoperirea de noi continente și în sens spiritual, prin dezvoltarea unui spirit cosmopolit, un spirit în care Dante poate spune: *Țara mea este întreaga lume*.⁵

5. Principala teză a lui Burckhardt a fost confirmată și dezvoltată de unii autori și repudiată de către alții. Cam în aceeași direcție merge studiul lui W. Diltz, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, in Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, 1914) și al lui E. Cassirer despre „Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance”. Pe de altă parte, Burckhardt a fost puternic atacat de alții. J. Huizinga a arătat (*Das Problem der Renaissance in Wege der Kulturgeschichte*, Drei Masken Verlag, München, 1930, p. 89 sq.; cf. și studiul lui *Herbst des Mittelalters*, Drei Masken Verlag, München, 1924) că Burckhardt a subestimat gradul de asemănare dintre viața maselor din Italia și din celelalte țări europene în perioada Evului Mediu târziu; că el stabilește începutul Renașterii cam în jur de 1400, deși majoritatea materialelor la care apelează pentru ilustrarea tezei lui sunt din secolul al XV-lea sau începutul secolului al XVI-lea; că subapreciază caracterul creștin al Renașterii și supraestimează ponderea elementului păgân al ei; că presupune că individualismul a fost trăsătura dominantă a culturii renascentiste, cu toate că el a fost doar una dintre ele; că Evului Mediu nu i-a lipsit individualitatea în măsura în care a crezut Burckhardt și că de aceea modul lui de a pune în contrast Evul Mediu cu Renașterea este incorect; că Renașterea a rămas devotată autorității așa cum a fost și Evul Mediu; că lumea medievală nu a fost așa de ostilă plăcerii lămurite și Renașterea atât de optimistă cum a crezut Burckhardt; că atitudinea omului modern, și anume lupta pentru realizări personale și dezvoltarea individualității, nu exista în Renaștere decât în germene; că deja din secolul al XIII-lea trubadurii au dezvoltat ideea nobleței inimii, în timp ce, pe de altă parte, Renașterea nu a renunțat la conceptul medieval de loialitate personală și servirea la cuiva superior în ierarhia socială.

Eu cred că, totuși, chiar dacă aceste argumente sunt corecte în amănunt, ele nu invalidează teza principală a lui Burckhardt. Argumentarea lui Huizinga urmează, de fapt, acest principiu: Burckhardt a greșit, fiindcă o parte din fenomenele pe care le-a afirmat cu privire la Renaștere existau deja în Evul Mediu târziu în Europa centrală și de vest, în timp ce altele au luat naștere doar după sfârșitul perioadei renascentiste. Acesta este același tip de argument care a fost folosit împotriva tuturor concepțiilor ce opun societatea feudală medievală celei capitaliste moderne; ceea ce a fost spus despre argumentarea de mai sus este de asemenea adevărat și pentru critica Impotriva lui Burckhardt. Burckhardt a recunoscut diferența esențială dintre

Renașterea a fost cultura clasei dominante puternice și bogate de pe coama valului stârnit de furtuna noilor forțe economice. Masele care nu au împărțit bogăția și puterea grupului conducător și-au pierdut siguranța pozițiilor lor sociale de odinioară și au devenit o mulțime informă, de flataț sau de amenințat – dar întotdeauna bună de manipulat și exploatat de către cei de la putere. Un nou despotism și-a făcut apariția în paralel cu noul individualism. Libertatea și tirania, individualitatea și dezordinea erau inextricabil întrețesute. Renașterea nu a fost o cultură a micilor negustori și a mic burghezilor, ci a nobililor și a burghezilor bogați. Activitatea economică și avutul lor le oferea un sentiment de libertate și un simț al individualității. Dar, în același timp, toți acești oameni au pierdut ceva: siguranța și sentimentul de apartenență pe care-l oferise structura socială medievală. Erau mai liberi, dar și mai singuri. Își foloseau puterea și bogăția pentru a storce vieții și ultima picătură de plăcere; dar făcând asta, trebuiau să folosească cu cruzime orice mijloace, de la tortura fizică la manipularea psihologică, să domnească asupra maselor și să facă față competitorilor din interiorul propriei lor clase. Toate relațiile umane erau otrăvite de această luptă feroce pe viață și pe moarte pentru menținerea puterii și bogăției.

Solidaritatea cu colegii de breaslă – sau cel puțin cu membrii propriei clase – era înlocuită de o atitudine nepăsătoare, cinică; ceilalți indivizi erau priviți ca niște „obiecte” de folosit și manipulat sau erau distruși fără milă, dacă acest lucru era favorabil atingerii propriilor scopuri. Individul era absorbit de

cultura medievală și cea modernă. Poate că a folosit „Renaștere” și „Ev Mediu” prea mult ca tipuri ideale și a vorbit despre diferențe cantitative ca și cum ar fi fost calitative; totuși cred că a avut perspicacitatea de a recunoaște cu claritate particularitățile și dinamica acelor tendințe care aveau să se transforme din cantitative în calitative în cursul istoriei europene. În legătură cu această întreagă problemă vezi, de asemenea, excelentul studiu al lui Charles E. Trinkhaus, *Adversity's Noblemen*, Columbia University Press, New York, 1940, care conține o critică constructivă a lucrării lui Burckhardt prin analiza concepțiilor umanistilor italieni despre problema fericirii în viață. Cu privire la problemele discutate în această carte, remarcile sale despre insecuritate, resemnare și disperare, ca rezultate ale amplificării luptei competitive pentru autoperfecționare, sunt deosebit de relevante (p. 18) (n.a.)

o egocentricitate pătimașă, o aviditate insatiabilă de putere și bogăție. Ca urmare a tuturor acestora, buna relație a individului cu sine însuși, senzația lui de securitate și încredere erau și ele otrăvite. Propriul lui eu a devenit pentru el un obiect de manipulare, așa cum deveniseră celelalte persoane. Avem motive să ne îndoim că puternicii stăpâni ai capitalismului renascentist erau fericiți și ferți de primejdii cum au fost deseori reprezentăți. Se pare că noua libertate le-a oferit două lucruri: un sentiment sporit de putere și, în același timp, un sentiment în creștere de izolare, îndoială, scepticism⁶ și – ca urmare a acestora – de angoasă. Este aceeași contradicție pe care o găsim în scrierile filosofice ale umanștilor. Alături de sublinierea demnității, individualității și puterii umane, ei au arătat, în filosofia lor, insecuritate și deznădejde.⁷

Această nesiguranță subiacentă ce rezultă din poziția unui individ izolat într-o lume ostilă tinde să explice geneza unei trăsături de caracter care era, așa cum a arătat Burckhardt⁸, caracteristică individului Renașterii și nu era prezentă, cel puțin cu aceeași intensitate, la membrul structurii sociale medievale: dorința sa fierbinte de faimă. Dacă sensul vieții a devenit îndoielnic, dacă relațiile unei persoane cu ceilalți și cu sine nu oferă securitate, atunci faima este un mijloc de a înăbuși îndoielile sale. Ea are o funcție ce poate fi comparată cu cea a piramidei egiptene sau a credinței creștine în nemurire: ea înalță viața individuală a acelei persoane din limitele și instabilitatea ei în planul indestructibilității; dacă numele cuiva este cunoscut contemporanilor săi și dacă poate spera că acesta va dăinui timp de secole, atunci viața acelei persoane are sens și importanță chiar prin această reflectare a ei în opiniile celorlalți. E limpede că această soluție pentru nesiguranța individuală a fost posibilă doar pentru un grup social ai cărui membri posedau mijloacele reale de câștigare a faimei. Ea nu era o soluție posibilă pentru masele lipsite de putere ale aceleiași culturi și nici o

6. Cf. Huizinga, p. 159 (n.a.)

7. Cf. analiza lui Dilthey despre Petrarca (op. cit., p. 19 sqq.) și Trinchaus, *Adversity's Noblemen* (n.a.)

8. op. cit., p. 139 (n.a.)

soluție care putea fi întâlnită la clasa de mijloc urbană ce reprezenta coloana vertebrală a Reformei.

Am început cu discuția despre Renaștere, deoarece această perioadă este începutul individualismului modern și, de asemenea, fiindcă munca depusă de istoricii acestei perioade aruncă o oarecare lumină chiar asupra factorilor semnificativi pentru principalul proces pe care-l analizează acest studiu, și anume trecerea omului dintr-o existență preindividualistă într-una în care are deplină conștiință de sine ca entitate separată. Dar, în ciuda faptului că ideile Renașterii au avut influență asupra evoluției ulterioare a gândirii europene, rădăcinile esențiale ale capitalismului modern, structura economică și spiritul său, nu pot fi găsite în cultura italiană a Evului Mediu târziu, ci în situația socială și economică a Europei centrale și de vest și în doctrinele lui Luther și Calvin.

Principala diferență dintre cele două culturi este următoarea: perioada renascentistă a reprezentat o dezvoltare relativ mare a capitalismului comercial și industrial; era o societate în care un mic grup de indivizi puternici și bogați guvernau și alcătuiau baza socială pentru filosofii și artiștii ce exprimau spiritul acestei culturi. Reforma, pe de altă parte, era în esență o religie a claselor urbane de jos și de mijloc și a țăranilor. Germania avea și ea oamenii ei de afaceri bogați, ca de exemplu Fugger-ii, dar nu ei erau cei la care apelau noile doctrine religioase și nici nu au fost ei principala bază de la care s-a dezvoltat capitalismul modern. Așa cum a arătat Max Weber, clasa de mijloc urbană a fost cea care a devenit coloana vertebrală a dezvoltării capitalismului modern în lumea occidentală.⁹ Având în vedere fundalul social cu totul diferit al celor două mișcări este de așteptat ca spiritul Renașterii și cel al Reformei să fie diferite.¹⁰ Analizând teologia lui Luther și Calvin, unele diferențe vor deveni clare în mod indirect. Atenția noastră se va concentra asupra problemei referitoare la modul în care eli-

9. Cf. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen & Unwin, London, 1930, p. 65 (n.a.)

10. Cf. Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, vol. IV, *Gesammelte Schriften*, Tubingen, 1923 (n.a.)

berarea din lanțurile individuale a afectat structura de caracter a clasei de mijloc urbane; vom încerca să arătăm că protestantismul și calvinismul, deși au dat expresie unui nou sentiment de libertate, în același timp au constituit o fugă de povara libertății.

Vom discuta mai întâi despre situația economică și socială din Europa, mai ales din Europa centrală, existentă la începutul secolului al XVI-lea, după care vom analiza repercusiunile pe care le-a avut această situație asupra personalității oamenilor ce au trăit în această perioadă, legătura pe care au avut-o învățăturile lui Luther și Calvin cu acești factori psihologici și care a fost relația acestor noi doctrine religioase cu spiritul capitalismului.¹¹

În societatea medievală, organizarea economică a orașului era relativ statică. Din a doua jumătate a Evului Mediu, meșteșugarii au fost uniți în breslele lor. Fiecare meșter avea unul sau doi ucenici și numărul meșterilor era în funcție de nevoile comunității. Deși existau întotdeauna unii care trebuiau să lupte

11. Prezentarea ce urmează a istoriei economice a Evului Mediu târziu și a perioadei Reformei se bazează în principal pe:

Lamprecht, *Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert*, Akademische Verlagsgesellschaft J.C.B. Mohr, Ztsch. für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Freiburg i. B. und Leipzig, 1893.

Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger*, G. Fischer, Jena, 1896.

Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, 1921, 1928.

v. Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen, 1920.

Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1928.

Andreas, *Deutschland vor der Reformation*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1932.

Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Allen & Unwin, London, 1930.

Schapiro, *Social Reform and the Reformation*, Thesis, Columbia University, 1909.

Pascal, *The Social Basis of the German Reformation, Martin Luther and his Times*, 1933.

Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, John Murray, London, 1926.

Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Meiner, Leipzig, 1923.

Kraus, *Scholastic, Puritanism and Kapitalismus*, Dunker & Humblot, München, 1930 (n.a.).

din greu pentru a câștiga suficient cât să supraviețuiască, în general membrul breslei putea avea siguranța traiului prin munca propriilor mâini. Dacă făcea bine scaune, pantofi, pâine, șei și așa mai departe, făcea tot ceea ce era necesar pentru a fi sigur de un trai în siguranță la nivelul ce era stabilit în mod tradițional pentru poziția sa socială. Putea să se bizuie pe „faptele lui bune”, dacă e să utilizăm aici termenul nu în accepția lui teologică, ci în cea pur și simplu economică. Breslele împiedicau orice competiție dură între membrii lor și sileau la cooperare în privința cumpărării de materie primă, a tehnicilor de producție și a prețurilor produselor. Prin contrast cu tendința de idealizare a sistemului breslelor laolaltă cu întreaga viață medievală, unii istorici au arătat că breslele aveau întotdeauna o tentă monopolistă, ce încerca să protejeze un mic pur și să excludă pe noii veniți. Totuși, cei mai mulți autori sunt de acord că, chiar dacă este evitată orice idealizare a breslelor, acestea erau bazate pe cooperare reciprocă și ofereau o oarecare securitate membrilor lor.¹²

Comerțul medieval era, în general, după cum arată Sombart, întreprins de o mulțime de mici oameni de afaceri. Vânzările cu amănuntul și cu ridicata nu erau încă separate și chiar acei comercianți angroșiști care pătrundeau în țări străine, cum ar fi membrii Ligii Hanseatice a Germaniei de nord, se ocupau, de asemenea, de vânzarea cu amănuntul. Acumularea de capital a fost și ea foarte înceată până spre sfârșitul secolului al XV-lea. Astfel, micul om de afaceri avea o siguranță considerabilă comparativ cu situația economică din Evul Mediu târziu, când marele capital și comerțul monopolist au crescut în importanță.

Mult din ceea ce este acum mecanic [spune profesorul Tawney despre viața unui oraș medieval] era atunci personal, intim și direct și nu era mult loc pentru organizare la o scară prea largă pentru standardele aplicate indivizilor și pentru doctrina care înabușă glasul conștiinței și care își închieie toate scotele sub pretextul final al eficacității economice.¹³

12. Cf. literatura despre această problemă menționată de J.Kulischer, *op. cit.*, p. 192 sqq. (n.a.)

13. Tawney, *op. cit.*, p. 28 (n.a.)

Acest lucru ne conduce la un punct esențial pentru înțelegerea poziției individului în societatea medievală, și anume concepțiile etice cu privire la activitățile economice așa cum erau exprimate nu doar în doctrinele Bisericii Catolice, ci și în legile seculare. Urmăm prezentarea lui Tawney în această privință deoarece poziția sa nu poate fi suspectată de încercarea de a idealiza sau a romanța lumea medievală. Ipotezele de bază în legătură cu viața economică au fost două: interesele economice sunt subordonate adevăratului scop al vieții, care este mântuirea și conduita economică este un aspect al conduitei personale pe care, ca și alte părți ale acesteia, se sprijină regulile moralității.

Apoi Tawney elaborează concepția medievală despre activitățile economice:

Bogățiile materiale sunt necesare; ele au o importanță secundară, deoarece fără ele oamenii nu pot să se întrețină pe ei și să se ajute unii pe alții ... Dar mobilurile economice sunt dubioase. Fiindcă sunt dorințe puternice, oamenii se tem de ele, dar asta nu este suficient pentru a le aplauda ... Nu există loc în teoria medievală pentru activitatea economică ce nu e legată de un scop moral, iar a întemeia o știință a societății pe presupunerea că dorința de câștig economic este o forță constantă și măsurabilă, care trebuie acceptată ca și alte forțe naturale, ca un dat inevitabil și evident prin sine, i s-ar fi părut gânditorului medieval cu greu mai puțin irațional și imoral decât a considera ca premisă a filosofiei sociale operarea fără restricții cu atribute necesare umane, cum ar fi agresivitatea [pugnacity] sau instinctul sexual... După cum spune Sf. Anton, bogăția există pentru om, nu omul pentru bogăție ... De aceea, la fiecare pas există limite, restricții, avertismente împotriva amestecului intereselor economice în afacerile serioase. Omul are dreptul de a căuta atâta bogăție cât îi este necesară, în poziția lui socială, pentru a trăi. A căuta mai mult nu înseamnă spirit întreprinzător, ci avaricie, iar avaricia este un păcat de moarte. Comerțul este legitim; resursele diferite ale diverselor țări arată că acest lucru a fost plănuț de către Providență. Dar este o afacere periculoasă. Omul trebuie să fie sigur că se ocupă de asta pentru beneficiul public și că profitul de care bene-

ficiază el nu este mai mare decât răsplata pentru munca sa. Proprietatea privată este o instituție necesară, cel puțin într-o lume decăzută; oamenii muncesc mai mult și se ceartă mai puțin când bunurile sunt private, decât atunci când sunt comune. Dar acest lucru trebuie tolerat ca o concesie făcută slăbiciunii umane, nu aplaudat ca dezirabil în sine; idealul – dacă natura umană l-ar putea atinge – este comunismul. «Communis enim», scria Gratian în decretul său, «usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit.» Într-adevăr, în cel mai bun caz, proprietatea este oarecum împiedicată. Ea trebuie să fie dobândită în mod legitim. Trebuie să fie pe cât mai multe mâini posibil. Trebuie să asigure întreținerea celor săraci. Folosirea ei trebuie să fie pe cât se poate comună. Proprietarii ei trebuie să fie gata să o împartă cu cei care au nevoie, chiar dacă ei nu sunt într-o reală mizerie.¹⁴

Deși aceste puncte de vedere au exprimat norme și nu au reprezentat o imagine exactă a realității vieții economice, ele au reflectat într-o anumită măsură spiritul real al societății medievale.

Stabilitatea relativă a poziției meșteșugarilor și a comercianților caracteristică în orașul medieval a fost treptat slăbită în Evul Mediu târziu, până când s-a prăbușit complet în secolul al XVI-lea. Deja din secolul al XIV-lea – sau chiar mai devreme – începuse procesul de diferențiere înăuntrul breslelor, iar asta a continuat, în ciuda tuturor eforturilor de a-i pune capăt. Unii membri ai breslelor aveau mai mult capital decât alții și angajau cinci sau șase calfe în loc de una sau două. Curând unele bresle au început să admită doar persoane cu un anumit volum de capital. Altele au devenit monopoliuri puternice ce încercau să obțină orice avantaj din pozițiile lor monopoliste și să exploateze clientul cât de mult puteau. Pe de altă parte, mulți membri ai breslelor au sărăcit și trebuiau să încerce să câștige niște bani în afara ocupației lor tradiționale; deseori deveneau pe deasupra mici negustori. Mulți dintre ei își pierduseră independența economică și siguranța, deși se agățau cu disperare de idealul tradițional al independenței economice.¹⁵

¹⁴ op. cit., p. 31 sqq. (n.a.)

¹⁵ Cf. Lamprecht, op. cit., p. 207; Andreas, op. cit., p. 303 (n.a.)

Legat de această evoluție a sistemului de bresle, situația calfei a degenerat de la rău la mai rău. În timp ce în întreprinderile din Italia și Flandra exista deja din secolul al XIII-lea sau chiar mai devreme o clasă de muncitori nemulțumiți, situația calfelor din breslele meșteșugărești era totuși relativ sigură. Deși nu era adevărat că orice calfă putea deveni un meșter, mulți dintre ei au făcut-o. Dar cu cât creștea numărul de calfe coordonate de un meșter, cu atât era nevoie de mai mult capital pentru a deveni meșter și cu atât breslele dobândeau un caracter monopolist și exclusiv, și cu atât mai puține erau oportunitățile ucenicilor. Deteriorarea poziției lor economice și sociale era demonstrată de creșterea nemulțumirii lor, de constituirea organizațiilor pe cont propriu, de greve și chiar de revolte violente.

Ceea ce s-a spus despre dezvoltarea capitalistă a breslelor meșteșugărești este chiar mai evident în ce privește comerțul. În timp ce comerțul medieval a fost în principal o afacere interorășenească neînsemnată, comerțul național și internațional s-a dezvoltat rapid în secolele al XIV-lea și al XV-lea. Deși istoricii n-au căzut de acord în privința perioadei în care au început să se dezvolte marile companii comerciale, sunt de acord că în secolul al XV-lea acestea au devenit din ce în ce mai puternice și s-au dezvoltat în monopoluri care, prin forța superioară a capitalului lor amenințau atât micul om de afaceri cât și consumatorul. Reforma din secolul al XV-lea a împăratului Sigismund a încercat să strunească puterea monopolurilor prin intermediul legislației. Dar poziția micului afacerist a devenit din ce în ce mai nesigură; el „avea exact atâta influență cât să-și facă auzită nemulțumirea, dar nu îndeajuns ca să impună o acțiune reală”¹⁶

Indignarea și furia micului negustor împotriva monopolurilor a fost ilustrată elocvent de Luther în pamfletul său „Despre comerț și camătă”¹⁷, publicat în 1524.

„Ei au toate mărfurile sub control și practică fără să se ascundă toate trucurile care au fost amintite; cresc și coboară

16. Schapiro, op. cit., p. 59 (n.a.)

17. *Works of Martin Luther*, A.J. Holman Company, Philadelphia, vol. IV, p. 34 (n.a.)

prețurile după cum doresc și asupresc și distrug toți micii negustori, ca știuca micii pești din apă, ca și cum ar fi stăpâni peste creaturile lui Dumnezeu și liberi față de toate legile credinței și dragostei.”

Aceste cuvinte ale lui Luther ar fi putut fi scrise în zilele noastre. Teama și furia pe care a simțit-o clasa de mijloc împotriva monopolisților bogați în secolele al XV-lea și al XVI-lea este în multe privințe asemănătoare sentimentului ce caracterizează în epoca noastră atitudinea clasei de mijloc față de monopolurile și capitaliștii puternici.

Rolul capitalului creștea și în industrie. Un exemplu remarcabil este industria minieră. Inițial, cota-parte a fiecărui membru al unei bresle miniere era proporțională cu munca depusă. Dar începând cu secolul al XV-lea, în multe cazuri, acțiunile aparțineau capitaliștilor care nu munceau ei înșiși, iar munca era făcută din ce în ce mai mult de lucrători plătiți cu salarii și care nu aveau acțiuni în întreprindere. Această dezvoltare capitalistă a avut loc și în alte ramuri ale industriei, iar acest lucru a sporit tendința ce rezulta din creșterea rolului capitalului în breslele meșteșugărești și în comerț: prăpastia tot mai mare dintre săraci și bogați și nemulțumirea în creștere a claselor nevoiașe.

În privința situației țărănimii, opiniile istoricilor diferă. Oricum, analiza ce urmează, a lui Schapiro, pare a fi suficient susținută de constatările celor mai puși istorici.

Cu toate aceste dovezi de prosperitate, condiția țărănimii se deteriora rapid. La începutul secolului al XVI-lea foarte puțini erau proprietari independenți ai pământului pe care-l cultivau și erau reprezentanți în diețele locale care în Evul Mediu târziu au constituit un semn al independenței de clasă și al egalității. Marea majoritate erau Hoerige, o clasă liberă din punct de vedere personal, dar al cărei pământ era supus dărilor, indivizii fiind obligați să slujească conform unei înțelegeri... Hoerige erau cei care reprezentau coloana vertebrală a tuturor răscoalelor țărănești. Acest țaran al clasei de mijloc, ce trăia într-o comunitate semiindependentă lângă domeniul seniorului, a devenit conștient că sporirea dărilor și serviciile îl transformau

*practic pe el într-un rob, iar satul devenea parte a moșiei feudale a seniorului.*¹⁸

Dezvoltarea economică a capitalismului a fost însoțită de modificări semnificative în atmosfera psihologică. Spre sfârșitul Evului Mediu începea să pătrundă în viață un spirit de neliniște. Începea să se dezvolte conceptul de timp în sensul modern. Minutele au devenit valoroase; un simptom al acestei noi semnificații a timpului este faptul că în Nürnberg, începând din secolul al XVI-lea, ceasurile au bătut din sfert de oră.¹⁹ Prea multe sărbători începeau să pară o nenorocire. Timpul era atât de valoros, încât sentimentul era că n-ar trebui să fie niciodată folosit în alte scopuri decât în cele profitabile. Munca a devenit din ce ce mai mult o valoare supremă. S-a dezvoltat o nouă atitudine față de muncă și aceasta a fost atât de puternică încât clasa de mijloc s-a ridicat indignată împotriva neproductivității economice a instituțiilor Bisericii. Ordinele de călugări cerșetori erau receptate negativ ca neproductive și deci imorale.

Ideea eficacității a dobândit rolul uneia dintre cele mai înalte virtuți morale. În același timp, dorința de bogăție și succes material a devenit o pasiune acaparanță.

*Toată lumea [spune predicatorul Martin Butzer] aleargă după acele meserii și ocupații care vor aduce cel mai mare câștig. Studiul artelor și științelor este dat de-o parte pentru a face loc celui mai de rând tip de muncă manuală. Toate capetele deștepte, care au fost înzestrate de Dumnezeu cu capacități pentru studii mai nobile sunt atrase de comerț, care în zilele noastre este atât de saturat de necinste că este ultimul gen de afacere în care s-ar angaja un om onorabil.*²⁰

O consecință importantă a schimbărilor economice pe care le-am descris a afectat pe toată lumea. Sistemul social medieval a fost distrus și o dată cu el și stabilitatea și relativa siguranță pe care le oferea individului. Acum, o dată cu începutul capitalismului, toate clasele societății au intrat în mișcare. Nu mai exista un loc stabilit în ordinea economică ce ar fi putut fi con-

18. Schapiro, *op. cit.*, p. 54, 55 (n.a.)

19. Lamprecht, *op. cit.*, p. 200 (n.a.)

20. Citat de Shapiro, *op. cit.*, p. 21, 22 (n.a.)

siderat unul natural, de nepus în discuție. Individul a fost lăsat singur; totul depindea de propriul lui efort, nu de siguranța statutului său tradițional.

Totuși, fiecare clasă a fost afectată altfel de această schimbare. Pentru săracii de la oraș, muncitorii și ucenicii, a însemnat o sporire a exploatării și a sărăciei; pentru țărani de asemenea a însemnat presiune economică și personală în plus; nobilimea de jos s-a confruntat cu ruina, deși într-un mod diferit. În timp ce pentru aceste clase noua dezvoltare a fost în esență o schimbare în rău, situația era mult mai complicată în ce privește clasa de mijloc urbană. Am vorbit despre diferențierea crescândă ce avea loc în rândurile acesteia. Largi segmente ale ei erau puse într-o poziție din ce în ce mai proastă. Mulți meșteșugari și mici negustori trebuiau să facă față puterii superioare a monopolistilor și a altor competitori cu mai mult capital și întâmpinau dificultăți din ce în ce mai mari pentru a rămâne independenți. Deseri luptau cu forțe copleșitor de puternice și pentru mulți dintre ei era o luptă disperată și lipsită de speranță. Alte părți ale clasei de mijloc erau mai prospere și luau parte la tendința generală ascendentă a capitalismului în dezvoltare. Dar, chiar și pentru aceștia mai norocoși, rolul în creștere al capitalului, al pieței și al competiției le-a schimbat situația personală într-una de nesiguranță, izolare și angoasă.

Faptul că acum capitalul căpătase o importanță decisivă, însemna că o forță suprapersonală determina destinul lor economic și, prin aceasta, pe cel personal. Capitalul a încetat să mai fie un slujitor și a devenit un stăpân. Dobândind o vitalitate separată și independentă el a pretins dreptul unui asociat majoritar de a dicta organizarea economică în acord cu propriile sale cerințe exigente.²¹

Noua funcție a pieței a avut un efect asemănător. Piața medievală a fost una relativ mică, a cărei funcționare a fost repede înțeleasă. Ea a pus cererea și oferta într-o relație directă și concretă. Un producător știa aproximativ cât să producă și putea fi oarecum sigur de vânzarea produselor sale la un preț potrivit. Acum era necesar să produci pentru o piață din ce în ce

21. Tawney, *op. cit.*, p. 86 (n.a.)

mai mare și nu puteai determina din timp posibilitățile de vânzare. De aceea nu mai era suficient să produci lucruri folositoare. Deși asta era o condiție pentru a le vinde, legile imprevizibile ale pieței erau cele care decideau dacă produsele pot fi vândute și cu ce profit. Mecanismul noii piețe părea să semene cu doctrina calvinistă a predestinării, care susținea că individul trebuie să facă orice efort pentru a fi bun, deși chiar înainte de a se naște s-a decis dacă va fi sau nu mântuit. Ziua de târg a devenit ziua judecății pentru produsele efortului uman.

Un alt factor important în acest context a fost rolul sporit al competiției. Deși cu siguranță competiția nu lipsea total în societatea medievală, sistemul economic feudal era bazat pe principiul cooperării și era reglementat – sau organizat – de reguli ce țineau în frâu competiția. O dată cu apariția capitalismului aceste principii medievale au făcut loc din ce în ce mai mult unui principiu al inițiativei individualiste. Fiecare individ trebuia să pornească și să-și încerce norocul. Trebuia să înoate sau să se scufunde. Cei ce nu se aliau cu el într-o întreprindere comună deveneau competitori și deseori trebuia să aleagă între a-i distruge sau a fi distrus.²²

Desigur, rolul capitalului, al pieței și al competiției individuale nu era atât de important în secolul al XVI-lea cum a devenit mai târziu. În același timp, toate elementele decisive ale capitalismului modern apăruseră deja în acea vreme, împreună cu efectul lor psihologic asupra individului.

Deși tocmai am descris un aspect al tabloului, există și un altul: capitalismul a eliberat individul. A eliberat omul din înregimentarea sistemului corporativ; i-a permis acestuia să stea pe propriile lui picioare și să-și încerce norocul. El a devenit stăpânul propriului său destin, al lui era riscul, al lui era câștigul. Efortul individual îl putea conduce spre succes și spre independență economică. Banii au devenit marele nivelator al omului și s-au dovedit a fi mai puternici decât nașterea și casta.

22. Cf. această problemă a competiției cu M. Mead, *Co-operation and Competition among Primitive Peoples*, McGraw-Hill, London, 1937; L.K. Frank, *The Cost of Competition*, în *Plan Age*, vol. VI, noiembrie-decembrie, 1940 (n.a.)

Această latură a capitalismului era doar la începutul dezvoltării sale în perioada timpurie despre care am discutat. Ea a jucat un rol mai mare pentru micul grup de capitaliști bogați decât pentru clasa de mijloc urbană. Totuși, chiar dacă era mai puțin activă atunci, a avut un efect important în formarea personalității omului.

Dacă încercăm acum să rezumăm discuția noastră cu privire la impactul schimbărilor sociale și economice asupra individului în secolele al XV-lea și al XVI-lea ajungem la următorul tablou:

Găsim aceeași ambiguitate a libertății despre care am discutat mai înainte. Individul este liber față de legăturile economice și politice. De asemenea, câștigă în libertate pozitivă prin rolul activ și independent pe care trebuie să-l joace în noul sistem. Dar, în același timp, el este liber și față de acele legături care-i ofereau siguranță și un sentiment de apartenență. Viața a încetat a mai fi trăită într-o lume închisă al cărei centru era omul; lumea a devenit fără limite și, în același timp, amenințătoare. Prin pierderea locului său stabilit într-o lume închisă, omul pierde răspunsul la întrebarea privind sensul vieții sale; rezultatul este acela îndoielii cu privire la el însuși și la scopul vieții. Este amenințat de puternice forțe suprapersonale, capitalul și piața. Relația sa cu colegii de breaslă, cu orice potențial competitor, a devenit ostilă și străină; este liber – adică este singur, izolat, amenințat din toate părțile. Neavând bogăția și puterea pe care o avea capitalistul renescentist și, de asemenea, pierzându-și sentimentul unității cu oamenii și cu universul, el este copleșit de sentimentul nimicniciei și neajurării lui ca individ. Paradisul este pierdut pentru totdeauna, individul stă singur și înfruntă lumea – un străin aruncat într-o lume fără limite și amenințătoare. Noua libertate creează în mod necesar un puternic sentiment de nesiguranță, slăbiciune, îndoielă, singurătate și angosă. Pentru ca individul să funcționeze cu succes, aceste sentimente trebuie ameliorate.

2. PERIOADA REFORMEI

În acest moment al dezvoltării au luat naștere luteranismul și calvinismul. Noile religii nu erau religii ale clasei de sus bogate, ci ale clasei de mijloc urbane, ale săracilor din orașe și ale țăranilor. Ele apelau la aceste grupuri, deoarece dădeau expresie unui nou sentiment al libertății și independenței ca și sentimentului de slăbiciune și angoasă de care erau pătrunși membrii lor. Dar noile doctrine religioase făceau mai mult decât să dea o expresie articulată sentimentelor generate de o ordine economică în schimbare. Prin învățăturile lor, ele le sporeau și, în același timp, ofereau soluții care dădeau posibilitatea individului să facă față unei insecurități altfel de nesuportat.

Înainte de a începe să analizăm semnificația socială și psihologică a noilor doctrine religioase, câteva remarci privitoare la metoda abordării noastre pot înlesni înțelegerea acestei analize.

Pentru studierea semnificației psihologice a unei doctrine religioase sau politice, trebuie mai întâi să avem în minte că analiza psihologică nu implică o opinie cu privire la adevărul doctrinei analizate. Această din urmă chestiune poate fi decisă doar în funcție de structura logică a problemei înseși. Analiza motivațiilor psihologice din spatele anumitor doctrine sau idei nu poate fi niciodată un substitut pentru o judecare rațională a validității doctrinei și a valorilor pe care le implică ea, deși o astfel de analiză poate conduce la o înțelegere mai bună a semnificației reale a unei doctrine și, prin aceasta, poate influența judecata de valoare a cuiva.

Ceea ce poate arăta analiza psihologică a doctrinelor este care sunt motivațiile subiective ce fac o persoană să fie conștientă de anumite probleme și să caute răspunsuri în anumite direcții. Orice tip de gând, adevărat sau fals, dacă este mai mult decât o conformare superficială la ideile convenționale, este motivat de nevoile și de interesele subiective ale persoanei care gândește. Întâmplător, unele interese sunt promovate prin găsirea adevărului, altele prin distrugerea lui. Dar în ambele cazuri, motivațiile psihologice sunt imbolduri importante pentru atingerea anumitor concluzii. Putem să mergem chiar mai de-

parte și să spunem că ideile ce nu sunt înrădăcinate în nevoi puternice ale personalității vor avea puțină influență asupra acțiunilor și asupra întregii vieți a persoanei respective.

Dacă analizăm doctrinele religioase sau politice în ce privește semnificația lor psihologică, trebuie să diferențiem între două probleme. Putem să studiem structura de caracter a individului ce creează o nouă doctrină și să încercăm să înțelegem ce trăsături din personalitatea lui sunt responsabile pentru orientarea specifică gândirii sale. Concret vorbind, aceasta înseamnă, de exemplu, că trebuie să analizăm structura de caracter a lui Luther sau a lui Calvin, pentru a afla ce tendințe din personalitatea lor i-a făcut să ajungă la anumite concluzii și să formuleze anumite doctrine. Cealaltă problemă este aceea de a studia motivele psihologice nu ale creatorului unei doctrine, ci ale grupului social la care face apel doctrina. Influența oricărei doctrine sau idei depinde de măsura în care ea face apel la nevoile psihice din structura de caracter a celor cărora le este adresată. Doar dacă ideea răspunde unor puternice nevoi psihologice ale anumitor grupuri sociale, ea va deveni o forță puternică în istorie.

Ambele probleme, psihologia conducătorului și cea a celor ce îl urmează, sunt, bineînțeles, strâns legate între ele. Dacă aceleași idei fac apel la ei, structura lor de caracter trebuie să fie, din importante puncte de vedere, asemănătoare. Lăsând la o parte factori cum ar fi deosebitul talent de a gândi și acțiunea al conducătorului, structura lui de caracter va ilustra de obicei într-un grad mai mare și într-un mod mai pronunțat structura particulară a personalității celor la care fac apel ideile lui; el poate ajunge la o formulare mai clară și mai deschisă a anumitor idei pentru care cei ce-l urmează sunt deja pregătiți din punct de vedere psihologic. Faptul că structura de caracter a conducătorului manifestă în mod mai clar anumite trăsături ce pot fi găsite la discipolii săi, se poate datora unuia dintre următorii doi factori sau unei combinații a amândurora: în primul rând, pentru că poziția lui socială este tipică acelor condiții ce modelează personalitatea întregului grup; în al doilea rând, pentru că, prin circumstanțele accidentale ale educației și experiențelor lui individuale, aceste trăsături comune sunt dez-

voltate într-un grad remarcabil, care pentru grup rezultă din poziția sa socială.

În analiza noastră cu privire la semnificația psihologică a doctrinei protestantiste și calviniste nu ne ocupăm de personalitățile lui Luther și Calvin, ci de situația psihologică a claselor sociale la care fac apel ideile lor. Înainte de a începe discuția despre teologia lui Luther, vreau doar să menționez foarte pe scurt că Luther ca persoană era un reprezentant tipic al „caracterului autoritar” așa cum îl vom descrie mai târziu. Fiind crescut de un tată neobișnuit de sever și având parte de puțină dragoste și protecție în copilărie, personalitatea lui a fost sfâșiată de o ambivalență constantă față de autoritate; o ura și se răzvrătea împotriva ei, deși, în același timp, o admira și avea tendința de-a i se supune. De-a lungul întregii sale vieți a existat întotdeauna o autoritate căreia i s-a opus și alta pe care a admirat-o – tatăl său și superiorii mănăstirii din tinerețea lui; Papa și prinții, mai târziu. Era impregnat de un puternic sentiment de singurătate, neputință, răutate, dar, în același timp, de pasiunea de a domina. Era torturat de îndoieli, așa cum doar un caracter compulsiv poate fi și era permanent în căutare de ceva ce i-ar fi oferit securitate interioară și care l-ar fi despovertat de această tortură a incertitudinii. Îi ura pe ceilalți, în special „gloată”, se ura pe sine, ura viața; și, mai presus de toate, această ură a devenit o dorință pătimașă și disperată de a fi iubit. Întreaga lui ființă era pătrunsă de frică, îndoială și izolare interioară și, pe acest fundament personal, avea să devină campionul grupurilor sociale ce erau într-o poziție foarte asemănătoare din punct de vedere psihologic.

Încă o remarcă referitoare la metoda analizei ce urmează pare a fi justificată. Orice analiză psihologică a gândurilor unui individ sau a unei ideologii are drept scop înțelegerea rădăcinilor psihologice din care s-au ivit aceste gânduri sau idei. Prima condiție pentru o astfel de analiză este de a înțelege pe deplin contextul logic al unei idei și ce a vrut în mod conștient să spună autorul ei. Oricum, noi știm că o persoană, chiar dacă este sinceră în mod subiectiv, poate deseori să fie condusă inconștient de un motiv diferit de cel de care crede ea că este condusă; că poate folosi un concept care implică logic o anu-

mită semnificație și care, pentru ea, inconștient, înseamnă ceva diferit de această semnificație „oficială”. Mai mult decât atât, știm că poate încerca să armonizeze anumite contradicții din propria sa simțire printr-o construcție ideologică sau să mascheze o idee pe care o refulează printr-o raționalizare ce exprimă chiar opusul ei.

Înțelegerea operării elementelor inconștiente ne-a învățat să fim sceptici față de cuvinte și să nu le considerăm după valoarea lor de suprafață.

Analiza ideilor are de-a face în principal cu două sarcini: una este de a determina ponderea pe care o are o anumită idee în întregul unui sistem ideologic; a doua este de a determina dacă avem de-a face cu o raționalizare ce diferă de semnificația reală a gândurilor. Un exemplu la primul punct este următorul: în ideologia lui Hitler, accentuarea pe injustețea tratatului de la Versailles joacă un rol colosal, și este adevărat că el a fost sincer indignat de tratatul de pace. Totuși, dacă analizăm întreaga lui ideologie politică, vedem că fundamentele ei sunt o intensă dorință de putere și cucerire și, deși în mod conștient dă multă greutate injustiției făcute Germaniei, de fapt când are o pondere mică în ansamblul gândirii lui. Un exemplu de diferență între semnificația intenționată conștient a unui gând și semnificația lui psihologică reală poate fi luat din analiza ideilor lui Luther de care ne vom ocupa în acest capitol.

Creдем că relația lui cu Dumnezeu este una de supunere pe baza neputinței omului. El însuși vorbește de această supunere ca despre una voluntară, rezultând nu din teamă, ci din dragoste. Atunci, din punct de vedere logic, – s-ar putea argumenta – aceasta nu este supunere. Psihologic, totuși, din întreaga structură a gândirii lui Luther rezultă că tipul său de dragoste sau credință este, de fapt, supunere; că deși gândește în mod conștient în termenii caracterului voluntar și iubitor al „supunerii” sale față de Dumnezeu, el e pătruns de un sentiment de neputință și răutate care face ca natura relației lui cu Dumnezeu să fie una de supunere. (Exact cum dependența masochistă a unei persoane față de alta este deseori concepută conștient ca „dragoste”). De aceea, din punctul de vedere al unei analize psihologice, obiecția că Luther spune ceva diferit de ceea ce

creдем noi că vrea să spună (deși inconștient) are prea puțină greutate. Noi creдем că anumite contradicții din sistemul lui pot fi înțelese doar prin analiza semnificației psihologice a conceptelor lui.

În analiza dogmelor protestantismului ce urmează, am interpretat dogmele religioase în funcție de ceea ce semnifică ele în contextul întregului sistem. Nu citez enunțuri ce contrazic unele dogme ale lui Luther sau Calvin, dacă m-am convins eu însumi că greutatea și semnificația lor este astfel încât nu duc la contradicții reale. Dar interpretarea pe care o dau nu este bazată pe o metodă de selectare de enunțuri particulare ce se potrivesc interpretării mele, ci pe un studiu al întregului sistem al lui Luther și Calvin, al bazei lui psihologice și urmând metoda unei interpretări a elementelor lui singulare în lumina structurii psihologice a întregului sistem.

Dacă dorim să înțelegem ce a fost nou în doctrinele Reformei, trebuie mai întâi să luăm în considerare ce a fost esențial în teologia Bisericii medievale²³. Încercând să facem asta, ne confruntăm cu aceeași dificultate metodologică pe care am discutat-o în legătură cu concepte ca „societate medievală” și „societate capitalistă”. Așa cum în sfera economică nu există schimbare bruscă de la o structură la alta, nici în sfera teologică nu există o astfel de schimbare. Anumite dogme ale lui Luther și Calvin sunt atât de asemănătoare cu cele ale bisericii medievale, încât uneori este dificil de văzut vreo diferență esențială între ele. Ca și protestantismul și calvinismul, Biserica Catolică a negat întotdeauna că omul ar putea găsi mântuirea doar prin puterea propriilor lui virtuți sau merite, că ar putea s-o facă fără grația lui Dumnezeu ca un ajutor indispensabil pentru mântuire. Totuși, în ciuda tuturor elementelor comune vechii și noii teologii, spiritul Bisericii Catolice a fost în mod esențial diferit de spiritul Reformei, mai ales în ceea ce privește problema demnității și libertății umane și a efectului acțiunilor omului asupra propriului său destin.

23. Am urmat aici în principal R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, vol. III, 1930; vol. IV, 1, 1933; vol. IV, 2, 1920 și B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Herder, Freiburg, 1911 (n.a.)

În lunga perioadă anterioară Reformei, anumite principii au fost caracteristice teologiei catolice: doctrina că natura umană, deși coruptă prin păcatul lui Adam, aspiră în mod firesc la bine; că voința omului este liberă să dorească binele; că efortul propriu al omului contribuie la mântuirea sa; și că prin sacramentele Bisericii, bazate pe meritele morții lui Christos, păcatul poate fi mântuit.

Totuși, unii dintre cei mai reprezentativi teologi, cum ar fi Augustin și Toma d'Aquino, deși au îmbrățișat concepțiile tocmai menționate, au propovăduit, în același timp, dogme ce erau într-un spirit profund diferit. Dar deși Aquino propovăduia o dogmă a predestinării, nu înceta niciodată să accentueze libertatea de voință ca una dintre dogmele lui fundamentale. Pentru a micșora contrastul dintre dogma libertății și cea a predestinării, el este silit să folosească cele mai complicate construcții; dar, deși aceste construcții nu par să rezolve satisfăcător contradicțiile, el nu renunță la dogma libertății voinței și a efortului uman ca fiind folositoare mântuirii omului, deși voința însăși poate avea nevoie de sprijinul grației lui Dumnezeu.²⁴

Despre libertatea voinței Aquino spune că ar contrazice esența naturii lui Dumnezeu și a omului să presupui că omul nu este liber să decidă. El spune că acesta are chiar libertatea de a refuza grația oferită de Dumnezeu.²⁵

Alți teologi au accentuat, mai mult decât Aquino, rolul efortului omului pentru mântuirea sa. După Bonaventura, intenția lui Dumnezeu este să acorde grație omului, dar o primesc doar aceia care se pregătesc singuri pentru ea, prin meritele lor.

Acest accent a sporit de-a lungul secolelor al XIII-lea, al XIV-lea și al XV-lea în sistemele lui Duns Scotus, Occam și Biel, evoluție deosebit de importantă pentru înțelegerea noului

24. Referitor la ultimul punct, el spune: „De unde rezultă că predestinatul trebuie să aspire la fapte bune și rugăciune; pentru că prin aceste mijloace predestinarea este cel mai sigur îndeplinită ... și, prin urmare, predestinarea poate fi înlesnită de către creaturi, dar nu poate fi împiedicată de către ele.” *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, tradusă literal de Părinții Arhiepiscopiei Dominicane Engleze. A doua ediție, revizuită, Burns Oates Washbourne, Ltd., London, 1929, Part. I, Q. 23, Art. 8 (n.a.)

25. Cf. *Summa contra Gentiles*, vol. III, cap. 73, 85, 159 (n.a.)

spirit al Reformei, deoarece atacurile lui Luther erau îndreptate mai ales împotriva scolasticilor Evului Mediu târziu pe care-i numea „Sau Theologen”.

Duns Scotus a subliniat rolul voinței. Voința este liberă. Prin împlinirea voinței sale, omul își realizează eul individual, iar această realizare de sine este o satisfacție supremă pentru individ. Pentru că este porunca lui Dumnezeu ca voința să fie un act al eului individual, nici măcar Dumnezeu nu are influență directă asupra deciziei omului.

Biel și Occam au scos în evidență rolul meritelor personale ale omului ca o condiție a mântuirii lui și, deși au vorbit și de ajutorul lui Dumnezeu, au renunțat la semnificația lui fundamentală așa cum era afirmată de doctrinele mai vechi.²⁶ Biel crede că omul este liber și poate întotdeauna să se întoarcă spre Dumnezeu, a cărui grație îi vine în ajutor. Occam susține că natura umană nu a fost cu adevărat coruptă prin păcat; pentru el, păcatul este doar un act singular care nu schimbă esența omului. Tridentinum-ul²⁷ afirmă foarte clar că voința liberă cooperează cu grația divină, dar poate, de asemenea, să se abțină de la această cooperare.²⁸ Imaginea omului, așa cum e prezentată de Occam și de alți scolastici târzii, ni-l arată nu ca pe un biet păcătos, ci ca pe o ființă liberă a cărei natură o face capabilă de orice lucru bun și a cărei voință e liberă față de forța naturii sau de orice altă forță exterioară ei.

Practica cumpărării unei scrisori de indulgență, care a jucat un rol crescând în Evul Mediu târziu, și împotriva căreia a fost îndreptat unul din principalele atacuri ale lui Luther, a fost legată de această accentuare sporită a voinței omului și de utilitatea eforturilor sale. Prin cumpărarea scrisorii de indulgență de la emisarul papal, omul era scutit de pedeapsa temporară ce se presupunea a fi un substitut pentru pedeapsa eternă și, așa cum a evidențiat Seeberg²⁹, avea toate motivele să speră că va fi absolut de toate păcatele.

26. R. Seeberg, *op. cit.*, p. 766 (n.a.)

27. Este vorba de Conciliul din Trent (1545-1563), care urmărea realizarea unei reforme în sânul Bisericii Catolice, astfel încât extinderea influenței protestantismului să fie limitată (n.t.)

28. Cf. Bartmann, *op. cit.*, p. 468 (n.a.)

29. *op. cit.*, p. 624 (n.a.)

La prima vedere poate părea că această practică a cumpărării absolvirii cuiva de pedeapsa purgatorului de către Papă contrazice ideea eficacității eforturilor omului pentru mântuire, deoarece ea implică o dependență de autoritatea Bisericii și a sacramentelor sale. Dar cu toate că acest lucru este adevărat într-o anumită măsură, este adevărat și că ea e dădătoare de speranță și siguranță; dacă omul se putea elibera de pedeapsă atât de ușor, atunci povara vinovăției era considerabil ușurată. El putea să se elibereze de greutatea trecutului cu oarecare ușurință și să se debaraseze deangoasa care-l bântuise. În plus, nu trebuie uitat că, potrivit teoriei explicite sau implicite a Bisericii, efectul scrisorii de indulgență depindea de condiția ca cel care o cumpăra să se fi căit și spovedit.³⁰

Acele idei care diferă mult de spiritul Reformei sunt de găsit și în scrierile misticilor, în predici și în complicatele reguli pentru practica confesoriilor. Găsim în ele un spirit de afirmare a demnității omului și a legitimității exprimării întregului său eu. Pe lângă o astfel de atitudine, găsim noțiunea de imitare a lui Christos, larg răspândită încă din secolul al XII-lea, și o credință că omul poate aspira să fie ca Dumnezeu. Regulile pentru confesori demonstau o foarte bună înțelegere a situației concrete a individului și recunoșteau diferențele subiective individuale. Ele nu tratau păcatul ca pe povara cu care individul ar trebui copleșit și umilit, ci ca pe o slăbiciune umană pentru care ar trebui să avem înțelegere și respect.³¹

30. Practica și teoria scrisorii de indulgență pare a fi o ilustrare deosebit de bună a influenței capitalismului în dezvoltare. Nu numai ideea că cineva își putea cumpăra libertatea de a nu fi pedepsit exprimă un nou sentiment față de rolul eminent al banilor, dar și teoria scrisorii de indulgență, așa cum a fost formulată în 1343 de Clement al VI-lea, manifestă, de asemenea, spiritul noii gândiri capitaliste. Clement al VI-lea spunea că Papa avea în grijă suma nelimitată de merite dobândite de Christos și de sfinți și că, prin urmare, el putea distribui părți din acest tezaur credințioșilor (cf. R. Seeberg, *op. cit.*, p. 621). Avem de-a face aici cu conceptul de Papă ca monopolist ce posedă un imens capital moral și îl utilizează în propriul său avantaj financiar – spre avantajul moral al „clienților” lui (n.a.).

31. Sunt îndatorat lui Charles Trinkhaus pentru că mi-a atras atenția asupra importanței literaturii mistice și de predică și pentru o seamă de sugestii specifice menționate în acest paragraf. (n.a.)

Pentru a rezuma: Biserica medievală a pus accentul pe demnitatea omului, pe libertatea voinței lui și pe faptul că eforturile lui erau cu folos; a scos în evidență asemănarea dintre Dumnezeu și om și, de asemenea, dreptul omului de a fi încrezător în dragostea lui Dumnezeu. Oamenii s-au simțit egali și frați tocmai prin asemănarea lor cu Dumnezeu. Tulburarea și nesiguranța au apărut în Evul Mediu târziu, o dată cu începutul capitalismului; dar, în același timp, au devenit din ce în ce mai puternice tendințele ce accentuau rolul voinței și efortului uman. Putem presupune că atât filosofia Renașterii cât și doctrina catolică a Evului Mediu târziu au reflectat spiritul preponderent în acele grupuri sociale a căror poziție economică le dădea un sentiment de putere și independență. Pe de altă parte, teologia lui Luther a dat expresie sentimentelor clasei de mijloc care, luptând împotriva autorității Bisericii și având resentimente față de noua clasă cu bani, s-a simțit amenințată de capitalismul în dezvoltare și copleșită de un sentiment de neputință și insignifianță individuală. Sistemul lui Luther, în măsura în care este diferit de tradiția catolică, are două aspecte, unul dintre ele fiind subliniat mai mult decât celălalt în reprezentarea ce este dată, de obicei, în țările protestante dogmelor lui. Acest aspect arată că el a oferit omului independență în chestiunile religioase; că a depozat Biserica de autoritatea ei, pe care a dat-o individului; că acel concept al lui de credință și mântuire este unul al experienței subiective individuale, în care toată responsabilitatea este a individului și deloc a unei autorități care ar putea să-i ofere ceea ce nu poate obține el însuși. Există bune motive pentru a lăuda această latură a doctrinelor lui Luther și Calvin, fiindcă ele sunt o sursă a dezvoltării libertății politice și spirituale în societatea modernă; o dezvoltare care, mai ales în țările anglo-saxone, este inseparabil legată de ideile puritanismului.

Celălalt aspect al libertății moderne este izolarea și neputința cauzate individului, iar acest aspect își are rădăcinile în protestantism tot atât de mult ca și cel al independenței. Deoarece această carte este dedicată în principal libertății ca povară și pericol, analiza ce urmează, fiind intenționat unilaterală, subliniază acea latură a doctrinelor lui Luther și Calvin în care își

are rădăcinile acest aspect negativ al libertății: accentul pus de ele pe natura rea și neputința fundamentală ale omului.

Luther a presupus în natura omului existența unei răutăți înnăscute, ce-i orientează voința spre rău și face să fie imposibil pentru oricine să săvârșască vreo faptă bună pe baza naturii lui. Omul are o natură rea și vicioasă (naturaliter et inevitabiliter mala et vitiosa natura). Depravarea naturii umane și totala ei lipsă de libertate de a alege calea cea bună este unul din conceptele fundamentale ale întregii gândiri a lui Luther. În acest spirit își începe el comentariul despre scrisoarea lui Pavel către romani:

Esența acestei scrisori este: a distruge, a dezrădăcina și a anihila toată înțelepciunea și dreptatea muritorului, poate să apară – în ochii noștri și în cei ai altora – un lucru bun și sincer ... Ceea ce contează este că dreptatea și înțelepciunea noastră, care se înfățișează înaintea ochilor noștri, sunt distruse și dezrădăcinate din inima și din eul nostru orgolios.³²

Această convingere referitoare la ticăloșia și neputința omului de a face ceva bun prin propriile sale merite este o condiție esențială a grației divine. Doar dacă se umilește pe sine și-și distruge propria voință și mândrie individuală va pogori asupra omului grația divină.

Pentru că Dumnezeu vrea să ne mântuiască nu prin dreptatea și înțelepciunea noastră, ci printr-una din afară (fremde), printr-o dreptate ce nu vine din noi înșine și nu-și are originea în noi, ci vine la noi din altă parte ... Adică trebuie să învățăm că dreptatea vine exclusiv din exterior și e în întregime străină de noi.³³

O expresie chiar mai radicală a neputinței umane a fost dată de Luther șapte ani mai târziu în pamfletul său *De servo arbitrio*, care era un atac împotriva apărării de către Erasmus a libertății voinței.

...Astfel, voința umană este, așa cum a și fost, un animal între cei doi. Dacă Dumnezeu stă deasupra, el voiește și merge încotro vrea Dumnezeu; așa cum spune psalmul, «Eram ca un

32. Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, cap. I, i. (traducerea mea, deoarece nu există nici o traducere englezească) (n.a.)

33. op. cit., cap. I. i. (n.a.)

animal înaintea Ta, totuși eu sunt totdeauna cu Tine.» (Ps. 73. 22, 23) Dacă Satan stă deasupra, el voiește și merge încotro vrea Satan. Nu stă în puterea voinței lui să aleagă nici pentru care călăreț va alergera, nici spre care se va îndrepta; ci călăreții înșiși se luptă, care îl va avea și îl va stăpâni.³⁴

Luther declară că dacă cuiva nu-i place să omită cu totul această temă a voinței libere (ceea ce ar fi cel mai prudent și, de asemenea, cel mai religios), totuși putem cere, cu conștiința împăcată, ca ea să fie folosită până acolo încât să permită omului o «voință liberă», nu cu privire la cele mai presus de el, ci numai cu privire la acele lucruri mai prejos de el ... Omul ce se-ndreaptă spre Dumnezeu nu are nici un fel de «voință liberă», ci este prizonier, sclav și slujitor fie al voinței lui Dumnezeu, fie al voinței Satanei.³⁵

Toate aceste dogme – că omul ar fi un instrument lipsit de putere în mâinile lui Dumnezeu și în mod fundamental rău, că singura lui datorie ar fi să se resemneze în fața voinței lui Dumnezeu, că Dumnezeu l-ar putea mântui ca rezultat al unui act de dreptate incomprehensibil – nu erau răspunsul categoric pe care trebuia să-l dea un om ce era total copleșit de disperare, angoasă și îndoială și, în același timp, de o dorință atât de înflăcărată de certitudine, așa cum era Luther. În cele din urmă el a găsit răspuns la îndoielile sale. În 1518 a avut, brusc, o revelație. Omul nu poate fi mântuit pe baza virtuților sale; el nu ar trebui nici măcar să se gândească dacă faptele lui sunt sau nu plăcute lui Dumnezeu; dar poate avea certitudinea mântuirii, dacă are credință. Credința este dată omului de către Dumnezeu; o dată ce omul a avut experiența subiectivă neîndoielnică a credinței, poate fi sigur și de mântuirea sa. Individul este în mod esențial receptiv în relația lui cu Dumnezeu. O dată ce omul primește grația lui Dumnezeu în experiența credinței, natura lui se schimbă, deoarece în actul credinței el se unește cu Christos, iar dreptatea lui Christos o înlocuiește pe a lui, care a fost pierdută

34. Martin Luther, *The Bondage of the Will*. Traducere de Henry Cole, M.A., B. Erdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1931, p. 74 (n.a.)

35. op. cit., p. 79. Această dihotomie – supunere față de puterile superioare și dominație peste cele inferioare – este, așa cum vom vedea mai târziu, caracteristică atitudinii caracterului autoritar (n.a.)

prin căderea lui Adam. Totuși, omul nu poate deveni niciodată în întregime virtuos în timpul vieții sale, fiindcă răutatea lui naturală nu poate niciodată dispărea cu totul.³⁶

Dogma lui Luther despre credință ca experiență subiectivă îndubitabilă a propriei mântuirii poate șoca la prima vedere ca fiind o extraordinară contradicție față de sentimentul intens de îndoială ce era caracteristic personalității și învățăturilor lui de până în 1518. Totuși, din punct de vedere psihologic, această schimbare de la îndoială la certitudine, departe de a fi contradictorie, are o legătură causală. Trebuie să ne amintim ce s-a spus despre natura acestei îndoieli: nu era îndoiala rațională înrădăcinată în libertatea de gândire și care îndozănește să ia la întrebări puncte de vedere consacrate. Era îndoiala irațională, ce apare din izolarea și neputința unui individ a cărui atitudine față de lume este una de angoasă și ură. Această îndoială irațională nu poate fi niciodată înlăturată prin răspunsuri raționale; ea poate să dispară doar dacă individul devine o parte integrantă a unei lumi cu sens. Dacă acest lucru nu se întâmplă, cum nu s-a întâmplat nici cu Luther și nici cu clasa de mijloc pe care o reprezenta, îndoiala poate fi doar trecută sub tăcere, ascunsă în subteran, ca să spunem așa, iar acest lucru poate fi făcut printr-o anumită formulă ce promite certitudine absolută. Căutarea compulsivă a certitudinii, așa cum o aflăm în cazul lui Luther, nu este expresia credinței autentice, ci provine din nevoia de a birui insuportabila îndoială. Soluția lui Luther este una pe care o găsim prezentă la mulți indivizi din zilele noastre, care nu gândesc în termeni teologici: și anume, a dobândi certitudinea prin eliminarea eului individual izolat, prin faptul de a deveni un instrument în mâinile unei puteri copleșitor de mari din afara individului. Pentru Luther, această putere era Dumnezeu, iar el căuta certitudinea în supunerea pură și simplă. Dar deși a reușit astfel, într-o anumită măsură, să-și treacă sub tăcere îndoielile, ele n-au dispărut niciodată cu adevărat; până în ultima zi a vieții lui a avut accese de îndoială pe care trebuia s-o înfrângă prin eforturi reînnoite de a se supune. Din punct de vedere psihologic, credința are două semnificații total diferite. Poate fi expresia unei relații interioare

36. Cf. Sermo de duplici iustitia (Luthers Werke, Weimar ed. vol. II) (n.a.)

cu omenirea și cu afirmarea vieții; sau poate fi o formă de reacție împotriva unui sentiment fundamental de indoială, ce provine din izolarea individului și din atitudinea lui negativă față de viață. Credința lui Luther avea această calitate compensatorie.

Este deosebit de important să se înțeleagă semnificația indoielii și a încercărilor de a o trece sub tăcere, deoarece aceasta nu este o problemă referitoare doar la teologia lui Luther și, așa cum vom vedea curând, la cea a lui Calvin, ci a rămas una dintre problemele de bază ale omului modern. Indoiala este punctul de plecare al filosofiei moderne; nevoia de-a o ascunde a fost cel mai puternic stimulente pentru dezvoltarea filosofiei și științei moderne. Dar deși multe indoieli raționale au fost rezolvate prin răspunsuri raționale, indoiala irațională n-a dispărut și nu poate dispărea atâta timp cât omul n-a progresat de la libertatea negativă la libertatea pozitivă. Încercările moderne de-a o trece sub tăcere, fie că ele constau într-o dorință compulsivă de succes, în credința că o cunoaștere nelimitată a faptelor poate răspunde căutării certitudinii sau în supunerea față de un conducător ce-și asumă responsabilitatea „certitudinii” – toate aceste soluții nu pot să elimine decât conștiința indoielii. Indoiala însăși nu va dispărea atâta timp cât omul nu-și va infrânge izolarea și atâta timp cât locul său în lume nu a devenit unul cu sens, în termenii nevoilor lui umane.

Care este legătura dintre dogmele lui Luther și situația psihologică a celor săraci și lipsiți de putere către sfârșitul Evului Mediu? Așa cum am văzut, vechea ordine se prăbușea. Individul își pierduse siguranța certitudinii și era amenințat de noi forțe economice, de capitaliști și monopoluri; principiul corporativ era înlocuit de competiție; clasele de jos simțeau presiunea exploatării care sporea. Apelul luteranismului la clasele de jos diferă de apelul său la clasa de mijloc. Săracii orașelor, iar țăranii chiar mai mult, erau într-o situație disperată. Erau exploațați nemilos și privați de drepturile și privilegiile tradiționale. Erau într-o stare de spirit revoluționară, care-și găsea expresia în răscoarele țăranesti și în mișcările revoluționare din orașe. Evanghelia articula speranțele și așteptările lor, așa cum o făcuse pentru sclavi și muncitori în creștinismul timpuriu și îndemna pe cel sărac să caute libertatea și dreptatea. În măsu-

ra în care Luther a atacat autoritatea și a făcut din cuvântul Evangheliei centrul învățăturilor sale, el a apelat la aceste mase agitate, așa cum făcuseră înaintea lui alte mișcări religioase cu un caracter evanghelic.

Deși Luther le-a acceptat supunerea și i-a sprijinit, a putut face acest lucru doar până la un anumit punct; a trebuit să rupă alianța, atunci când țăranii au făcut mai mult decât să atace autoritatea Bisericii și să facă cereri marunte pentru îmbunătățirea soartei lor. Ei au continuat să se transforme într-o clasă revoluționară ce amenința să răstoarne întreaga autoritate și să distrugă fundamentele unei ordini sociale în a cărei menținere era interesată în mod vital clasa de mijloc. Fiindcă, în ciuda tuturor dificultăților pe care le-am descris mai devreme, clasa de mijloc, chiar pătura de jos a ei, avea privilegiul de apărut împotriva cererilor săracilor; și, prin urmare, era foarte ostilă mișcărilor revoluționare ce aveau ca scop distrugerea nu doar a privilegiilor aristocrației, Bisericii și monopolurilor, ci și a propriilor lor privilegii.

Poziția clasei de mijloc între cei foarte bogați și cei foarte săraci făcea ca reacția ei să fie complexă și, în multe privințe, contradictorie. Vroiau să sprijine legea și ordinea și totuși erau ei înșiși amenințați vital de capitalismul în dezvoltare. Nici chiar membrii mai realizați ai clasei de mijloc nu erau așa bogați și puternici ca micul grup de mari capitaliști. Ei trebuiau să lupte din greu ca să supraviețuiască și să progreseze. Belșugul clasei cu bani sporea sentimentul lor de micime și îi umplea de invidie și indignare. În ansamblu, clasa de mijloc a fost mai mult periclitată decât ajutată de colapsul orânduirii feudale și de capitalismul în dezvoltare.

Imaginea lui Luther despre om a reflectat exact această dilemă. Omul este liber față de toate legăturile ce-l leagă de autorități spirituale, dar chiar această libertate îl lasă singur și neliniștit, îl copleșește cu sentimentul propriei sale insignifianțe și neputințe. Acest individ liber, izolat, este zdrobit de experiența insignifianței lui individuale. Teologia lui Luther dă expresie acestui sentiment de neajutorare și indoială. Portretul omului pe care el l-a schițat în termeni religioși descrie situația individului așa cum a fost ea determinată de evoluția socială și eco-

nomică în curs. Membrul clasei de mijloc era în fața noilor forțe economice tot atât de neajutorat pe cât era, în descrierea lui Luther, omul în relația sa cu Dumnezeu.

Dar Luther a făcut mai mult decât să scoată în evidență sentimentul de insignifianță care impregna deja clasele sociale cărora le predica: le-a oferit o soluție. Individul putea spera să fie acceptabil pentru Dumnezeu, nu doar prin acceptarea propriei lui insignifianțe, ci prin umilirea de sine dusă la extrem, prin renunțarea la orice urmă de voință individuală, prin renunțarea și condamnarea forței sale individuale. Relația lui Luther cu Dumnezeu era una de supunere totală. În termeni psihologici, conceptul său de credință înseamnă: dacă te supui în totalitate, dacă-ți accepți insignifianța ca individ, atunci poate că atotputernicul Dumnezeu va dori să te iubească și să te mântuiască. Dacă te descotorosești, printr-o autodeprecieri în cel mai înalt grad, de eu tău individual cu toate defectele și îndoielele lui, te eliberezi de sentimentul propriei nimicnii și poți participa la slava lui Dumnezeu. Astfel, deși Luther elibera oamenii de autoritatea Bisericii, îi făcea să se supună unei autorități mult mai tiranice, cea a unui Dumnezeu ce insista pe supunerea totală a omului și pe anihilarea eului individual ca fiind condiția esențială a mântuirii lui. „Credința” lui Luther era convingerea că ești iubit cu condiția capitulării, o soluție ce are mult în comun cu principiul supunerii totale a individului față de stat și „conducător”.

Sentimentul de venerație al lui Luther față de autoritate și dragostea lui pentru ea apar, de asemenea, în convingerile sale politice. Deși a luptat împotriva autorității Bisericii, deși era plin de indignare împotriva noii clase cu bani – din ea făcea parte și pătura de sus a ierarhiei clericale – și deși a sprijinit, până la un punct, tendințele revoluționare ale țăranilor, totuși a postulat supunerea față de autoritățile laice, față de prinți, în cea mai drastică manieră.

*Chiar dacă cei cu autoritate sunt răi sau fără credință, totuși autoritatea și puterea ei e bună și e de la Dumnezeu ... Prin urmare, acolo unde este putere și unde ea prosperă, acolo este și va rămâne, pentru că Dumnezeu a orânduit-o.*³⁷

37. Römerbrief, 13,1 (n.a.)

Sau:

Dumnezeu ar prefera să suporte existența unei conduceri ori-cât de rea ar fi ea, mai degrabă decât să permită prostimii să facă zarvă, indiferent de cât de îndreptățită este să facă asta... Un prinț ar trebui să rămână prinț, indiferent cât de tiranic ar fi. El decapitează în mod necesar numai pe câțiva, fiindcă trebuie să aibă supuși pentru a fi conducători.

Celălalt aspect al atașamentului său față de autoritate și al venerării ei devine vizibil în ura și disprețul lui pentru masele nepertinente, pentru „prostime”, mai ales atunci când acestea trec dincolo de anumite limite în încercările lor revoluționare.

Într-una din diatribele sale, el scrie faimoasele cuvinte:

*Prin urmare, lasă pe oricine poate ucide, lovi și înjunghia, pe ascuns sau în mod deschis, să-și amintească că nimic nu poate fi mai otrăvitor, dăunător sau diavolesc decât un rebel. Este exact ca atunci când trebuie să omori un câine turbat; dacă nu-l lovești tu, te va lovi el pe tine și prin tine un întreg ținut.*³⁸

Personalitatea lui Luther, ca și învățăturile lui, manifestă ambivalență față de autoritate. Pe de o parte, este extrem de infricșat de autoritate – cea a unei instituții faice și cea a unui Dumnezeu tiranic – și, pe de altă parte, se răzvrătește împotriva autorității – cea a Bisericii. Dovedește aceeași ambivalență și în atitudinea sa față de mase. Atâta timp cât acestea se răzvrătesc în limitele pe care le-a stabilit el, este alături de ele. Dar când ele atacă autoritățile pe care el le aprobă, atunci se naște un puternic sentiment de ură și dispreț față de mase. În capitolul care se ocupă de mecanismele psihologice de evadare, vom arăta că aceste sentimente simultane de dragoste pentru autoritate și ură împotriva celor lipsiți de putere sunt trăsături tipice ale „caracterului autoritar”.

În acest moment, este important să se înțeleagă că atitudinea lui Luther față de autoritatea seculară era strâns legată de învățăturile sale religioase. Făcând individul să se simtă lipsit de valoare și neînsemnat în ce privește propriile lui merite,

38. „Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants” (1525); Works of Martin Luther, traducere: C.M. Jacobs, A.T. Holman Company, Philadelphia, 1931, vol. X, IV, p. 411. Cf. discuția lui H. Marcuse despre atitudinea lui Luther față de libertate în *Autorität und Familie*, F. Alcan, Paris, 1926 (n.a.)

făcându-l să se simtă ca un instrument lipsit de putere în mâinile lui Dumnezeu, el deposedează omul de încrederea de sine și de sentimentul demnității umane, care este premisa oricărei poziții ferme împotriva autorităților seculare represive. În cursul evoluției istorice, urmările învățăturilor lui Luther au fost încă și mai cuprinzătoare. O dată ce individul își pierde sentimentul de mândrie și demnitate, era pregătit, din punct de vedere psihologic, să piardă sentimentul ce fusese caracteristic gândirii medievale, și anume că omul, mântuirea lui spirituală și aspirațiile lui spirituale erau scopul vieții; el era pregătit să accepte un rol în care viața îi devenea un mijloc pentru scopuri din afara sa, cele ale productivității economice și acumulării de capital. Concepțiile lui Luther despre problemele economice erau tipic medievale, chiar mai mult decât cele ale lui Calvin. El a urât ideea că viața omului ar trebui să devină un mijloc pentru scopuri economice. Dar, deși gândirea lui asupra chestiunilor economice era una tradițională, accentul pus pe nimicnicia individului contrasta cu și pregătea terenul pentru o evoluție în care omul nu doar că trebuia să se supună autorităților seculare, ci trebuia să-și subordoneze viața scopurilor realizărilor economice. În zilele noastre, această tendință a atins apogeul prin accentul pus de fascism pe ideea că scopul vieții este de a te sacrifica pentru puteri „superioare”, pentru conducător sau comunitatea rasială.

Teologia lui Calvin, care avea să devină tot atât de importantă pentru țările anglo-saxone ca cea a lui Luther pentru Germania, manifestă în esență același spirit ca cea a lui Luther, atât din punct de vedere teologic, cât și psihologic. Deși se opune și el autorității Bisericii și acceptării orbești a dogmelor ei, religia își are, pentru el, rădăcinile în neputința omului; umilirea de sine și distrugerea mândriei umane sunt leitmotivul întregii sale gândiri. Numai cel ce disprețuiește această lume se poate dedica pregătirii pentru lumea viitoare.³⁹

El susține că ar trebui să ne umilim și că tocmai această umilire de sine mijlocește nădejdea în puterea lui Dumnezeu.

39. Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, traducere de John Allen, Presbyterian Board of Christian Education, Philadelphia, 1928, Cartea III, cap. IX, (n.a.)

*Pentru că nimic nu ne face atât de mult să ne punem toată încrederea și credința minții în Domnul cât nelcrederea în noi înșine și neliniștea ivită din conștiința propriei noastre nenorociri.*⁴⁰

El propovăduiește ideea că individul n-ar trebui să simtă că-și este propriul său stăpân.

*Noi nu suntem ai noștri; prin urmare, nici rațiunea și nici voința noastră n-ar trebui să predomine în deliberările și acțiunile noastre. Noi nu suntem ai noștri; prin urmare, să nu ne propunem ca scop căutarea a ceea ce ne poate fi folositor ca muritori. Noi nu suntem ai noștri; prin urmare, pe cât posibil, să ne uităm pe noi înșine și toate lucrurile ce sunt ale noastre. Dimpotrivă, suntem ai lui Dumnezeu; prin urmare, pentru El să trăim și să murim. Deoarece, așa cum cea mai devastatoare plagă ce distruge oamenii este supunerea față de ei înșiși, tot așa singurul liman al mântuirii este nu a ști sau a vrea ceva tu însuși, ci a fi călăuzit de Dumnezeu, care merge înaintea noastră.*⁴¹

40. op. cit., Cartea III, cap. II, 23 (n.a.)

41. op. cit., Cartea III, cap. 7, 1. Începând de la „Deoarece, așa cum...”, traducerea îmi aparține și am făcut-o din originalul latinesc, *Johannes Calvinus Institutio Christianae Religionis*. Editionem curavit A. Tholuk, Berolini, 1835, Par. I, p. 445. Motivul acestui lucru este că traducerea lui Allen schimbă întrucâtva originalul în direcția indulcirii rigidității gândirii lui Calvin. Allen traduce această frază astfel: „Deoarece, așa cum ascultarea propriilor înclinații conduce oamenii în cel mai sigur mod spre ruină, tot așa a nu fi dependenți de propria noastră cunoaștere sau voință, ci doar a urma călăuzirea Domnului, este singura cale de a fi în siguranță.” Totuși, latinescul sibi ipsis obtemperant nu este echivalent cu „a urma propriile înclinații”, ci cu „a te supune ție însuși”. A interzice cuiva să-și urmeze înclinațiile are sensul mai blând al eticii kantiene că omul ar trebui să-și reprime înclinațiile naturale și, făcând asta, să-și urmeze ordinele conștiinței. Pe de altă parte, interdicția de a te supune față de tine însuși este o negare a autonomiei omului. Această schimbare subtilă a semnificației este atinsă prin traducerea lui *ita unicus est salutis portis nihil nec sapere, nec velle per se ipsum ca „a nu fi dependenți de cunoașterea sau voința noastră”. Deși formularea originalului contrazice făcând motto-ul filosofiei iluministe: sapere aude – cutoază a ști, traducerea lui Allen avertizează doar asupra unei dependențe de propria cunoaștere, un avertisment ce este mult mai puțin contradictoriu cu gândirea modernă. Am menționat aceste devieri față de original ale traducerii, fiindcă ele oferă o bună ilustrare a faptului că spiritul unui autor este „modernizat” și colorat – cu siguranță fără intenție – doar prin faptul de a-l traduce. (n.a.)*

Omul n-ar trebui să se străduiască pentru virtute doar de dragul ei. Aceasta n-ar conduce decât la vanitate:

Pentru că este o observație veche și adevărată că există o lume a viciilor ascunsă în sufletul omului. Nici nu poți găsi vreun alt remediu decât cel de a te nega pe tine însuși și de a renunța la toate considerațiile egoiste și de a-ți dedica întreaga atenție căutării acelor lucruri pe care ți le cere Domnul și care ar trebui să fie urmărite doar pentru acest motiv, că îi sunt plăcute Lui.⁴²

Și Calvin neagă că faptele bune pot conduce la mântuire. Ele ne lipsesc cu desăvârșire: Nu există nici o faptă a vreunui om pios ce a viețuit vreodată care, dacă ar fi examinată dinaintea judecâții severe a lui Dumnezeu, să nu se dovedească a fi condamnată.⁴³

Dacă încercăm să înțelegem semnificația psihologică a sistemului lui Calvin, vom găsi, în principiu, aceleași adevăruri care au fost spuse despre învățăturile lui Luther. Calvin a predicat și el clasei de mijloc conservatoare, oamenilor care se simțeau îngrozitor de singuri și de înspăimântați, ale căror sentimente erau exprimate în dogma sa cu privire la insignifianța și neputința individului și la inutilitatea eforturilor lui. Totuși, putem presupune că exista o diferență, chiar dacă una slabă; în timp ce Germania din vremea lui Luther era într-o stare generală de prefacere, în care nu numai clasa de mijloc, dar și țărani și săracii societății urbane erau amenințați de dezvoltarea capitalismului, Geneva era o comunitate relativ prosperă. Fusese unul dintre cele mai importante târguri din Europa primei jumătăți a secolului al XV-lea și, deși în vremea lui Calvin era deja eclipsată de Lyon în această privință⁴⁴, își păstrase o bună soliditate economică.

În linii mari, se pare că putem spune cu siguranță că susținătorii lui Calvin erau recrutați în principal din clasa de mijloc conservatoare⁴⁵ și că, de asemenea, în Franța, Olanda și An-

42. *op. cit.*, Cartea III, cap. 7, 2 (n.a.)

43. *op. cit.*, Cartea III, cap. 14, 11 (n.a.)

44. Cf. J. Kulischer, *op. cit.*, p. 249 (n.a.)

45. Cf. Georgia Harkness, Jean Calvin, *The Man and his Ethics*, Henry Holt & Co., New York, 1931, p. 151 sqq. (n.a.)

gia, principalii lui susținători nu erau grupurile de capitaliști prosperi, ci meșteșugarii și micii oameni de afaceri, unii dintre ei fiind deja mai prosperi decât alții, dar care, ca grup, erau amenințați de dezvoltarea capitalismului.⁴⁶

Calvinismul a făcut la adresa acestei clase sociale același apel psihologic despre care am discutat deja în legătură cu luteranismul. El exprima sentimentul libertății, dar și pe cel al insignifianței și neputinței individului. El oferea o soluție prin faptul că învăța individul că prin supunere totală și umilire de sine putea spera să găsească o nouă siguranță.

Există o seamă de diferențe subtile între învățăturile lui Calvin și cele ale lui Luther, diferențe neimportante pentru principala linie de gândire a acestei cărți. Doar două dintre ele necesită a fi subliniate. Una este dogma predestinării la Calvin. Spre deosebire de dogma predestinării așa cum o întâlnim la Augustin, Aquino și Luther, cu Calvin, ea devine una din pietrele unghiulare, probabil dogma centrală a întregului sistem. El îi dă o nouă versiune, afirmând că Dumnezeu nu numai că îi predestinează pe unii grației, dar și decide ca alții să fie sortiți damării eterne.⁴⁷

Mântuirea sau damnarea nu sunt rezultatele unor fapte bune sau rele pe care le face omul în viață, ci sunt predeterminate de Dumnezeu, înainte ca omul să se nască. Motivul pentru care Dumnezeu îl alege pe unul și îl condamnă pe altul este un secret pe care omul nu trebuie să încerce să-l cerceteze. El face așa deoarece îi face plăcere să-și arate astfel puterea nelimitată. Dumnezeu lui Calvin, în ciuda tuturor încercărilor de a păstra ideea dreptății și iubirii lui Dumnezeu, are toate trăsăturile unui tiran, fără nici o însușire a iubirii sau măcar a dreptății. În contradicție flagrantă cu Noul Testament, Calvin neagă rolul suprem al iubirii și spune: Pentru că ceea ce scolasticii au afirmat referitor la prioritatea dragostei față de credință și speranță este numai o reverie a unei imaginații nestăpânite...⁴⁸

46. Cf. F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Alcan, Paris, 1934, p. 156 sqq. (n.a.)

47. *op. cit.*, Cartea III, cap. 21, 5 (n.a.)

48. *op. cit.*, Cartea III, cap. 2, 41 (n.a.)

Semnificația psihologică a dogmei predestinării este dublă. Ea exprimă și intensifică sentimentul de neputință și neînsemnată individuală. Nici o dogmă n-ar putea exprima mai puternic decât aceasta lipsa de valoare a voinței și a efortului uman. Decizia asupra soartei omului este total scoasă din mâinile sale, iar omul nu poate face nimic pentru a schimba această decizie. El este un instrument fără putere în mâinile lui Dumnezeu. Cealaltă semnificație a acestei dogme, ca și a celei a lui Luther, constă în funcția ei de a trece sub tăcere îndoiala irațională, care era aceeași la Calvin și discipolii săi ca și la Luther. La prima vedere, dogma predestinării pare să sporească îndoiala mai degrabă decât s-o reducă la tăcere. N-ar trebui ca individul să fie sfășiat de îndoieli chiar mai chinuitoare decât înainte de-a afla că era predestinat fie la damnare eternă, fie la mântuire înainte de a se naște? Cum poate ști-al vreodată sigur care va fi soarta lui? Deși Calvin nu a susținut că ar exista vreodată dovadă concretă a unei astfel de certitudini, el și discipolii lui aveau de fapt convingerea că făceau parte dintre cei aleși. Ei au obținut această convingere prin același mecanism al umilirii de sine pe care l-am analizat cu privire la doctrina lui Luther. Având o astfel de convingere, dogma predestinării implica o certitudine maximă; nu puteai face nimic care să-ți periclitaze starea de mântuire, deoarece mântuirea nu depindea de propriile tale acțiuni, ci era decisă dinainte să te fi născut. Din nou, ca și în cazul lui Luther, îndoiala fundamentală avea drept urmare căutarea certitudinii absolute; dar, deși dogma predestinării oferea o astfel de certitudine, îndoiala rămânea în fundal și trebuia iarăși și iarăși trecută sub tăcere de credința fanatică, din ce în ce mai mare, că acea comunitate religioasă căreia îi aparții reprezintă acea parte a omenirii care a fost aleasă de către Dumnezeu.

Teoria lui Calvin despre predestinare are o implicație ce ar trebui menționată explicit aici, deoarece ea și-a găsit cea mai vizibilă regenerare în ideologia nazistă: principiul inegalității fundamentale între oameni. Pentru Calvin există două tipuri de oameni – cei ce sunt mântuiți și cei ce sunt destinați damnării eterne. Pentru că această soartă este determinată dinainte ca ei să se nască și fără posibilitatea ca ei s-o schimbe prin ceea

ce fac sau nu fac în viețile lor, egalitatea omenirii este negată în principiu. Oamenii sunt creați inegali. Acest principiu implică, de asemenea, că nu există solidaritate între oameni, deoarece singurul factor care este baza cea mai puternică pentru solidaritatea umană este negat: egalitatea soartei omului. Calvinistii au crezut, în mod destul de naiv, că ei erau cei aleși și că toți ceilalți erau cei pe care Dumnezeu i-a predestinat damnării. E limpede că această credință a reprezentat, din punct de vedere psihologic, un adânc dispreț și ură față de celelalte ființe umane – la urma urmei, aceeași ură cu care îl înzestraseră pe Dumnezeu. Cu toate că gândirea modernă a condus la o afirmare crescândă a egalității oamenilor, principiul calvinistilor n-a fost niciodată absolut mut. Doctrina că oamenii sunt esențialmente inegali potrivit statutului lor rasial este o confirmare a aceluiași principiu cu o raționalizare diferită. Implicațiile psihologice sunt aceleași.

O altă diferență – și foarte semnificativă față de învățăturile lui Luther – este accentul mai mare pus pe importanța efortului moral și a vieții virtuoză. Nu numai că individul își poate schimba soarta prin vreuna din faptele sale, dar chiar faptul că e capabil să facă efortul este un semn al apartenenței lui la cei mântuiți. Virtuțile pe care ar trebui să le dobândească omul sunt: modestia și moderația (*sobrietas*), dreptatea (*justitia*), în sensul de a da fiecăruia ce i se cuvine, și piosenia (*pietas*), care-l unește pe om cu Dumnezeu.⁴⁹ În dezvoltarea ulterioară a calvinismului, accentuarea pe o viață virtuoasă și pe semnificația unui efort neîncetat câștigă în importanță, în special ideea că succesul în viața lumească, ca rezultat al unor astfel de eforturi, este un semn al mântuirii.⁵⁰

Dar accentuarea specială pe o viață virtuoasă, accentuare caracteristică doctrinei calviniste, a avut și o semnificație psihologică deosebită. Calvinismul a subliniat necesitatea efortului uman neîncetat. Omul trebuie să încerce permanent să trăiască în acord cu cuvântul lui Dumnezeu și să nu se abată niciodată

49. op. cit., Cartea III, cap. 7, 3 (n.a.)

50. Acestei din urmă idei i s-a acordat o atenție specială în opera lui Max Weber, care o consideră o verigă importantă între doctrina lui Calvin și spiritul capitalismului (n.a.)

tă de la efortul său de a face asta. Această dogmă pare a fi o contrazicere a dogmei că efortul uman nu este de nici un folos pentru mântuire. Atitudinea fatalistă de a nu face nici un efort ar putea apărea ca un răspuns mult mai potrivit. Totuși, unele considerații psihologice arată că nu este așa. Starea de angoasă, sentimentul de neputință și insignifianță și, mai ales, îndoiala cu privire la viitorul de după moarte reprezintă o stare a minții practic insuportabilă pentru oricine. Aproape nimeni care se izbește de această teamă nu ar putea fi liniștit, nu ar putea să se bucure de viață și să fie indiferent la ceea ce se întâmplă după aceea. O posibilă cale de a scăpa de această stare insuportabilă de incertitudine și de sentimentul paralizant al propriei insignifianțe este chiar trăsătura ce a devenit atât de proeminentă în calvinism: dezvoltarea unei activități frenetice și a unei dorințe de a face ceva. Activitatea, în acest sens, presupune o calitate compulsivă: **individul trebuie să fie activ pentru a-și infrânge sentimentul de îndoială și neputință.** Acest tip de efort și activitate nu este rezultatul unei forțe interioare și al unei încredere în sine; este o fugă disperată de angoasă.

Acest mecanism poate fi ușor observat în atacurile de panică anxioasă ale indivizilor. Un om care așteaptă să primească în câteva ore diagnosticul doctorului asupra bolii sale – care poate fi fatală – este, foarte natural, într-o stare de angoasă. De obicei nu va sta jos liniștit, așteptând. Cel mai frecvent, angoasa lui, dacă nu-l paralizază, atunci îl va îmboldi spre un anumit gen de activitate mai mult sau mai puțin frenetică. El poate să se plimbe în sus și-n jos pe culoar, începe să pună întrebări și să discute cu toți cei pe care-i prinde, își face ordine în birou, scrie scrisori. Își poate continua munca lui obișnuită, dar mai activ și mai febril. Oricare ar fi forma pe care o ia efortul său, el este stimulat de angoasă și tinde să infrângă sentimentul de neputință prin activitate frenetică.

În doctrina calvinistă, efortul avea și o altă semnificație psihologică. Faptul că cineva nu obosea în acest efort neîncetat și că avea succes în activitatea sa morală, ca și în cea seculară, era un semn mai mult sau mai puțin distinct că este unul dintre cei aleși. Iraționalitatea unui asemenea efort compulsiv constă în aceea că **activitatea nu este menită să conducă la un final dorit,**

ci servește la a indica dacă se va întâmpla sau nu ceva care a fost dinainte determinat, independent de propria activitate sau control. Acest mecanism este o trăsătură bine cunoscută a nevroticilor compulsivi. Când se tem de rezultatul unei acțiuni importante, astfel de persoane pot, în timp ce așteaptă un răspuns, să numere ferestrele caselor și copacii de pe stradă. Dacă numărul este cu soț, persoana simte că lucrurile vor fi în regulă; dacă este fără soț, este un semn că va avea un eșec. Deseori, această îndoială nu se referă la un caz anume, ci la întreaga viață a unei persoane, iar îmboldul de a căuta „semne” o va străbate în consecință. Adesea, legătura dintre a număra pietre, a-și da pasiențe, a juca jocuri de noroc etc. și angoasă și îndoială nu este conștientă. O persoană își poate da pasiențe dintr-un vag sentiment de neliniște și doar o analiză ar putea scoate la iveală funcția ascunsă a activității sale: **revelarea viitorului.**

În calvinism, această semnificație a efortului era parte a doctrinei religioase. Inițial, el se referea în special la efortul moral, dar mai târziu accentul era pus din ce în ce mai mult pe efortul profesional și pe rezultatele acestui efort, adică succesul sau eșecul în afaceri. Succesul a devenit semnul grației lui Dumnezeu; eșecul, semnul damnării.

Aceste considerații arată că îmboldul pentru efort neîncetat și muncă era departe de a fi în contradicție cu convingerea fundamentală a neputinței omului; el era mai degrabă rezultatul psihologic. Efortul și munca în acest sens presupuneau un caracter în întregime irațional. Ele nu schimbau soarta, deoarece aceasta era predeterminată de către Dumnezeu, independent de orice efort din partea individului. Ele serveau doar ca mijloace de prognozare a soartei predeterminate; deși, în același timp, efortul nebucesc era o asigurare împotriva unui sentiment de neputință, altfel insuportabil.

Această nouă atitudine față de muncă și efort ca scop în sine poate fi considerată a fi cea mai importantă modificare psihologică ce s-a petrecut în om începând cu sfârșitul Evului Mediu. În orice societate, omul trebuie să muncească dacă vrea să trăiască. Multe societăți au rezolvat problema prin munca depusă de sclavi, permițându-i astfel omului liber să se dedice

ocupațiilor „mai nobile”. În astfel de societăți, munca nu era demnă de un om liber. În societatea medievală, de asemenea, povara muncii era distribuită inegal între diferitele clase din ierarhia socială și exista destulă exploatare nemiloasă. Dar atitudinea față de muncă era diferită de cea care s-a dezvoltat ulterior în era modernă. Munca nu avea caracterul abstract de producere a unor mărfuri ce ar putea fi vândute profitabil pe piață. O persoană muncea ca răspuns la o cerere concretă și cu un scop concret: să-și câștige existența. Nu exista, așa cum a arătat detaliat Max Weber, nici un impuls de a lucra mai mult decât era necesar pentru a menține standardul tradițional de trai. Se pare că, pentru unele grupuri ale societății medievale, munca era savurată ca o realizare a abilității productive; că mulți alții munceau deoarece **trebuia** și simțeau că această necesitate era condiționată de presiuni din afară. Ceea ce a fost nou în societatea modernă a fost că oamenii erau stimulați să muncească nu atât de presiuni exterioare, cât de o compulsie interioară, care-i făcea să muncească cum numai un stăpân foarte sever ar fi putut în alte societăți să-i facă să muncească.

Constrângerea interioară era mai eficientă în valorificarea tuturor energiilor pentru muncă decât ar fi putut fi vreodată o constrângere exterioară. Există întotdeauna un anumit grad de spirit de revoltă împotriva constrângerii exterioare, spirit care limitează eficacitatea muncii sau îi face pe oameni să nu corespundă oricărei sarcini diferențiate care cere inteligență, inițiativă și responsabilitate. Constrângerea la muncă, prin care omul s-a transformat în propriul său exploatare, nu a limitat aceste calități. Fără îndoială, capitalismul n-ar fi putut să se dezvolte fără ca cea mai mare parte a energiei umane să se fi canalizat în direcția muncii. Nu există nici o altă perioadă în istorie în care oamenii liberi să-și fi dăruit energia atât de complet în vederea unui singur scop: munca. Impulsul pentru muncă asiduă a fost una dintre forțele productive fundamentale, nu mai puțin importantă pentru dezvoltarea sistemului nostru industrial decât aburul și electricitatea.

Am vorbit până acum în principal despre angoasă și sentimentul de neputință care impregnează personalitatea membrului clasei de mijloc. Trebuie să discutăm acum despre o altă

trăsătură la care ne-am referit doar foarte pe scurt: **ostilitatea și resentimentul** lui. Clasa de mijloc a dezvoltat o intensă ostilitate, iar acest lucru nu este surprinzător. Oricine este împiedicat în exprimarea emoțională și senzitivă și este, de asemenea, amenințat în chiar existența lui, va reacționa în mod normal cu ostilitate; așa cum am văzut, clasa de mijloc ca întreg și mai ales acei membri ai ei care încă nu trăgeau foloase din dezvoltarea capitalismului erau obstrucționați și serios amenințați. A mai existat un factor care le-a sporit ostilitatea: bogăția și puterea pe care micul grup de capitaliști, inclusiv marii demnitari ai Bisericii, își permiteau să și-o manifeste. Rezultatul firesc a fost o puternică invidie împotriva lor. Dar, deși ostilitatea și invidia sporeau, membrii clasei de mijloc nu-și puteau găsi expresia directă, posibilă doar în cazul claselor de jos. Acestea îi urau pe bogații care le exploatau, voiau să le răstoarne puterea și puteau astfel să-și exprime ura. Clasa de sus își putea permite și ea să-și exprime agresivitatea într-un mod direct, prin dorința de putere. Membrii clasei de mijloc erau, în esență, conservatori; ei doreau să stabilizeze societatea, nu s-o desființeze; fiecare dintre ei spera să devină mai prosper și să participe la dezvoltarea generală. Prin urmare, ostilitatea nu era exprimată fățiș și nici măcar nu putea fi simțită în mod conștient; trebuia să fie refulată. Totuși, refularea ostilității nu făcea decât ca aceasta să fie eliminată din conștiință, nu și abolită. Mai mult decât atât, ostilitatea înăbușită, negăsind nici o expresie directă, crește până la un punct în care invadează întreaga personalitate, relația unei persoane cu alții și cu ea însăși – dar în forme raționalizate și dezghizate.

Luther și Calvin ilustrează această ostilitate ce pătrundea peste tot. Nu numai în sensul că acești doi oameni, ca persoane, se numărau printre cei mai mari ranchiunoși dintre marile figuri ale istoriei și, cu siguranță, dintre conducătorii religioși; dar, ceea ce este mai important, în sensul că doctrinele lor erau colorate de această ostilitate și nu puteau face apel decât la un grup stimulat el însuși de o ostilitate puternică, refulată. Cea mai izbitoră expresie a acestei ostilități se găsește în conceptul lor de Dumnezeu, în special în doctrina lui Calvin. Cu toate că suntem cu toții familiarizați cu acest concept, deseori nu

Ea este, de asemenea, baza „ascetismului lumesc interior” ce este atât de caracteristic calvinismului timpuriu și puritanismului târziu. Ostilitatea, în care își are rădăcinile acest soi modern de umilință și de simț al datoriei, explică și un alt fel de contradicție, destul de derutantă: că o astfel de umilință merge mână-n mână cu disprețul față de alții și că fățărnicia a înlocuit, de fapt, dragostea și mila. Umlința autentică și un simț autentic al datoriei față de cei apropiați nu puteau face asta; dar umilința de sine și o „conștiință” onteogatoare sunt doar o față a ostilității, cealaltă fiind cea a disprețului și urii față de ceilalți.

Pe baza acestei scurte analize a semnificației libertății în perioada Reformei, pare potrivit să rezumăm concluziile la care am ajuns cu privire la problema specifică a libertății și problema generală a interacțiunii factorilor economici, psihologici și ideologici în procesul social.

Prăbușirea sistemului medieval al societății feudale a avut o semnificație fundamentală pentru toate clasele societății: individul a fost lăsat singur și izolat. Era liber. Această libertate a avut un dublu rezultat. Omul a fost privat de siguranța de care se bucurase, de sentimentul neîndoielnic de apartenență și a fost smuls din legăturile cu lumea care îi satisfăcuseră dorința de securitate atât economică, cât și spirituală. Se simțea singur și temător. Dar era și liber să acționeze și să gândească independent, să devină propriul său stăpân și să facă ce vroia cu viața lui – nu ce i se spunea să facă.

Totuși, conform situației reale a vieții membrilor diferitelor clase sociale, aceste două tipuri de libertate aveau pondere inegală. Doar clasele cu cel mai mult succes din societate profitau de pe urma dezvoltării capitalismului, într-o măsură care le dădea cu adevărat bogăție și putere. Puteau cheltui, câștiga, stăpâni și acumula averi ca rezultat al propriei lor activități și prin calcule raționale. Această nouă aristocrație a banilor, combinată cu cea a nașterii, se găsea în situația în care putea să se bucure de roadele noii libertăți și să capete un nou sentiment

mai amănunțit în studiul meu despre psihologia autorității (*Autorität und Familie*, ed. M. Horkheimer, Alcan, Paris, 1934). Karen Horney a scos în evidență caracterul compulsiv al cerințelor supraeului în *New Ways in Psychoanalysis* (n.a.)

de putere și inițiativă individuală. Pe de altă parte, membri acestor clase trebuiau să domine masele și să lupte unul împotriva celuilalt, și astfel poziția lor nu era nici ea lipsită de o nesiguranță și o angoasă fundamentale. Dar, în general, sensul pozitiv al libertății era dominant pentru noul capitalist. El a fost exprimat în cultura ce creștea pe solul noii aristocrații, cultura Renașterii. Prin arta și prin filosofia ei, Renașterea a exprimat noul spirit al demnității, voinței și puterii umane, deși uneori și pe cel al disperării și scepticismului. Același accent pus pe forța activității și a voinței individuale poate fi găsit în învățăturile teologice ale Bisericii Catolice din Evul Mediu târziu. Scolasticii acestei perioade nu s-au răzvrătit împotriva autorității, ci i-au acceptat conducerea; dar au subliniat sensul pozitiv al libertății, contribuția omului în determinarea soartei lui, a forței, demnității și libertății lui de voință.

Pe de altă parte, clasele de jos, populația săracă a orașelor și în special țăranii, erau stimulați de un nou imbold spre libertate și o speranță înflăcărată de a pune capăt oprimării economice și personale în creștere. Ei aveau puțin de pierdut și mult de câștigat. Nu erau interesați de subtilitățile dogmatice, ci mai degrabă de principiile fundamentale ale Bibliei: fraternitate și dreptate. Speranțele lor au luat o formă activă într-o seamă de revolte politice și în mișcări religioase caracterizate de spiritul intransigent tipic chiar începutului creștinismului.

Totuși, principalul nostru interes a fost îndreptat spre reacția clasei de mijloc. Capitalismul în dezvoltare, deși a contribuit la independența și inițiativa ei sporită, a fost în mare măsură o amenințare. La începutul secolului al XVI-lea, individul clasei de mijloc nu putea încă să dobândească prea multă putere și siguranță prin noua libertate. Libertatea a adus mai mult izolare și insignifianță personală decât forță și încredere. În afară de asta, el era plin de un resentiment pătimaș împotriva averii și puterii claselor bogate, inclusiv a ierarhiei Bisericii Romane. Protestantismul a dat expresie sentimentelor de insignifianță și resentiment; el a distrus încrederea omului în dragostea necondiționată a lui Dumnezeu; a învățat omul să se disprețuiască și să fie neîncredător în sine și în alții; a făcut din el o unealtă în loc de un scop; a capitulat înaintea puterii seculare

și a abandonat principiul că puterea seculară nu este justificată doar prin propria sa existență dacă contrazice principiile morale; și, făcând toate acestea, a renunțat la elementele care constituiseră fundamentele tradiției iudeo-creștine. Dogmele lui au prezentat un tablou al individului, al lui Dumnezeu și al lumii în care aceste sentimente erau justificate de credința că insignifianța și neputința simțite de un individ proveneau din calitățile omului ca atare și că el trebuia să simtă așa cum simțea.

Astfel, noile doctrine religioase nu au exprimat doar ceea ce simțea membrul de rând al clasei de mijloc, ci, raționalizând și sistematizând această atitudine, ele au sporit-o și întărit-o. Totuși, au făcut mai mult decât atât; i-au arătat individului și o cale de a-și învinge angoasa. Ele l-au învățat că, prin acceptarea deplină a neputinței și răutății naturii lui, prin considerarea întregii sale vieți ca o ispășire a păcatelor, prin maximă umilire de sine și, de asemenea, printr-un efort neîncetat, el poate să-și înfrângă îndoiala și angoasa; că prin supunere totală poate fi iubit de Dumnezeu și poate cel puțin să spera să facă parte dintre cei pe care Dumnezeu a decis să-i mântuie. Protestantismul a fost răspunsul la nevoile umane ale individului înspăimântat, dezrădăcinat și izolat care trebuia să se orienteze și să se lege pe sine de o nouă lume. Noua structură de caracter, rezultată din schimbările economice și sociale și intensificată de doctrinele religioase, a devenit la rândul ei un factor important în conturarea ulterioarei dezvoltări sociale și economice. Chiar acele calități care își aveau rădăcinile în această structură de caracter – imboldul de a munci, pasiunea pentru prosperitate, dorința de a face din viață un instrument pentru scopurile unei puteri extrapersonale, ascetismul și un simț compulsiv al datoriei – erau trăsături de caracter care au devenit forțe productive în societatea capitalistă și fără de care dezvoltarea economică și socială modernă sunt de neconceput; ele erau formele specifice prin care era constituită energia umană și prin care ea devenea una dintre forțele productive ale procesului social. A acționa în acord cu trăsăturile de caracter nou formate era avantajos din punctul de vedere al necesităților economice; era, de asemenea, satisfăcător din punct de vedere psihologic, deoarece o astfel de acțiune răspundea nevoilor și angoaselor ace-

tui nou tip de personalitate. Pentru a pune același principiu în termeni mai generali: procesul social, prin faptul că determină modul de viață al individului, adică relația lui cu ceilalți și cu munca, îi modelează structura de caracter; noile ideologii – religioase, filosofice sau politice – rezultă din și apelează la această structură de caracter modificată și astfel o intensifică, o satisfac și o stabilizează; trăsăturile de caracter nou formate devin, la rândul lor, factori importanți în dezvoltarea economică ulterioară și influențează procesul social; cu toate că inițial s-au dezvoltat ca o reacție la amenințarea din partea noilor forțe economice, ele au devenit treptat forțe productive ce au încurajat și au amplificat noua dezvoltare economică.⁵⁴

54. O discuție mai amănunțită despre interacțiunea dintre factorii socio-economici, ideologici și psihologici este oferită în Apendice (n.a.)

CELE DOUĂ FETE ALE LIBERTĂȚII OMULUI MODERN

Capitolul anterior a fost dedicat unei analize a sensului psihologic al principalelor doctrine ale protestantismului. S-a arătat că noile doctrine religioase erau un răspuns la nevoile psihice determinate de colapsul sistemului social medieval și de începuturile capitalismului. Analiza s-a concentrat asupra problemei libertății în dublul său înțeles; s-a arătat că libertatea față de servituțile tradiționale ale societății medievale, deși i-a dat individului un nou sentiment de independență, în același timp l-a făcut să se simtă singur și izolat, plin de îndoială și îngoasă și l-a condus spre o nouă supunere și spre o activitate irațională și compulsivă¹.

În acest capitol, doresc să arăt că dezvoltarea ulterioară a societății capitaliste a influențat evoluția personalității în aceeași direcție în care aceasta pornise în perioada Reformei.

Prin intermediul doctrinelor protestante, omul era pregătit psihologic pentru rolul pe care trebuia să-l joace în sistemul industrial modern. Acest sistem, aplicarea lui și spiritul care s-a dezvoltat din el, atingând fiecare aspect al vieții, au moderat întreaga personalitate a omului și au accentuat contradicțiile pe care le-am discutat în capitolul anterior: a dezvoltat individul – dar l-a făcut mai neajutorat; a sporit libertatea – dar a creat dependențe de un alt tip. Nu încercăm să descriem efec-

1. Conform definiției din *Vocabularul psihanalizei*, Jean Laplanche și J.-B. Pontalis, Humanitas, București, 1994, p. 93, activitatea compulsivă reprezintă, din punct de vedere clinic, un „tip de comportament pe care subiectul îl realizează datorită unei constrângeri interioare. Un gând (obsesie), o acțiune, o operație defensivă sau chiar o secvență complexă de comportamente sunt calificate ca fiind compulsive atunci când nerealizarea lor este resimțită ca trebuind să conducă la o creștere a angoasei.” (n.t.)

tul capitalismului asupra întregii structuri de caracter a omului, deoarece ne concentrăm asupra unui singur aspect al problematicii generale a acestuia: caracterul dialectic al procesului de dezvoltare a libertății. Scopul nostru va fi să arătăm că structura societății moderne afectează omul în două feluri, simultan: el devine mai independent, mai încrezător în sine și mai critic, dar, în același timp, mai izolat, mai singur și mai temător. Înțelegerea întregii probleme a libertății depinde de capacitatea de a observa ambele fețe ale procesului și de a nu o pierde din vedere pe una în timp ce este urmărită cealaltă.

Acest lucru este dificil pentru că, în mod convențional, noi gândim în termeni nedialectici și suntem înclinați să ne indoim de faptul că două direcții contradictorii pot rezulta simultan din una și aceeași cauză. Mai mult decât atât, aspectul negativ al libertății – povara pe care ea o pune pe umerii omului – este greu de înțeles mai ales de către aceia al căror suflet este alături de idealul libertății. Fiindcă în lupta pentru libertate, de-a lungul istoriei moderne, atenția era concentrată asupra combaterii vechilor forme de autoritate și constrângere, era natural ca omul să simtă că, cu cât erau mai mult eliminate aceste constrângeri tradiționale, cu atât se câștiga mai mult libertate. Destul am evitat să recunoaștem că, deși omul s-a eliberat de vechii dușmani ai libertății, au apărut noi dușmani, de natură diferită; dușmani care nu sunt în esență constrângeri externe, ci factori interni care împiedică realizarea deplină a libertății personalității. Credem, de exemplu, că libertatea cultelor constituie una dintre victoriile decisive ale libertății. Nu recunoaștem însă îndeajuns că în timp ce aceasta este o victorie împotriva a celor puteri ale bisericii și statului care nu permiteau omului să se închine potrivit propriei sale conștiințe, individul modern și-a pierdut în mare măsură capacitatea interioară de a crede în ceea ce nu este demonstrabil prin metodele științelor naturii. Sau, pentru a alege un alt exemplu, credem că libertatea cuvântului este ultimul pas în marșul spre victorie al libertății. Uităm însă că, deși libertatea cuvântului constituie o victorie importantă în lupta împotriva vechilor constrângeri, omul modern este în situația în care o mare parte din ceea ce „el” gândește și spune sunt lucruri pe care oricine altcineva le

gândește și le spune; că nu a obținut capacitatea de a gândi original – adică pentru el însuși – doar această capacitate putând da sens pretenției lui că nimeni nu se poate amesteca în exprimarea gândurilor sale. Mai mult decât atât, suntem mândri că, în organizarea vieții lui, omul s-a eliberat de autoritățile exterioare, care îi spuneau ce să facă și ce să nu facă. Neglijăm însă rolul autorităților anonime, cum ar fi opinia publică și „bunul simț”, care sunt atât de puternice datorită dorinței noastre profunde de a ne conforma așteptărilor celorlalți și datorită fricii noastre tot atât de profunde de a fi altfel. Cu alte cuvinte, suntem fermecați de sporirea libertății față de puteri dinafara noastră și nu ne mai dăm seama de temerile, compulsivele și constrângerile noastre interioare care tind să submineze semnificația victoriilor pe care libertatea le-a câștigat împotriva dușmanilor ei tradiționali. De aceea suntem înclinați să gândim că problema libertății este exclusiv aceea a obținerii a încă mai multă libertate de tipul celei pe care am câștigat-o de-a lungul istoriei moderne și să credem că singurul lucru pe care îl mai avem de făcut este să apărăm libertatea de acele puteri care o neagă. Uităm însă că, deși fiecare dintre libertățile care au fost câștigate trebuie apărută din răspuneri, problema libertății nu este numai una cantitativă, ci și una calitativă; că nu trebuie doar să păstrăm și să sporim libertatea tradițională, ci și să obținem un nou fel de libertate, una care să ne permită să ne dobândim propriul eu individual, să avem încredere în el și în viață.

Orice evaluare critică a efectului pe care l-a avut sistemul industrial asupra acestui gen de libertate interioară trebuie să înceapă cu înțelegerea deplină a progresului uriaș pe care l-a înregistrat dezvoltarea personalității umane datorită capitalismului. De altfel, orice apreciere critică a societății moderne care neglijează această față a problemei se dovedește a fi înrădăcinată într-un romantism irațional și este suspectă de criticarea capitalismului, nu de dragul progresului, ci de dragul distrugerii celor mai importante realizări ale omului în cursul istoriei moderne.

Ceea ce începuse protestantismul să facă pentru eliberarea pe plan spiritual a omului, a continuat capitalismul pe plan in-

telectual, social și politic. Libertatea economică a fost baza acestei evoluții, iar clasa de mijloc a fost apărătoarea ei. Individul nu mai era legat de un sistem social imuabil bazat pe tradiție și având o marjă relativ mică acordată individului pentru depășirea limitelor tradiționale. I se permitea și se aștepta de la el să aibă succes în afacerile personale, atâta timp cât era condus de sărăcuțenie, inteligență, curaj, chibzuțenie sau noroc. Șansa reușitei îi aparținea, ca și riscul de a pierde și de a fi unul dintre cei distruși sau vătămați în terribila bătaie economică în care fiecare avea de luptat împotriva tuturor. În sistemul feudal, limitele pe care le putea atinge în viață erau stabilite înainte ca el să se nască; dar în sistemul capitalist, individul, mai ales membrul clasei de mijloc, avea o șansă – în ciuda multor limitări – de a reuși pe baza propriilor sale merite și acțiuni. El avea în fața ochilor un scop către care putea tinde și pe care adeseori avea șansa să-l atingă. A învățat să se bazeze pe sine însuși, să ia hotărâri responsabile și să renunțe atât la superstițiile liniștitoare cât și la cele înspăimântătoare. Omul a devenit din ce în ce mai liber față de sclavia naturii; stăpâna forțele acesteia într-o măsură nemaiauzită și nemaivisată niciodată până atunci. Oamenii au devenit egali; diferențele de castă și religie, care fuseseră odată limite naturale ce împiedicau unificarea rasei umane, au dispărut, iar oamenii au învățat să se recunoască unii pe alții ca fiind oameni. Lumea se elibera din ce în ce de elementele mistificatoare; omul începea să se privească pe sine în mod obiectiv și să-și facă tot mai puține iluzii în privința sa. Sporea, de asemenea, libertatea politică. Prin tăria poziției sale economice, clasa de mijloc în ascensiune a putut câștiga puterea politică, iar proaspăt obținuta putere politică a creat posibilități sporite pentru progresul economic. Marile revoluții din Anglia și Franța și lupta pentru independență a Americii sunt jalioane importante care marchează această evoluție. Punctul culminant în evoluția libertății în sfera politică a fost statul democrat modern bazat pe principiul egalității tuturor oamenilor și pe dreptul egal al fiecăruia de a participa la guvernare prin reprezentanți aleși de el însuși. Se presupunea că fiecare este capabil să acționeze potrivit propriului său interes și, în același timp, în vederea bunăstării întregii națiuni.

Într-un cuvânt, capitalismul nu face doar să elibereze omul de legăturile tradiționale, ci are, de asemenea, o contribuție colosală în sporirea libertății pozitive, în dezvoltarea unui eu activ, critic, responsabil.

Totuși, deși capitalismul a avut această influență asupra procesului de sporire a libertății, în același timp el l-a insingurat pe individ, l-a izolat și i-a generat un sentiment de insignifianță și de slăbiciune.

Primul factor care trebuie menționat aici este una dintre caracteristicile generale ale economiei capitaliste: principiul activității individualiste. Spre deosebire de sistemul feudal al Evului Mediu în care fiecare avea un loc precis într-un sistem social limpede și ordonat, economia capitalistă așază individul doar pe propriile lui picioare. Tot ce făcea, cum făcea ceea ce făcea, dacă avea succes sau dacă dădea greș, acestea îl priveau în totalitate doar pe el. Faptul că acest principiu a încurajat procesul de individualizare este evident și este întotdeauna trecut ca un element important la capitolul realizărilor culturii moderne. Dar prin promovarea „libertății față de”, acest principiu a ajutat la tăierea tuturor legăturilor dintre un individ și celălalt și prin aceasta a izolat și a separat individul de semenii săi. Această evoluție a fost pregătită de învățăturile Reformei. În catolicism, relația dintre individ și Dumnezeu fusese fundamentată pe comuniunea în biserică. Biserica era veriga dintre el și Dumnezeu, pe de o parte restrângându-i astfel individualitatea, pe de alta însă, permițându-i să stea în fața lui Dumnezeu ca parte integrantă a unui grup. Protestantismul lăsa individul singur în fața lui Dumnezeu. În concepția lui Luther, credința era în întregime o experiență subiectivă, iar cu Calvin certitudinea mântuirii² căpăta, de asemenea, aceeași calitate subiectivă. Singurătatea individului în fața puterii divine nu-l făcea decât

2. În latină, *certitudo salutis*. Conform doctrinei calviniste, Dumnezeu oferă și refuză grația după cum îi place. Nu există însă semne exterioare după care cei aleși să fie recunoscuți; doar trăirile subiective pot da individului certitudinea mântuirii. Dar și cei damnați pot avea astfel de trăiri, ca *ludibria spiritus sancti* (Jocuri ale Sfântului Spirit). Cf. Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, București, 1993, p. 111 sqq. (n.t.)

să se simtă coplesit și să-și caute mântuirea într-o supunere totală. Din punct de vedere psihologic, acest individualism spiritual nu diferă prea mult de individualismul economic. În ambele cazuri, individul este complet singur și, în izolarea lui, recunoaște existența puterii superioare, fie că este a lui Dumnezeu, a concurenților sau a forțelor economice impersonale. **Relația individualistă cu Dumnezeu a constituit pregătirea psihologică pentru caracterul individualist al activităților laice ale omului.**

Deoarece caracterul individualist al sistemului economic este un fapt indiscutabil și doar efectul pe care-l are acest individualism economic în sporierea singurătății individului poate părea indoielnic, chestiunea pe care o vom discuta acum contrazice unele dintre cele mai răspândite concepții tradiționale cu privire la capitalism. Aceste concepții afirmă că, în societatea modernă, omul a devenit centrul și scopul tuturor activităților, că ceea ce face face doar pentru el însuși, că principiul propriului interes și egotismul sunt motivațiile atotputernice ale activității umane. Din ceea ce am spus la începutul capitolului reiese că noi credem că acest lucru este adevărat într-o anume măsură. În aceste ultime patru sute de ani omul a făcut mult pentru el însuși, pentru propriile lui scopuri. Totuși, multe din cele ce îi păreau a fi scopurile lui nu erau ale lui, dacă înțelegem prin „el” nu „muncitorul”, „producătorul”, ci ființa umană concretă cu toate potențialitățile sale emoționale, intelectuale și senzoriale. În afară de faptul că a determinat afirmarea individului, capitalismul a condus, de asemenea, la o autonegare și un ascetism care este continuarea directă a spiritului protestant.

Pentru a explica această teză trebuie mai întâi să menționăm un fapt care a fost deja amintit în capitolul precedent. În sistemul medieval, capitalul era servitorul omului, dar în sistemul modern acesta a devenit stăpânul lui. În lumea medievală, activitățile economice erau un mijloc pentru atingerea unui scop; scopul era viața însăși sau – așa cum îl înțelegea biserica catolică – era mântuirea spirituală a omului. Activitățile economice sunt necesare, cei bogați pot chiar să servească intențiilor divine, dar întreaga activitate exterioară are semnificație și demnitate numai în măsura în care promovează scopurile vieții.

Activitatea economică și dorința de câștig de dragul câștigului îi apăreau gânditorului medieval ca fiind iraționale, așa cum absența lor pare irațională gândirii moderne.

În capitalism activitatea economică, succesul, câștigurile materiale devin scopuri în sine. Menirea omului devine aceea de a contribui la dezvoltarea sistemului economic, la strângerea de capital, nu în vederea propriei fericiri sau mântuirii, ci ca scop în sine. Omul a devenit o rotiță în marele angrenaj economic – una importantă atunci când are mult capital, una neînsemnată în cazul în care nu are deloc, dar întotdeauna o rotiță care servește unui scop exterior lui însuși. Această promititudine cu care își subordonează propriul eu unor scopuri extrane, a fost de fapt pregătită de protestantism, deși nimic nu a fost mai departe de intenția lui Luther sau a lui Calvin decât aprobarea unei asemenea supremații a activităților economice. Dar în doctrinele lor teologice, ei au pus bazele acestei evoluții prin distrugerea fundamentului spiritual al omului, a sentimentului său de demnitate și mândrie, prin faptul că l-au învățat că activitatea trebuie să urmărească scopuri exterioare lui.

După cum am văzut în capitolul precedent, unul din principalele puncte ale învățăturii lui Luther era accentul pe care-l punea pe caracterul rău al naturii umane, pe inutilitatea voinței și eforturilor omului. Calvin a subliniat și el natura rea a omului și a pus în centrul întregului său sistem ideea că omul trebuie să se umilească la maximum; și mai mult decât atât, că scopul vieții omului este exclusiv acela de a-l slăvi pe Dumnezeu și nu ceva referitor la sine, nimic pentru el însuși. Astfel, Luther și Calvin au pregătit psihologic omul pentru rolul pe care trebuia să și-l asume în societatea modernă: acela de a se simți pe sine neînsemnat și de a fi gata să-și subordoneze viața exclusiv unor scopuri care nu-i aparțineau. O dată ce era gata să devină doar un mijloc de slavire a unui Dumnezeu care nu reprezenta nici dreptatea, nici dragostea, acesta era suficient pregătit pentru a accepta rolul unui rob al mecanismului economic – și, eventual, al unui „Führer”.

Subordonarea individului ca mijloc de atingere a scopurilor economice se bazează pe particularitățile modului de producție capitalist, care face din acumularea de capital tendința și obi-

activității economice. Omul lucrează de dragul profitului, dar profitul îl realizează nu pentru a fi cheltuit, ci pentru a fi investit ca nou capital; acest capital mărit aduce noi profituri care sunt din nou investite, și așa mai departe, ciclic. Desigur, au existat întotdeauna capitaliști care cheltuiau banii pentru a trăi în lux sau risipea „ostentativ”, dar reprezentanții clasici ai capitalismului munceau, nu cheltuiau. Acest principiu prin care capitalul este acumulat în loc să fie utilizat pentru consum, este premisa realizărilor grandioase ale sistemului nostru industrial modern. Dacă omul n-ar fi avut înclinația ascetică de a munci și dorința de a investi roadele muncii sale în scopul dezvoltării capacităților productive ale sistemului economic, progresul nostru în stăpânirea naturii nu s-ar fi realizat niciodată; această creștere a forțelor de producție ale societății ne permite, pentru prima dată în istorie, să întrevădem un viitor în care lupta continuă pentru satisfacerea nevoilor materiale va înceta. Totuși, în timp ce principiul muncii de dragul acumulării de capital este, din punct de vedere obiectiv, de o valoare imensă pentru progresul omenirii, din punct de vedere subiectiv, el a făcut ca omul să muncească pentru interese extrapersonale, l-a transformat într-un sclav chiar al mașinării construite de el și, prin aceasta, l-a creat un sentiment de insignifianță personală și slăbiciune.

Până acum am discutat despre acei indivizi din societatea modernă care aveau capital și erau capabili să-și transforme profiturile într-o nouă investiție de capital. Indiferent dacă aceștia erau capitaliști mari sau mici, viața lor era dedicată îndeplinirii funcției lor economice, străngerii de capital. Dar ce se poate spune despre cei ce nu aveau capital și erau nevoiți să-și câștige existența vânzându-și forța de muncă? Consecința psihologică a poziției lor economice nu era prea diferită de cea a capitalistului. În primul rând, faptul că erau angajați însemna că erau dependenți de legile pieții, de prosperitatea și depresiunea economică, de efectul perfecționării tehnicii în mâinile patronului lor. Erau manipulați în mod direct de către el, iar pentru ei patronul devenea reprezentantul unei puteri superioare față de care trebuiau să se supună. Acest lucru este ade-vărat mai ales în ceea ce privește situația muncitorilor dinainte

de secolul al XIX-lea și din cursul acestuia. De atunci, mișcarea sindicală i-a dat muncitorului o oarecare putere și, prin aceasta, s-a schimbat situația în care el nu era decât un obiect al manipulării.

Dar, pe lângă această dependență directă și personală a muncitorului față de patron, el, ca și întreaga societate, a fost impregnat de spiritul ascetismului și supunerii față de interese extrapersonale pe care l-am descris ca fiind caracteristic deținătorului de capital. Acest lucru nu este deloc surprinzător. În orice societate spiritul întregii culturi este determinat de spiritul grupurilor care sunt cele mai puternice în acea societate. În parte, aceasta se întâmplă deoarece aceste grupuri au puterea de a controla sistemul educațional, școlile, biserica, presa, teatrul și de a insufla astfel propriile idei în breșii populației; mai mult decât atât, aceste grupuri puternice se bucură de un prestigiu atât de mare, încât clasele de jos sunt mai mult decât gata de a accepta și de a imita valorile lor, de a se identifica psihologic cu ei.

Până în acest punct am afirmat că modul de producție capitalist a făcut din om un instrument pentru atingerea unor obiective economice suprapersonale și a accentuat spiritul ascetic și insignifianța individuală pentru care îl pregătise psihologic protestantismul. Această teză intră însă în conflict cu faptul că omul modern pare să fie motivat nu de o atitudine de sacrificiu și ascetism, ci, dimpotrivă, de un grad extrem de mare de egoism, de urmărirea propriului interes. Cum putem împăca faptul că, obiectiv, el a devenit un sclav al unor scopuri care nu erau ale lui cu faptul că totuși, subiectiv, se credea motivat de propriul său interes? Cum putem împăca spiritul protestant și accentul pus de el pe lipsa de egoism [selfishness] cu doctrina modernă a egotismului care afirmă, pentru a folosi formularea lui Machiavelli, că egotismul este cea mai puternică forță motrice a comportamentului uman, că urmărirea interesului personal este mai puternică decât orice considerație morală, că un om ar suporta mai degrabă moartea tatălui său decât pierderea averii? Poate fi explicată această contradicție prin supoziția că accentul pus pe lipsa de egoism a fost doar o ideologie care să acopere egotismul subiacent? Deși acest lucru poate fi ade-

vărat într-o oarecare măsură, nu credem că acesta este răspunsul complet. Pentru a indica direcția în care pare să se afle acesta, suntem nevoiți să ne aplecăm puțin asupra complicațiilor psihologice ale problemei egoismului.³

Presupoziția subiacentă gândirii lui Luther, celei a lui Calvin și, de asemenea, celor ale lui Kant și Freud este că egoismul este identic cu dragostea de sine. A-i iubi pe alții este o virtute, a te iubi pe tine însuși este un păcat. Mai mult decât atât, dragostea pentru alții și dragostea de sine se exclud reciproc.

Teoretic, avem de-a face aici cu o eroare privind natura iubirii. Dragostea nu este înainte de toate „cauzată” de un anumit obiect, ci este o însușire latentă a persoanei, care este doar actualizată de un anumit „obiect”. Ura este o dorință pătimașă de a distruge; dragostea este o afirmare pătimașă a unui „obiect”; nu este un „afect”, ci o străduință activă și o legătură lăuntrică, al cărei țel este fericirea, dezvoltarea și libertatea obiectului său.⁴ Este o potență care, în principiu, se poate îndrepta către orice persoană și orice obiect, inclusiv către noi înșine. Dragostea unică [exclusive love] este o contradicție în sine. Fără îndoială, nu este nimic întâmplător în faptul că o anumită persoană devine „obiectul” iubirii manifeste. Factorii care determină o astfel de alegere specifică sunt prea numeroși și prea complecși pentru a fi discutați aici. Ceea ce ne interesează este faptul că dragostea pentru un „obiect” anume este doar actualizarea și concentrarea iubirii latente asupra unei singure persoane; nu este vorba, așa cum presupune ideea de dragoste romantică, de faptul că există o singură persoană în lume pe care o poți iubi, că este marele noroc al vieții să o găsești și că această dragoste pentru ea are drept rezultat o

renunțare la toți ceilalți. Tipul acesta de iubire care poate fi trăită numai cu o singură persoană demonstrează chiar prin acest fapt că nu este iubire, ci atașament sado-masochist. Afirmarea fundamentală conținută în dragoste este îndreptată către persoana iubită ca întrupare a calităților esențialmente umane. Iubirea față de o persoană implică iubirea față de om ca atare. Dragostea pentru om ca atare nu este, așa cum se crede de obicei, o abstracție care vine „după” dragostea pentru o persoană anume sau o lărgire a experienței cu un „obiect” anume; ea este premisa acesteia, deși, din punct de vedere genetic, este dobândită prin contactul cu indivizii concreți.

Din aceasta rezultă că propria mea persoană este, în principiu, în aceeași măsură obiect al iubirii mele ca și o altă persoană. Afirmarea propriei mele vieți, fericiri, evoluții și libertăți își are rădăcinile în existența capacității și dorinței fundamentale [basic readiness] de o astfel de afirmare. Dacă un individ are această dorință, o are și în legătură cu sine; dacă nu-i poate „iubi” decât pe ceilalți, nu poate iubi deloc.

Egoismul nu este identic cu dragostea de sine, ci chiar cu contrariul ei. Egoismul este un tip de lăcomie. Ca orice lăcomie, el conține o insașiabilitate, ca urmare a căreia nu este niciodată pe deplin satisfăcut. Lăcomia este o prăpastie fără fund care epuizează persoana într-un efort nesfârșit de a-și satisface nevoia, fără ca satisfacerea să fie obținută vreodată. La o privire mai atentă se observă că, deși egoistul este întotdeauna anxios preocupat de sine însuși, nu este niciodată satisfăcut, este mereu neliniștit, mereu stăpănit de frica de a nu obține destul, de a pierde ceva, de a fi privat de ceva. Este plin de înverșunată invidie față de oricine ar putea avea mai mult. Dacă privim și mai îndeaproape, mai ales dinamica inconștientă, observăm că acest tip de persoană nu este fundamental îndrăgostit de sine, ci își displace în mod profund.

Este ușor de soluționat enigma acestei aparente contradicții. Egoismul își are rădăcinile chiar în această lipsă de dragoste de sine. Cel care nu se iubește și nu se aprobă pe sine este într-o permanentă anxietate [anxiety] cu privire la sine însuși. El nu are siguranța interioară care poate exista numai pe baza iubirii și afirmării autentice. Trebuie să fie preocupat de sine însuși,

3. Pentru o descriere amănunțită a acestei probleme vezi studiul autorului *Selfishness and Self-Love, Psychiatry*, vol. 2, nr. 4, noiembrie, 1939 (n.a.).

4. Sullivan s-a apropiat de această formulare în cursurile sale. El spune că perioada preadolescentină este caracterizată prin apariția unor impulsuri în relațiile interpersonale care fac posibil un nou tip de satisfacție prin satisfacerea celorlalte persoane (camaradul [the chum]). Dragostea, potrivit lui, este o situație în care satisfacția celui iubit este tot atât de însemnată și de dezirabilă ca și cea a celui care iubește. (n.a.)

avid să obțină totul pentru sine, deoarece îi lipsește în mod fundamental siguranța și satisfacția. Același lucru este adevărat și în legătură cu așa-numita persoană narcisistă, care nu este preocupată atât în obținerea de lucruri pentru sine, cât în a se admira pe sine. Deși la prima vedere aceste persoane par că se iubesc foarte mult pe ele însele, ele de fapt nu sunt îndrăgostite de sine, iar narcisismul lor – ca și egoismul – este o supra-compensare [overcompensation] a lipsei fundamentale a dragostei de sine. Freud a susținut că narcisistul și-a retras dragostea față de alții, îndreptând-o către propria-i persoană. Deși prima parte a acestui enunț este adevărată, a doua este eronată. El nu-i iubește nici pe alții, nici pe sine.

Să ne întoarcem acum la întrebarea care ne-a condus la această analiză psihologică a egoismului. Ne găsim confrunțați cu contradicția că omul modern se crede motivat de propriul interes și totuși își dedică de fapt viața unor obiective care nu sunt ale lui, în același fel în care Calvin a considerat că singurul scop al existenței omului nu trebuie să fie el însuși, ci slava lui Dumnezeu. Am încercat să arătăm că egoismul își are rădăcinile în lipsa de afirmare și de dragoste pentru el real, adică pentru întreaga ființă umană concretă, cu toate potențialitățile sale. „Eul” în interesul căruia acționează omul modern este eul social, eu care este în mod esențial reprezentat de rolul pe care se presupune că-l joacă individul și care, în realitate, este numai masca subiectivă a funcției sale sociale obiective. Egoismul modern este lăcomia care își are rădăcinile în frustrarea eului real și al cărei obiect este eul social. Deși omul modern pare a fi caracterizat printr-o maximă afirmare a eului, în realitate el i-a fost slăbit și redus la un segment al eului total – intelect și voință de putere –, prin excluderea tuturor celorlalte părți ale personalității totale.

Chiar dacă așa stau lucrurile, controlul tot mai mare asupra naturii nu a avut ca rezultat o putere sporită a eului individual? Acest lucru este adevărat într-o oarecare măsură, iar în măsura în care este adevărat, el se referă la partea pozitivă a dezvoltării individului, pe care nu vrem s-o pierdem din vedere. Dar deși omul a atins un nivel remarcabil în stăpânirea naturii, societatea nu are sub control aceste forțe pe care chiar ea le-a

creat. Raționalitatea sistemului de producție, sub aspectele lui tehnice, este însoțită de iraționalitatea sistemului nostru de producție sub aspectele lui sociale. Crizele economice, șomajul și războiul guvernează destinul omului. Omul și-a construit lumea lui; a construit fabrici și case, produce mașini și haine, cultivă cereale și fructe. Dar s-a înstrăinat de produsul propriilor sale mâini, nu mai este cu adevărat stăpânul lumii pe care a construit-o; dimpotrivă, această lume făcută de om a devenit stăpâna lui, înaintea căreia el se pleacă adânc și pe care încearcă s-o domolească sau s-o mânduiească cât de bine poate. Munca mâinilor sale a devenit Dumnezeu lui. El pare a fi condus de propriul său interes, dar în realitate eul lui total cu toate potențialitățile lui concrete a devenit un instrument ce slujește scopurilor mașinării pe care el însuși a construit-o. El își păstrează iluzia că este centrul lumii și totuși este străbătut de un sentiment puternic de insignifianță și slăbiciune, sentiment pe care îl avea în mod conștient strămoșii lui de altădată față de Dumnezeu.

Sentimentul de izolare și slăbiciune al omului modern este încă și mai mult sporit de caracterul pe care l-au căpătat toate relațiile lui umane. Relația concretă dintre un individ și altul și-a pierdut caracterul nemijlocit și uman, luând un aspect de manipulare și instrumentalitate. În toate relațiile sociale și personale, legile pieții dau regula. Este clar că relația dintre competitori trebuie să se bazeze pe indiferența umană reciprocă. Altminteri, fiecare dintre ei ar fi paralizat în îndeplinirea sarcinilor sale economice – de a se lupta unul împotriva celuilalt și, dacă este necesar, de a nu avea rețineri în a se distruge economic efectiv unul pe celălalt.

Relația dintre patron și angajat este străbătută de același spirit de indiferență. Cuvântul „patron” [„employer”] conține întreaga poveste: proprietarul de capital folosește [„employs”] o altă ființă umană așa cum „folosește” [„employs”] o mașină. Se folosesc unul pe altul în vederea intereselor lor economice; relația lor este una în care amândoi sunt mijloace în vederea unui scop, ei își sunt utili unul altuia. Nu este o relație între două ființe umane care se interesează de celălalt în afara acestei utilități reciproce. Aceeși instrumentalitate dă regula în relația dintre omul de afaceri și clientul său. Clientul este un obiect de ma-

nipulat, nu o persoană concretă căreia omul de afaceri este interesat să-i satisfacă dorințele. Și atitudinea față de muncă are caracter de instrumentalitate; spre deosebire de un artizan medieval, fabricantul modern nu este interesat în primul rând de ceea ce produce; el produce, în esență, cu scopul de a realiza un profit din capitalul pe care l-a investit, iar ceea ce produce depinde în mod esențial de piața care promite că investiția de capital într-un anumit domeniu se va dovedi profitabilă.

Nu numai relațiile economice dintre oameni, ci și cele personale au acest caracter de alienare; în locul unor relații între ființe umane, ele dobândesc caracterul unor relații între lucruri. Dar probabil că cel mai important și mai devastator exemplu al acestui caracter de instrumentalitate și alienare este relația individului cu sine însuși [to his own self].⁵ Omul nu vinde doar mărfuri, ci se vinde pe sine și se simte ca o marfă. Muncitorul își vinde forța fizică; omul de afaceri, fizicianul și funcționarul își vând „personalitatea”. Ei trebuie să aibă o „personalitate” dacă vor să-și vândă produsele sau serviciile. Această personalitate trebuie să fie agreabilă, dar în afară de asta posesorul ei trebuie să satisfacă o seamă de alte cerințe: trebuie să aibă energie, inițiativă și diferite alte calități, după cum îi cere poziția sa particulară. Ca și în cazul oricărei alte mărfi, piața este cea care hotărăște valoarea acestor calități umane și chiar existența lor. În cazul în care calitățile pe care le oferă o persoană nu sunt de nici un folos, acea persoană nu are nici o calitate; exact ca o marfă nevandabilă care este lipsită de valoare, deși își poate avea valoarea ei de întrebuințare. Astfel, încrederea în sine, „sentimentul de sine”, este doar un simptom a ceea ce cred alții despre o persoană. Nu el este cel convins de valoarea lui, indiferent de popularitatea și de succesul lui pe piață. Dacă este apreciat, este cineva; dacă nu este popular, este pur și simplu un nimeni. Această dependență a respectului de sine de succesul „personalității” este motivul pentru care popularitatea are această importanță colosală pentru omul modern. De ea de-

5. Hegel și Marx au pus bazele pentru înțelegerea problemei alienării. Cf. în special conceptul marxist de „fetșișism al mărfii” și de „înstrăinare a muncii”. (n.a.)

pinde nu numai dacă vei avea sau nu succes în chestiunile practice, dar și dacă îți poți menține respectul de sine sau vei cădea în abisul sentimentelor de inferioritate.⁶

Am încercat să arătăm că noua libertate pe care capitalismul a oferit-o individului s-a adăugat la urmările pe care le avusese deja asupra acestuia libertatea religioasă a protestantismului. Individul a devenit mai singur, izolat, a devenit un instrument în mâinile forțelor copleșitor de puternice dinafara sa; a devenit un „individ”, dar un individ tulburat și lipsit de securitate. Existau factori care să-l ajute să înfrângă manifestările fătășe ale acestei insecurități fundamentale. În primul rând, eul său era sprijinit de posedarea proprietății. „El” ca persoană și proprietatea pe care o deținea nu puteau fi separate. Hainele unui om sau casa lui erau părți ale eului său în aceeași măsură ca și trupul. Cu cât simtea mai puțin că este cineva, cu atât mai mult avea nevoie să aibă proprietăți. Dacă individul nu avea nici o proprietate sau o pierduse, îi lipsea o parte importantă a „eului” său și, într-o anumită măsură, nu era considerat o persoană cu drepturi depline, nici de către ceilalți, nici de către sine însuși.

Alți factori care-i sprijineau eul erau prestigiul și puterea. Pe de o parte ei sunt urmarea posesivității proprietății, iar pe de altă parte reprezintă rezultatul direct al succesului în domeniile de competiție. Admirația din partea celorlalți și puterea asupra lor, adăugate la sprijinul pe care-l dădea proprietatea, întăreau eul lipsit de securitate al individului.

Pentru cei care aveau puține proprietăți și puțin prestigiu social, familia era o sursă a prestigiului individual. Acolo se putea simți individul „cineva”. Era ascultat de soție și copii, era centrul atenției, iar el își accepta cu naivitate rolul ca pe dreptul său natural. Putea fi un nimeni în relațiile lui sociale, dar era un rege acasă. Lăsând la o parte familia, mândria națională (în Europa, în mod frecvent mândria de clasă) îi dădea, de asemenea, un sentiment de importanță. Chiar dacă personal era un nimeni, era mândru că aparține unui grup pe care-l putea simți ca fiind superior altor grupuri asemănătoare.

6. Această analiză a respectului de sine a fost formulată clar și explicit de Ernest Schachtel într-o prelegere nepublicată despre „Self-feeling and the «Sale» of Personality”. (n.a.)

Acești factori care-i susțineau eul slăbit trebuie distinși de acei factori despre care am vorbit la începutul acestui capitol: libertatea politică și economică efectivă, facilitarea inițiativei individuale, sporirea cunoașterii raționale. Aceștia din urmă au întărit cu adevărat personalitatea și au condus la dezvoltarea individualității, independenței și raționalității. Pe de altă parte, factorii de susținere [supporting factors] n-au făcut decât să ajute la compensarea insecurității și a angosei. Nu le-au smuls din rădăcini, ci doar le-au ascuns, ajutându-l astfel pe individ să se simtă în mod conștient în siguranță; dar acest sentiment era, în parte, numai la suprafață și dura numai atât cât factorii de susținere erau prezenți.

Orice analiză amănunțită a istoriei europene și americane a perioadei dintre Reformă și zilele noastre poate arăta cum au mers în paralel cele două tendințe contradictorii inerente evoluției de la „libertatea față de” la „libertatea să” – sau, mai degrabă, cum sunt ele permanent împletite. Din păcate, o asemenea analiză depășește posibilitățile acestei cărți și trebuie rezervată unei alte lucrări. În anumite perioade și în anumite grupuri sociale, libertatea umană în sensul ei pozitiv – forța și demnitatea eului – a fost factorul dominant; în linii mari vorbind, acest lucru s-a întâmplat în Anglia, Franța, America și Germania atunci când clasa de mijloc și-a repercutat victoriile economice și politice asupra reprezentanților vechii ordini. În această luptă pentru libertate pozitivă, clasa de mijloc a putut face apel la acel aspect al protestantismului care a pus accentul pe autonomie și demnitatea umană, în timp ce biserica catolică s-a aliat cu acele grupuri care aveau de luptat împotriva eliberării omului, în vederea conservării propriilor privilegii.

În gândirea filosofică a epocii moderne observăm de asemenea că cele două aspecte ale libertății rămân împletite așa cum au fost ele deja în doctrinele teologice ale Reformei. Astfel, pentru Kant și Hegel autonomia și libertatea individului sunt postulatele centrale ale sistemelor lor și totuși ei îl subordonează pe individ scopurilor unui stat atotputernic. Filosofii din perioada Revoluției franceze, iar în secolul al XIX-lea, Fenerbach, Marx, Stirner și Nietzsche, au exprimat într-un mod ferm ideea că individul nu trebuie să fie supus nici unui scop exteri-

or propriei sale dezvoltări sau fericiri. Filosofii reacționari din același secol au postulat totuși explicit subordonarea individului față de autoritatea laică și spirituală. A doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea reprezintă apogeul tendinței către libertatea umană în sens pozitiv. Nu numai clasa de mijloc a participat la aceasta, ci, de asemenea, clasa muncitoare a devenit un agent activ și liber, care lupta pentru propriile interese economice și în același timp pentru interesele mai generale ale umanității.

O dată cu stadiul monopolist al capitalismului, dezvoltat intens în ultimele decenii, ponderea fiecăreia dintre cele două orientări ale libertății umane pare să se fi schimbat. Au câștigat în greutate acei factori care tind să slăbească eul individual, în timp ce aceia care întăresc individul au slăbit proporțional. A sporit sentimentul de neputință și de singurătate al individului, „libertatea” lui față de toate legăturile tradiționale a devenit mai pronunțată, i s-au redus posibilitățile pentru realizarea economică individuală. Se simte amenințat de forțe gigantice, iar situația se aseamănă în multe privințe cu cea din secolele al XV-lea și al XVI-lea.

Cel mai important factor în această evoluție este puterea în creștere a capitalului monopolist. Concentrarea capitalului (nu a bogăției) în anumite sectoare ale sistemului nostru economic a restrâns posibilitățile de succes ale inteligenței, curajului și inițiativei individuale. În acele sectoare în care capitalul monopolist și-a repercutat victoriile, a fost distrusă independența economică a multora. Pentru cei ce luptă în continuare, în special pentru o mare parte a clasei de mijloc, lupta capătă aspectul unui gest fără șanse de izbândă, astfel încât sentimentul de încredere în inițiativa și curajul personal este înlocuit de un sentiment de neputință și lipsă de speranță. Un mic grup exercită asupra întregii societăți o putere enormă, chiar dacă secretă, iar de deciziile lui depinde soarta unei mari părți a societății. Inflația din Germania din 1923 sau colapsul american din 1929 au sporit sentimentul de nesiguranță și au spulberat multora speranța de a reuși prin propriile eforturi și credința tradițională în posibilitățile de succes nelimitate.

Omul de afaceri mărunț sau de mărime mijlocie care este realmente amenințat de copleșitoarea putere a capitalului superior poate foarte bine să continue să facă profituri și să-și păstreze independența; dar amenințarea care plutește deasupra capului său i-a accentuat insecuritatea și neputința mult dincolo de limitele obișnuite. În lupta cu concurenții monopolisti el ține piept unor giganti, pe când înainte lupta împotriva unor egali. Dar, de asemenea, situația psihologică a acelor oameni de afaceri independenți pentru care dezvoltarea industriei moderne a creat noi funcții economice este diferită de cea a vechilor oameni de afaceri independenți. O ilustrare a acestei diferențe se poate găsi într-un tip de om de afaceri independent care este uneori menționat ca exemplu de dezvoltare a unui nou mod de existență a clasei de mijloc: proprietarii de stații de benzină. Mulți dintre ei sunt independenți din punct de vedere economic. Își conduc afacerile exact ca proprietarul unei băcănii sau ca și croitorul care făcea oamenilor costume. Dar ce diferență între vechiul și noul tip de om de afaceri independent! Proprietarul de băcănie trebuia să știe multe și să fie iscusit. Avea de ales între mai mulți angroșiști de la care să cumpere, selectându-i în funcție de ceea ce credea el că este cel mai bun preț și cea mai bună calitate a mărfii; avea mulți clienți individuali ale căror nevoi trebuia să le cunoască, pe care trebuia să-i sfătuiască în legătură cu cumpărăturile și în privința cărora trebuia să decidă dacă să le deschidă sau nu credit. În linii mari, rolul omului de afaceri de tip vechi nu era doar de a fi independent, ci era de asemenea unul care pretindea abilitate, muncă, cunoaștere și activitate individuală. Pe de altă parte, situația proprietarului stației de benzină este complet diferită. Nu există decât un singur gen de marfă pe care o vinde: ulei și benzină. Proprietarul stației de benzină are posibilități limitate în afacerile pe care le face cu companiile petroliere. Repetă mecanic același act al umplerii cu ulei și benzină, iarăși și iarăși. Are mai puține ocazii de a-și arăta abilitatea, inițiativa, de a acționa individual decât avea pe vremuri proprietarul de băcănie. Profitul său este determinat de doi factori: prețul pe care trebuie să-l plătească pentru ulei și benzină și numărul automobilelor care opresc la stația lui de

benzină. Ambii factori sunt în mare măsură în afara controlului său; el funcționează doar ca agent între angrosist și client. Din punct de vedere psihologic diferența este mică între a fi angajatul concernului și a fi un om de afaceri „independent”; el este numai o roțiță în marile angrenaj al distribuției.

În ceea ce privește noua clasă de mijloc alcătuită din funcționari al căror număr a crescut o dată cu extinderea marilor afaceri, este clar că poziția lor diferă foarte mult de cea a micului om de afaceri independent de tip vechi. S-ar putea argumenta că, deși ei nu mai sunt independenți în sens formal, în realitate posibilitățile de dezvoltare a inițiativei și a inteligenței ca bază a reușitei sunt tot atât de mari sau chiar mai mari decât erau cele ale vechiului croitor sau proprietar de băcănie. Într-un sens, acest lucru este cu siguranță adevărat, deși este problematic în ce măsură. Dar din punct de vedere psihologic, situația funcționarului este alta. El este o parte a marii mașinării economice, are o sarcină puternic specializată, este într-o competiție aprigă cu alte sute de oameni care sunt în aceeași poziție și este concediat fără milă dacă rămâne în urmă. Pe scurt, chiar dacă șansele lui de reușită sunt câteodată mai mari, el a pierdut foarte mult din securitatea și independența omului de afaceri de demult; a fost transformat într-o roțiță uneori mai mică, alteori mai mare a unei mașinării care îi impune ritmul ei, pe care nu o poate controla și în comparație cu care este total neînsemnat.

Acțiunea psihologică a puterii superioare și a imensității marii întreprinderi are, de asemenea, urmările ei asupra muncitorului. În întreprinderile mai mici de altădată, muncitorul își cunoștea personal patronul și era familiarizat cu întreaga întreprindere, pe care o putea cuprinde cu privirea; deși era angajat și concediat conform legii pieței, existau unele relații concrete cu patronul lui și cu afacerea respectivă, care îi dădeau sentimentul că știe pe ce teren se află. Într-o uzină care angajează mii de muncitori, situația omului este alta. Patronul a devenit o figură abstractă – nu îl vede niciodată; „conducerea” este o putere anonimă cu care are de-a face indirect și față de care el ca individ este neînsemnat. Întreprinderea are ase-

menea proporții încât el nu poate vedea dincolo de micul sector legat de specificul muncii sale.

Această stare de lucruri a fost oarecum echilibrată de sindicate. Ele n-au făcut doar să îmbunătățească situația economică a muncitorului, ci au avut și un efect psihologic important, oferindu-i un sentiment de putere și însemnătate în fața giganților cu care acesta are de-a face. Din păcate, multe sindicate s-au transformat ele însele în organizații mamut în care există puțin loc pentru inițiativa membrului individual. El își plătește cotizația și votează din când în când, dar nici aici nu este decât o roțiță într-un mare angrenaj. Este de cea mai mare importanță ca sindicatele să devină organizații susținute prin cooperarea activă a fiecărui membru și prin organizarea lor astfel încât fiecare să poată participa activ la viața organizației și să se simtă responsabil pentru ce se întâmplă.

Lipsa de însemnătate a individului în epoca noastră privește nu numai rolul lui ca om de afaceri, ca angajat sau ca meșteșugar, ci și rolul lui ca client. În ultimele decenii s-a petrecut o schimbare radicală în ceea ce privește rolul clientului. Clientul care intra într-un magazin de vânzare cu amănuntul patronat de un om de afaceri independent era sigur că va câpăta atenție personală: ceea ce cumpăra el ca individ era important pentru patronul magazinului; era privit ca o persoană importantă, dorințele lui erau studiate; chiar actul cumpărării îi dădea un sentiment de importanță și demnitate. Cât de mult diferă relația unui client cu magazinul universal! El este impresionat de vastitatea clădirii, de numărul de angajați, de abundența de produse expuse; prin comparație, toate acestea îl fac să se simtă mic și neimportant. Ca individ, el nu are nici o importanță pentru magazinul universal. Este important doar ca „unul” dintre clienți; magazinul nu vrea să-l piardă, pentru că aceasta ar însemna că ceva nu este în regulă și că magazinul ar mai putea pierde din același motiv și alți clienți. Ca un client abstract, el este important; ca unul concret, este total neimportant. Nu este nimeni care să se bucure de soirea lui, nimeni nu este în mod special preocupat de dorințele lui. Actul cumpărării a devenit asemănător cu a te duce la poștă ca să cumperi timbre.

Această situație este accentuată și mai mult prin metodele de publicitate moderne. Reclama verbală [sales talk] a omului de afaceri de tip vechi era, în esență, rațională. Își cunoștea marfa, cunoștea nevoile clientului și, pe baza acestei cunoașteri, încerca să vândă. Fără îndoială, această reclamă verbală nu era în întregime obiectivă și el își folosea puterea de convingere cât putea de mult; totuși, pentru a fi eficientă, ea trebuia să fie mai degrabă un fel rațional și inteligent de a vorbi. Cu totul altfel este un sector larg al publicității moderne; ea nu apelează la rațiune, ci la emoții; ca orice alt fel de sugestie hipnotică, ea încearcă să-și impresioneze emoțional obiectele, după care le subordonează intelectual. Acest tip de publicitate impresionează clientul prin mijloace de tot felul: prin repetiția necontenită a aceluiași formule; prin influența imaginii unei persoane care se bucură de autoritate, ca aceea a unei doamne de societate sau a unui boxer faimos care fumează o anumită marcă de țigări; prin atragerea clientului și în același timp slăbirea capacităților sale critice prin sex appeal-ul unei fețe drăguțe; prin terorizarea lui cu amenințarea halitozei și a mirosului urât al corpului; prin stimularea reveriilor [daydreams] sale despre o schimbare bruscă a întregului curs al vieții determinată de cumpărarea unei anumite cămăși sau a unui anumit săpun. Toate aceste metode sunt, în esență, iraționale; ele n-au nimic de-a face cu calitățile mărfii și nu fac decât să înăbușe și să ucidă capacitățile critice ale clientului, ca un narcotic sau o hipnoză fățișă [outright hypnosis]. Ele îi oferă acestuia o anumită satisfacție prin calitățile lor de a provoca reveria [daydreaming qualities] exact în felul în care o face cinematograful, dar îi sporesc în același timp sentimentul de insignifianță și lipsă de putere.

La drept vorbind, aceste metode de micșorare a capacității de gândire critică sunt mai periculoase pentru democrația noastră decât multe dintre atacurile fățișe la adresa ei și mai imorale – din punctul de vedere al integrității umane – decât literatura indecentă a cărei publicare o pedepsim. Mișcarea consumatorilor a încercat să redea clientului capacitatea critică, demnitatea și sentimentul de însemnătate, acționând astfel într-o direcție similară cu cea a mișcării sindicale. Totuși, până acum, amploarea ei n-a depășit nivelul începuturilor modeste.

Ceea ce este adevărat în sfera economică este de asemenea adevărat și în sfera politică. În vremurile de început ale democrației existau diferite feluri de măsuri prin care individul putea participa concret și activ la votarea unei anume decizii sau a unui anume candidat la un post. Problemele care trebuiau rezolvate îi erau familiare, la fel candidații; actul votării, care avea loc adesea într-o adunare la care participa întreaga populație a unui oraș, avea calitatea concreteții în care individul conta ca adevărat. În zilele noastre, cei care votează se află în fața unor partide mamut care sunt tot atât de îndepărtate și de impresionante ca și organizațiile mamut ale industriei. Chestiunile sunt complicate și devin și mai complicate prin tot felul de metode de a le înțeoașa. Cel ce votează îl mai poate vedea pe candidatul său în preajma alegerilor; dar de când cu radioul, este puțin probabil ca el să-l mai vadă așa de des, pierzând astfel unul dintre ultimele mijloace de evaluare a candidatului „său”. De fapt, lui i se oferă să aleagă între doi sau trei candidați prin mecanismele de partid; dar acești candidați nu sunt alegerii „lui”, el și ei se cunosc puțin unii pe alții, iar relația lor este la fel de abstractă ca și cea mai mare parte a celorlalte relații.

Ca și efectul publicității asupra clientului, metodele propagandei politice tind să sporească sentimentul de insignifianță al individului care votează. Repetarea sloganurilor și accentul pus pe factori care n-au nimic de-a face cu problema în discuție îi amortesc capacitățile critice. Apelul clar și rațional la gândirea lui este mai degrabă excepția decât regula în propaganda politică – chiar și în țările democratice. Confruntat cu puterea și mărimea partidelor, așa cum sunt manifestate în propaganda lor, individul care votează nu se poate simți decât mic și neînsemnat.

Dar toate acestea nu înseamnă că publicitatea și propaganda politică accentuează în mod deschis insignifianța individului. Dimpotrivă, ele flatează individul, făcându-l să pară important și pretinzând că fac apel la judecata sa critică, la puterea sa de discernământ. Dar aceste afirmații sunt mai ales o metodă de a adormi suspiciunile individului și de a-l face să se păcălească pe sine în privința caracterului personal al deciziei sale. Nu e neapărată nevoie să atrag atenția asupra faptului că propagan-

da despre care am vorbit nu este în întregime irațională și că există diferențe în ponderea pe care o au factorii raționali în propaganda diferitelor partide și, respectiv, a candidaților.

Adâncirii neputinței individului i s-au mai alăturat și alți factori. Scena economică și politică este mai complexă și mai vastă decât era înainte; individul are o abilitate mai mică de a o analiza. Amenințările cu care este confruntat au crescut de asemenea în dimensiuni. Șomajul structural al multor milioane de oameni a sporit sentimentul de nesigurantă. Deși sprijinul acordat șomerilor prin mijloace publice a contribuit mult la compensarea, nu numai economică, ci și psihologică, a consecințelor șomajului, cert este că pentru marea majoritate a oamenilor, povara de-a fi șomer este, din punct de vedere psihologic, foarte greu de dus, iar frica de ea le umbrește întreaga viață. A avea o slujbă – indiferent ce fel de slujbă este – pare multora ca fiind tot ce-și pot dori de la viață și ca ceva pentru care ar trebui să fie recunoscători. Șomajul a sporit de asemenea amenințarea bătrâneții. În multe slujbe este căutată numai persoana tânără și chiar fără experiență care este încă adaptabilă; asta înseamnă cei care pot fi încă transformați fără dificultate în roțițele solicitate de cutare structură particulară.

La sentimentul de neputință individuală s-a adăugat de asemenea amenințarea războiului. Fără îndoială, au fost războaie și în secolul al XIX-lea. Dar de la ultimul război incoace, posibilitățile de distrugere au crescut atât de înspăimântător – mulțimea oamenilor ce pot fi afectați de război a crescut într-o măsură atât de mare că îi cuprinde pe toți, fără excepție – astfel încât amenințarea războiului a devenit un coșmar care, deși poate neconștientizat de mulți oameni înainte ca națiunea lor să fie realmente implicată în război, le-a umbrat viețile și le-a sporit sentimentul de frică și neputință individuală.

„Stilul” întregii perioade corespunde tabloului pe care l-am schițat. Imensitatea orașelor în care individul se pierde, clădirile înalte cât munții, permanentul bombardament acustic al radioului, știrile de senzație care se schimbă de trei ori pe zi și nu lasă nici o posibilitate de a decide ce este important, spectacolele în care o sută de fete își demonstrează, cu o precizie de ceasornic, capacitatea de a înlătura individul și de a acționa ca

o mașină puternică și totuși liniștită, ritmul frământat al jazzului – acestea și multe alte amănunte sunt expresii ale unei constelații în care individul este confruntat cu dimensiuni incontroleabile, în comparație cu care el este o particulă infimă. Tot ce poate face este să-și potrivească pasul ca un soldat în marș sau ca un muncitor la banda fără sfârșit. Poate acționa; dar sentimentul de independență și de însemnătate a dispărut.

Gradul în care omul obișnuit din America este stăpânit de același sentiment de frică și insignifianță pare să-și găsească o grăitoare expresie în popularitatea desenelor animate cu Mickey Mouse. Singura lor temă – cu atât de multe variațiuni – este întotdeauna aceasta: ceva mic este persecutat și pus în pericol de ceva copleșitor de puternic care amenință să-l omoare sau să-l înghită pe mititel. Mititelul fuge și eventual reușește să scape sau chiar să-și rănească dușmanul. Oamenii nu ar fi dispuși să urmărească întruna nenumăratele variațiuni ale acestei unice teme, dacă ea nu ar atinge ceva foarte apropiat de propria lor viață emoțională. În mod evident, mititelul amenințat de un dușman puternic și ostil este spectatorul însuși; așa se simte el și aceasta este situația cu care se poate identifica. Dar bineînțeles, dacă n-ar fi un final fericit, n-ar mai exista această atracție continuă. În realitate, spectatorul își trăiește propriile sale spaimi și sentimente de neînsemnătate, iar la sfârșit obține sentimentul confortabil că, în ciuda tuturor, va fi salvat și chiar îl va învinge pe cel puternic. Oricum – și aceasta este partea semnificativă și tristă a acestui „happy end” – salvarea stă mai ales în abilitatea lui de a fugi și în întâmplările neprevăzute care împiedică monstrul să-l prindă.

Poziția în care se găsește individul în epoca noastră a fost deja anticipată de gânditori vizionari din secolul al XIX-lea. Kierkegaard descrie individul neajutorat, sfâșiat și torturat de îndoieli, copleșit de sentimentul de singurătate și insignifianță. Nietzsche preconizează apropierea nihilismului care urma să devină manifest o dată cu nazismul și schițează imaginea unui „supraom” ca negație a individului neînsemnat și dezorientat pe care îl vedea în realitate. Tema neputinței omului și-a găsit cea mai fidelă expresie în opera lui Franz Kafka. În *Castelul său*, el descrie un om care dorește să intre în legătură cu miste-

rioșii locuitori ai unui castel, despre care presupune că i-ar putea spune ce să facă și i-ar putea arăta care este locul lui în lume. Toată viața lui se consumă în acest efort nebensuc de a intra în legătură cu ei, dar nu reușește niciodată și rămâne singur, cu un sentiment de inutilitate și neputință total.

Sentimentul de izolare și de neputință a fost splendid exprimat de Julian Green, în următorul pasaj:

Știam că noi contam prea puțin în comparație cu universul, știam că nu însemnam nimic; dar a fi atât de nimic pare oarecum copleșitor și liniștitor în același timp. Acele cifre, acele dimensiuni care depășesc puterea gândirii umane sunt cu totul de neînfrânt. Există ceva, indiferent ce, de care ne putem agăța? În mijlocul acestui haos al iluziilor în care suntem așvârțiți cu capul înainte, există un singur lucru care se distinge clar ca fiind adevărat, iar acesta este dragostea. Tot restul este nimic, un spațiu gol. Privim încordați într-o enormă genune întunecată. Și ne e frică.⁷

Totuși, acest sentiment de izolare și de slăbiciune al individului, așa cum a fost el exprimat de acești scriitori și așa cum este simțit de mulți așa-numiți nevrotici, nu este conștientizat de persoana normală de nivel mediu. Este prea înspăimântător ca să o facă. El va fi ascuns de rutina activităților zilnice, de încrederea și aprobarea pe care le găsește în relațiile sale intime sau sociale, de succesul în afaceri, de nenumărate divertismente, de „distracții”, „noi cunoștințe”, „vizite în locuri interesante”. Dar dacă fluieri în întuneric nu se face lumină. Singurătatea, frica și neliniștea rămân; oamenii nu pot răbda la nesfârșit. Ei nu pot continua să poarte povara „libertății față de”; trebuie să încerce să scape total de libertate, dacă nu pot evolua de la libertatea negativă la cea pozitivă. Principalele căi sociale de evadare în zilele noastre sunt supunerea față de un conducător, așa cum s-a întâmplat în țările fasciste și conformarea compulsivă [compulsive conforming] care este prevalentă în democrația noastră. Înainte de a începe descrierea acestor două modalități sociale de evadare, trebuie să-l rog pe cititor să mă însoțească

7. Julian Green, *Personal Record, 1928-39*, traducere de J. Godefroi, Harper & Brothers, New York, 1939. (n.a.)

în analiza complexității mecanismelor psihologice de evadare. Am avut deja de-a face în capitolele precedente cu unele dintre aceste mecanisme; dar pentru a înțelege pe deplin semnificația psihologică a fascismului și automatizarea omului în democrația modernă, este necesar să înțelegem fenomenele psihologice nu numai într-un mod general, ci în toate amănunțele și concretețea desfășurării lor. Acest lucru poate părea ca fiind un ocol; dar în realitate este o parte necesară a întregii noastre discuții. Așa cum nu se pot înțelege cu adevărat problemele psihologice în afara fundalului lor social și cultural, tot astfel nici fenomenele sociale nu se pot înțelege fără cunoașterea mecanismelor psihologice subiacente. Capitolul următor încearcă să analizeze aceste mecanisme, să dezvăluie ce se petrece în individ și să arate cum, în efortul nostru de a scăpa de singurătate și neputință, suntem gata să ne descotorosim de eul individual fie prin subordonarea față de noi forme de autoritate, fie printr-o conformare compulsivă la modele acceptate.

MECANISMELE EVADĂRII

Am adus analiza noastră până în ziua de azi și vom continua cu discutarea semnificației psihologice a fascismului și sensul libertății în sistemele autoritare și în democrația noastră. Totuși, deoarece validitatea întregii noastre argumentări depinde de validitatea premiselor psihologice, pare oportun să intrerupem tendința generală a gândirii și să dedicăm un capitol discutării mai detaliate și mai concrete a acelor mecanisme psihologice la care ne-am referit deja și pe care avem de gând să le analizăm în continuare. Aceste premise necesită o analiză detaliată deoarece se bazează pe concepte care au legătură cu forțele inconștiente și cu căile prin care acestea își găsesc expresia în raționalizări și trăsături de caracter, concepte care multora dintre cititori li se vor părea, dacă nu ca fiind străine, cel puțin ca îndreptățind elaborarea.

În acest capitol mă refer în special la psihologia individului și la observațiile care au fost făcute în studiile amănunțite asupra indivizilor prin procedura psihanalitică. Deși psihanaliza nu este la înălțimea idealului care, timp de mulți ani, a fost idealul psihologiei academice, adică aproximarea metodelor experimentale ale științelor naturii, ea este, cu toate acestea, o metodă în întregime empirică, bazată pe observarea minuțioasă a gândurilor, viselor și fantasmelor necenzurate ale individului. Numai o psihologie care utilizează conceptul de forțe inconștiente poate pătrunde raționalizările absconse cu care suntem confrunțați în analizarea unui individ sau a unei culturi. Un mare număr de probleme aparent insolubile dispar dintr-o dată dacă ne hotărâm să renunțăm la ideea că mobilurile de care oamenii se cred motivați sunt neapărat acelea care îi determină în realitate să acționeze, să simtă și să gândească în felul în care o fac.

Mulți cititori se vor întreba dacă concluziile trase prin observarea indivizilor pot fi aplicate la înțelegerea psihologică a grupurilor. Răspunsul nostru la această întrebare este o afirmație energetică. Orice grup este alcătuit din indivizi și din nimic mai mult, iar mecanismele psihologice pe care le găsim acționând într-un grup pot fi deci numai mecanismele care acționează în indivizi. În studierea psihologiei individuale ca bază pentru înțelegerea psihologiei sociale, ceea ce facem ar putea fi comparat cu studierea unui obiect la microscop. Aceasta ne dă posibilitatea de a descoperi tocmai detaliile mecanismelor psihologice pe care le găsim acționând la scară mare în procesul social. Dacă analiza noastră asupra fenomenelor socio-psihologice nu se bazează pe studiul amănunțit al comportamentului individual, atunci ea își pierde caracterul empiric și, prin urmare, validitatea.

Dar chiar admitând că studiul comportamentului individual are o asemenea însemnătate, s-ar putea ridica întrebarea dacă studiul indivizilor care sunt etichetați în mod obișnuit ca nevrotici poate fi de vreun folos în privința problemelor psihologiei sociale. Din nou, considerăm că la această întrebare trebuie să se răspundă afirmativ. Fenomenele pe care le observăm la persoana nevrotică nu sunt, în principiu, diferite de cele pe care le găsim la omul normal. Sunt doar mai accentuate, mai clar conturate și adesea mai accesibile conștientizării de către nevrotic decât sunt în cazul individului normal, care nu-și dă seama că există vreo problemă care îndreptățește analiza.

Pentru a clarifica mai bine aceasta, se pare că este necesară o scurtă discuție asupra termenilor „nevrotic” și „normal” sau „sănătos”.

Termenul „normal” sau „sănătos” poate fi definit în două moduri. În primul rând, din punctul de vedere al unei societăți funcționale, o persoană poate fi numită normală sau sănătoasă dacă este capabilă să-și îndeplinească rolul social pe care l-a primit în această societate dată. Mai concret, aceasta înseamnă că este capabilă să muncească în felul în care i se cere de către această societate și, mai mult, că este capabilă să participe la reproducerea societății, că poate adică întemeia o familie. În al doilea rând, din punctul de vedere al individului, considerăm

sănătatea sau normalitatea ca cele mai favorabile condiții ale dezvoltării și fericirii individului.

Dacă structura unei societăți date ar fi în așa fel încât să ofere condițiile optime pentru fericirea individuală, cele două puncte de vedere ar coincide. Oricum, nu acesta este cazul celor mai multe dintre societățile pe care le cunoșc, inclusiv a noastră. Deși ele diferă prin gradul în care promovează scopurile dezvoltării individului, există o discrepanță între scopurile funcționării line a societății și cele ale deplinei dezvoltări a individului. Acest fapt face absolut necesară diferențierea clară între cele două concepte de sănătate. Unul este guvernat de necesități sociale, celălalt de valori și norme privitoare la țelul existenței individuale.

Din păcate, această diferențiere este adesea neglijată. Cei mai mulți psihiatri iau drept bună structura propriei lor societăți într-atât de mult încât, pentru ei, cel care nu este bine adaptat primește stigmatul de a fi mai puțin valoros. Pe de altă parte, cel mai bine adaptat se presupune că este cu atât mai valoros din punctul de vedere al unei scale a valorilor umane. Dacă facem distincție între cele două concepte, „normal” și „nevrotic”, ajungem la următoarea concluzie: cel normal din punctul de vedere al bune adaptări este adesea mai puțin sănătos decât cel nevrotic din punctul de vedere al valorilor umane. Adesea, el este bine adaptat doar cu prețul renunțării la propriul eu, pentru a deveni mai mult sau mai puțin persoana care crede el că ar trebui să fie. Toată spontaneitatea și individualitatea autentică e posibil să se fi pierdut. Pe de altă parte, nevroticul poate fi caracterizat ca cineva care n-a fost dispus să cedeze complet în lupta pentru propriul eu. Fără îndoială, încercarea de a-și salva eul său individual n-a avut succes și, în loc să și-l exprime într-un mod productiv, și-a căutat salvarea prin intermediul simptomelor nevrotice și prin refugiarea într-o viață fantasmatică. Totuși, din punctul de vedere al valorilor umane, el este mai puțin mutilat decât acel gen de persoană normală care și-a pierdut cu desăvârșire individualitatea. Se înțelege de la sine că există persoane care nu sunt nevrotice și totuși nu și-au înăbușit individualitatea în procesul de adaptare. Dar stigmatul aplicat persoanei nevrotice ni se pare nefondat și cre-

dem că este justificat doar dacă ne gândim la nevrotic în termenii de eficiență socială. Cât despre o întreagă societate, termenul „nevrotic” nu poate fi aplicat în acest din urmă sens, deoarece o societate n-ar putea exista dacă membrii ei nu ar funcționa din punct de vedere social. Totuși, din punctul de vedere al valorilor umane, o societate ar putea fi numită nevrotică în sensul că membrii ei sunt paralizați în sporirea personalității lor. Deoarece termenul „nevrotic” este utilizat atât de des pentru a denota lipsa funcționării sociale, am prefera să nu vorbim despre o societate ca fiind nevrotică, ci mai degrabă ca fiind nefavorabilă fericirii și realizării de sine a omului.

Mecanismele pe care le vom analiza în acest capitol sunt mecanismele de evadare care iau naștere din insecuritatea individului izolat.

Odată rupte legăturile originare care ofereau siguranță individului, o dată ce individul înfruntă lumea din afara sa ca o entitate complet separată, i se deschid două căi, deoarece trebuie să învingă starea insuportabilă de neputință și singurătate. Pe una poate înainta către „libertatea pozitivă”; se poate lega în mod spontan de lume prin dragoste și muncă, prin exprimarea autentică a capacităților sale emoționale, senzoriale și intelectuale; el poate deveni astfel din nou una cu omul, cu natura și cu el însuși, fără a renunța la independența și integritatea eului său individual. Cealaltă cale ce i se deschide este aceea a regresului, a renunțării la libertate și a încercării de a-și învinge singurătatea prin eliminarea prăpastiei care s-a ivit între eul său individual și lume. Această a doua cale nu îl reunește niciodată cu lumea în felul în care era legat de ea înainte de a fi devenit un „individ”, deoarece faptul separării sale este ireversibil; este o evadare dintr-o situație insuportabilă care ar face viața imposibilă, dacă ar fi prelungită. Așadar, această cale de evadare are un caracter compulsiv, ca orice fugă de o panică amenințătoare; de asemenea, este caracterizată printr-o abandonare mai mult sau mai puțin totală a individualității și integrității eului. Deci libertatea nu este o soluție care să conducă la fericire și libertate pozitivă; este, în principiu, o soluție care poate fi întâlnită la toate fenomenele nevrotice. Ea diminuează o angoasă insuportabilă și face viața posibilă prin evitarea pa-

nicii; totuși ea nu rezolvă problema fundamentală și este plătită printr-un fel de viață care deseori constă doar din activități automate sau compulsive.

Unele dintre aceste mecanisme de evadare au urmări sociale relativ neînsemnate; ele pot fi întâlnite într-un grad ceva mai ridicat doar la indivizii cu tulburări mentale și emoționale severe. În acest capitol voi analiza doar acele mecanisme care sunt semnificative din punct de vedere cultural și a căror înțelegere este o premisă necesară pentru analiza psihologică a fenomenelor sociale de care ne vom ocupa în capitolele următoare: sistemul fascist, pe de o parte și democrația modernă, pe de alta.¹

1. AUTORITARISMUL

Primul mecanism al fugii de libertate pe care am de gând să-l discut este tendința de renunțare la independența propriului eu individual și de contopire a eului cu cineva sau ceva din afara lui, cu scopul de a căpăta forța care-i lipsește. Sau cu alte cuvinte, căutarea unor noi „legături secundare”, ca substitut pentru legăturile originare care au fost pierdute.

Cele mai distincte forme ale acestui mecanism pot fi găsite în tendința de supunere și dominare sau, cum am spune mai degrabă, în tendințele masochiste și sadice, așa cum există ele în grade variabile la persoanele normale și, respectiv, la cele nevrotice. Vom descrie mai întâi aceste tendințe, iar apoi vom încerca să arătăm că ambele sunt o fugă de singurătatea insuportabilă.

1. Dintr-un punct de vedere diferit, K. Horney a ajuns, prin „tendințele nevrotice” (*New Ways in Psychoanalysis*) la un concept care are anumite asemănări cu conceptul meu de „mecanisme de evadare”. Principalele diferențe dintre cele două concepte sunt următoarele: tendințele nevrotice sunt forțe motrice la individul nevrotic, în timp ce mecanismele de evadare sunt forțe motrice la omul normal. În plus, la Horney accentul cade pe angoasă, în timp ce la mine cade pe izolarea individului. (n.a.)

Cele mai frecvente forme în care apar tendințele masochiste sunt sentimentele de inferioritate, de neputință, de insignifianță a individului. Analiza persoanelor obsedate de aceste sentimente arată că în timp ce ele se plâng, la nivel conștient, de aceste sentimente și vor să se debaraseze de ele, la nivel inconștient o anumită putere dinăuntru le face să se simtă inferioare sau insignifiante. Sentimentele lor sunt mai mult decât recunoașterea ale neajunsurilor și slăbiciunilor reale (deși sunt de obicei raționalizate ca și cum ar fi); aceste persoane manifestă o tendință de a se autominimaliza, de a se considera slabe și de a nu stăpâni lucrurile. În mod obișnuit acești oameni manifestă o dependență pronunțată față de puteri dinafara lor, față de alți oameni sau față de instituții sau natură. Au tendința de a nu se afirma, de a nu face ceea ce vor, ci de a se supune ordinelor reale sau imaginare ale acestor forțe exterioare. Deseori sunt total incapabili de a trăi sentimentul „eu vreau” sau „eu sunt”. Viața în general este resimțită de ei ca ceva copleșitor de puternic, pe care nu-l pot stăpâni sau controla.

În cazurile extreme – și sunt multe – se poate întâlni alături de aceste tendințe de autominimalizare și de supunere față de forțe exterioare, o tendință de a-și face rău și de a-și provoca suferințe.

Această tendință poate lua diverse forme. Observăm că există oameni care se dedau la autoacuzări și autocritici pe care nici chiar cei mai răi dușmani nu le-ar aduce împotriva lor. Sunt alții, cum ar fi anumiți nevrotici compulsivi, care tind să se tortureze singuri cu ritualuri și gânduri compulsive. La un anumit tip de personalitate nevrotică observăm o tendință de a deveni bolnav fizic și de a aștepta, conștient sau inconștient, o boală ca și cum ar fi un dar divin. Adesea, ei atrag asupra lor accidente care n-ar fi avut loc dacă nu ar fi existat o tendință inconștientă de-a le atrage. Aceste tendințe îndreptate împotriva lor înșiși sunt adesea dezvăluite în forme mai puțin fățișe sau dramatice. De exemplu, există persoane care sunt incapabile să răspundă la întrebări, în cazul unei examinări, deși răspunsurile le sunt foarte bine cunoscute în timpul examinării și chiar după aceea. Sunt alții care spun lucruri care atrag dușmănia celor pe care îi iubesc sau de care sunt dependenți, deși,

de fapt, ei simt prietenie față de aceștia și nu au avut intenția să spună acele lucruri. În cazul unor astfel de oameni, e aproape ca și cum ar asculta sfatul dat de un dușman de a se comporta astfel încât să își facă cât mai mult rău.

Tendințele masochiste sunt deseori resimțite ca fiind în mod clar patologice sau iraționale. Mai frecvent, ele sunt raționalizate. Dependența masochistă este înțeleasă ca dragoste sau fidelitate, sentimentele de inferioritate ca o expresie adecvată a unor neajunsuri reale, iar suferința ca fiind în întregime datorată unor împrejurări ce nu pot fi schimbate.

Pe lângă aceste tendințe masochiste, sunt întâlnite în mod obișnuit la același gen de caractere chiar opusul lor, anume tendințele sadice. Ele variază ca forță, sunt mai mult sau mai puțin conștiente, însă nu lipsesc niciodată. Întâlnim trei tipuri de tendințe sadice, mai mult sau mai puțin legate între ele. Una este aceea de a-i face pe alții să depindă de tine și de a avea putere absolută și nelimitată asupra lor, astfel încât să-i faci simple instrumente, „lut în mâna olarului”. Alta constă în impulsul nu numai de a-i stăpâni pe alții în această manieră absolută, ci și de a-i exploata, de a-i folosi, de a fura de la ei, de a-i sfărteca și, ca să spunem așa, de a incorpora tot ce este comestibil în ei. Această dorință se poate referi la lucruri materiale tot atât de bine ca și la cele imateriale, cum ar fi calitățile emoționale sau intelectuale pe care le poate oferi o persoană. Al treilea tip de tendință sadică este dorința de a-i face pe alții să suferă sau de a-i vedea suferind. Această suferință poate fi fizică, dar mai adesea ea este suferință mentală. Scopul ei este de a-i răni în mod efectiv, de a-i umili, de a-i stânjeni pe ceilalți sau de a-i vedea în situații stânjenitoare și umilitoare.

Tendințele sadice sunt de obicei, datorate unor motive clare, mai puțin conștiente și mai raționalizate decât tendințele masochiste, care sunt mai inofensive din punct de vedere social. Deseori, sunt în întregime ascunse prin formațiuni reacționale de bunătațe sau grijă excesivă față de alții. Unele dintre cele mai frecvente raționalizări sunt următoarele: „Te conduc eu pentru că știu ce este cel mai bine pentru tine și pentru propriul tău interes ar trebui să mă urmeză fără să opui rezistență.” Sau: „Sunt atât de minunat și de unic, încât am dreptul să cer

ca alți oameni să devină dependenți de mine.” Altă raționalizare care ascunde deseori tendințele de exploatare este: „Am făcut atât de mult pentru tine, încât acum sunt îndreptățit să iau de la tine ceea ce vreau.” Un tip mai agresiv de impulsuri sadice își găsește raționalizarea cea mai frecventă în două forme: „Am fost rănit de alții, iar dorința mea de a-i răni nu este nimic altceva decât o revanșă” sau „Lovind eu primul, mă apar pe mine sau pe prietenii mei împotriva pericolului de a fi loviți.”

Există în relația dintre persoana sadică și obiectul sadismului ei un factor care este neglijat adesea și care prin aceasta merită să fie subliniat în mod special aici: dependența de obiectul sadismului.

În timp ce dependența persoanei masochiste este evidentă, așteptarea noastră cu privire la persoana sadică este inversă: aceeași pare atât de puternică și dominatoare, iar obiectul sadismului său atât de slab și de supus, încât este greu să gândești că cel puternic poate fi dependent de cel asupra căruia își exercită dominația. Și totuși, o analiză atentă arată că așa stau lucrurile. Sadicul are nevoie de persoana pe care o stăpânește, are foarte mare nevoie, deoarece propriul său sentiment de putere își are rădăcinile în faptul că este stăpânul cuiva. Această dependență poate fi în întregime inconștientă. Astfel, de exemplu, un bărbat își poate trata soția într-un mod foarte sadic și îi poate spune în repetate rânduri că poate pleca de acasă oricând și că ar fi foarte bucuros dacă ar face-o. Deseori, ea va fi așa de zdrobită, încât nu va avea curajul să încerce să plece și, datorită acestui lucru, ambii vor continua să creadă că ceea ce spune el este adevărat. Dar dacă adună în ea destul curaj pentru a-i spune că-l va părăsi, se poate întâmpla ceva total neașteptat pentru amândoi: el va deveni disperat, distrus și o va implora să nu-l părăsească; îi va spune că nu poate trăi fără ea, îi va declara cât de mult o iubește etc. De obicei, fiindu-i teamă să se afirme în vreun fel, ea va fi înclinată să-l creadă, să-și schimbe hotărârea și să rămână. În acest moment jocul începe din nou. El își reia vechiul comportament, ea consideră că-i este din ce în ce mai dificil să rămână cu el, izbucnește iarăși, el din nou este distrus, ea rămâne și așa mai departe, de multe ori.

Există mii și mii de căsnicii și de alte relații personale în care acest ciclu se repetă iarăși și iarăși, iar cercul magic nu este niciodată rupt. A minți el oare când i-a spus că o iubește atât de mult încât nu ar putea trăi fără ea? În ceea ce privește dragostea, totul depinde de ce se înțelege prin ea. În ceea ce privește afirmația lui că nu ar putea trăi fără ea, aceasta este – bineînțeles, fără s-o luăm *ad litteram* – perfect adevărată. El nu poate trăi fără ea – sau, cel puțin, fără altcineva pe care să-l simtă ca fiind un instrument neajutorat în mâinile lui. În timp ce într-un astfel de caz sentimentele de dragoste apar doar atunci când relația amenință să se dezintegreze, în alte cazuri persoana sadică „iubește” în mod absolut evident pe aceia asupra cărora simte că are putere. Fie că este vorba de soția lui, de copil, de un asistent, de un chelner sau doar de un cerșetor de pe stradă, există un sentiment de „dragoste” și chiar de grațitudine față de aceste obiecte ale dominației sale. El poate gândi că dorește să le domine viețile deoarece îi iubește prea mult. De fapt, el îi „iubește” fiindcă îi domină. Îi cumpără cu lucruri materiale, cu laude, cu asigurări de iubire, cu manifestarea istetimii și a strălucirii sau arătându-le grija lui. Le poate oferi totul – totul cu excepția unui singur lucru: dreptul de a fi liberi și independenți. Această atitudine este adesea înlănită, în special în relația dintre părinți și copii. Aici, atitudinea de dominare – și de posesiune – este deseori ascunsă de ceea ce pare a fi grija „naturală” sau sentimentul de ocrotire a unui copil. Copilul este așezat într-o colivie de aur, poate avea orice, cu condiția să nu dozească să părăsească colivia. Rezultatul este deseori o profundă teamă de dragoste manifestată de copil atunci când va crește, deoarece pentru el „dragostea” implică a fi prins și împiedicat în aspirația sa către libertate.

Pentru mulți observatori, sadismul a părut mai puțin enigmatic decât masochismul. Faptul că cineva ar dori să-i rănească pe alții sau să-i domine părea, dacă nu neapărat un lucru „bun”, totuși cu desăvârșire natural. Hobbes afirma ca o *inclinație generală a întregii omeniri* existența unei dorințe perpetue și fără odihnă de a avea tot mai multă putere, dorință care încetează doar o dată cu moartea.² Pentru el, dorința de pute-

2. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651, p. 47. (n.a.)

re nu are un aspect diabolic, ci este un rezultat perfect rațional al dorinței omului de a avea plăcere și siguranță. De la Hobbes la Hitler, care explică dorința de dominare ca rezultatul logic al luptei condiționate biologic pentru supraviețuire a celor mai bine adaptați, setea de putere a fost explicată ca parte a naturii umane care nu necesită nici o explicație dincolo de ceea ce este evident. În schimb, tendințele masochiste, tendințe orientate împotriva propriului eu, par să fie o enigmă. Cum se poate înțelege faptul că oamenii nu numai că vor să se minimalizeze, să-și descopere slăbiciunile și să se rănească pe ei înșiși, dar chiar le place să facă asta? Nu contrazice fenomenul masochismului întreaga noastră imagine asupra sufletului uman ca fiind orientat către plăcere și autoconservare? Cum se poate explica faptul că unii oameni sunt atrași și au tendința de a atrage asupra lor ceea ce noi toți părem că facem totul ca să evităm: durerea și suferința?

Există totuși un fenomen care dovedește că suferința și slăbiciunea pot fi scopul străduinței umane: **perversiunea masochistă**. Astfel descoperim că oamenii doresc în mod perfect conștient să sufere într-un fel sau altul, iar asta le face plăcere. În cazul perversiunii masochiste, o persoană se excită sexual atunci când simte durerea provocată de o altă persoană. Dar aceasta nu este singura formă de perversiune masochistă. În mod frecvent, nu suferința efectivă este căutată, ci emoția și satisfacția stărnite de faptul de a fi legat fizic, de a fi neajutorat și slab. Deseori, tot ceea ce este căutat în perversiunea masochistă este faptul de a fi făcut slab din punct de vedere „moral”, prin a fi tratat sau prin a ți se vorbi ca unui copil mic sau prin a fi dojenit și umilit în diferite moduri. În cazul perversiunii sadice, observăm că satisfacția derivă din procedee analoge, adică din rănirea fizică a altor persoane, din legarea lor cu frânghii sau lanțuri sau din umilirea lor prin fapte sau vorbe.

Perversiunea masochistă, cu plăcerea ei conștientă și intenționată pentru durere sau umilintă, a atras atenția psihologilor și scriitorilor mai devreme decât caracterul masochist (sau masochismul moral). Totuși, s-a recunoscut din ce în ce mai mult că de strâns înrudite sunt tendințele masochiste ale tipului pe care l-am descris mai întâi cu perversiunea sexuală și că

ambele tipuri de masochism sunt în esență unul și același fenomen.

Anumiți psihologi au afirmat că, deoarece există oameni care vor să fie supuși și să sufere, trebuie să existe un „instinct” care are chiar acest scop. Unii sociologi, cum ar fi Vierkand, au ajuns la aceeași concluzie. Primul care a încercat o explicație teoretică mai profundă a fost Freud. El a crezut inițial că sado-masochismul este, în esență, un fenomen sexual. Observând practicile sado-masochiste la copiii mici, el a presupus că sado-masochismul este o „pulsione parțială” care apare regulat în dezvoltarea instinctului sexual. El credea că tendințele sado-masochiste ale adulților sunt datorate unei fixații a dezvoltării psiho-sexuale a unei persoane la un nivel timpuriu sau unei regresii ulterioare la acest nivel. Mai târziu, Freud a devenit din ce în ce mai conștient de importanța acelor fenomene pe care el le-a numit masochism moral, o tendință de a suferi nu fizic, ci mental. El a subliniat, de asemenea, faptul că tendințele masochiste și sadice se află întotdeauna împreună, în ciuda aparentei lor contradicții. Totuși el și-a modificat explicația teoretică dată fenomenelor masochiste. Presupunând existența unei tendințe date biologic de a distruge, tendință care poate fi orientată fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane, Freud a sugerat că masochismul este, în esență, produsul așa-numitului instinct al morții [death-instinct]. În plus, el a sugerat că acest instinct al morții, pe care nu îl putem observa în mod direct, se amalgamează cu instinctul sexual și în acest amalgam apare ca masochism dacă este îndreptat împotriva propriei persoane și ca sadism dacă este îndreptat împotriva altora. El a presupus că tocmai acest amestec cu instinctul sexual protejează omul împotriva efectului periculos pe care l-ar avea instinctul morții în stare pură. Pe scurt, după Freud, omul nu poate alege decât fie să se autodistrugă, fie să-i distrugă pe alții, dacă nu reușește să imbine destructivitatea cu sexul. Această teorie este fundamental diferită de ipoteza inițială a lui Freud cu privire la sado-masochism. Acolo, sado-masochismul era, în esență, un fenomen sexual, iar în teoria mai nouă este, în esență, un fenomen non-sexual, factorul sexual din el fiind datorat doar amalgamării instinctului morții cu instinctul sexual.

Deși mulți ani Freud nu a dat prea mare atenție fenomenului agresivității non-sexuale, Alfred Adler a pus în centrul sistemului său tendințele la care ne referim aici. Dar el le tratează nu ca sado-masochism, ci ca „sentimente de inferioritate” și „dorință de putere”. Adler vede doar partea rațională a acestor fenomene. În timp ce noi vorbim de o tendință irațională de a te minimaliza și a te considera neînsemnat, el crede că sentimentele de inferioritate sunt o reacție adecvată la inferiorități reale, cum ar fi inferioritățile organice sau neajutorarea generală a unui copil. Și în timp ce noi considerăm dorința de putere ca o expresie a unui impuls irațional de a-i domina pe alții, Adler o privește în întregime din perspectivă rațională și vorbește despre dorința de putere ca despre o reacție adecvată care are funcția de a proteja o persoană împotriva pericolelor care izvorăsc din insecuritate și inferioritate. Aici, ca peste tot, Adler nu poate privi dincolo de determinările finaliste și raționale ale comportamentului uman; și, deși el a avut o contribuție valoroasă la înțelegerea complexității motivației, el rămâne întotdeauna la suprafață și nu descinde niciodată în abisul impulsurilor iraționale, așa cum a făcut Freud.

În literatura psihanalitică, un punct de vedere diferit de cel al lui Freud a fost prezentat de Wilhelm Reich³, Karen Horney⁴ și de mine⁵.

Deși considerațiile lui Reich se bazează pe ideea inițială a teoriei lui Freud despre libido, el evidențiază că persoana masochistă caută, în cele din urmă, plăcerea și că durerea este un produs derivat, nu un scop în sine. Horney a fost prima care a recunoscut rolul fundamental al tendințelor masochiste la personalitatea nevrotică, prima care a oferit o descriere completă și amănunțită a trăsăturilor de caracter masochiste și le-a explicat teoretic ca rezultat al întregii structuri de caracter. În scrierile ei, precum și în ale mele, în loc ca trăsăturile de caracter masochiste să fie considerate ca avându-și sursa în perversiunea sexuală, ultima este înțeleasă ca fiind expresia sexuală a

tendințelor psihice legate de un anumit tip de structură de caracter.

Am ajuns acum la principala întrebare: care este rădăcina comună a perversiunii masochiste și, respectiv, a trăsăturilor de caracter masochiste? Mai mult, care este rădăcina comună a pornirilor masochiste și a celor sadice?

Direcția în care se află răspunsul a fost deja sugerată la începutul acestui capitol. Atât tendințele masochiste, cât și cele sadice caută să ajute individul să scape de sentimentul insuportabil al singurătății și neputinței. Observațiile psihanalitice și alte observații empirice asupra persoanelor masochiste oferă o demonstrație deplină (pe care nu o pot menționa aici fără a depăși cadrul acestei cărți) a faptului că acestea sunt terorizate de sentimentul singurătății și al insignifianței. În mod frecvent acest sentiment nu este conștient; deseori este ascuns de sentimente compensatoare de eminență și perfecțiune. Totuși, dacă cineva pătrunde destul de adânc în dinamica inconștientă a unei astfel de persoane, găsește negreșit aceste sentimente. Individul se consideră „liber” în sens negativ, adică singur cu eul său, înfruntând o lume străină și ostilă. În această situație, pentru a cita o descriere grăitoare a lui Dostoievski, din *Frații Karamazov*, el nu are altă grijă mai chinuitoare decât aceea de a găsi cui să-i încredințeze mai degrabă harul libertății cu care această nefericită făptură se naște pe lume.⁶ Individul înspăimântat caută pe cineva sau ceva de care să-și lege eul; nu mai poate suporta să fie propriul său eu individual și încearcă frenetic să se descotorosească de el și să se simtă iarăși în siguranță, prin eliminarea acestei poveri: eul.

Masochismul este o cale către această țintă. Formele diferite sub care apar tendințele masochiste au un singur scop: de a se descotorosi de eul individual, de a se pierde pe sine; cu alte cuvinte, de a scăpa de povara libertății. Acest scop este evident în acele tendințe masochiste în care individul caută să se subordoneze unei persoane sau unei puteri pe care o simte ca fiind copleșitor de puternică. (În treacăt fie spus, credința în forța

3. Charakteranalyse, Wien, 1933. (n.a.)

4. *The Neurotic Personality of Our Time*, Kegan Paul, London, 1936. (n.a.)

5. *Psychologie der Autorität in Autorität und Familie*, ed. Max Horkheimer, Alcan, Paris, 1936. (n.a.)

6. F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, trad. rom. O. Constantinescu, I. Dumbravă, Cartea Românească, București, 1986, p. 454. (n.t.)

superioară a unei alte persoane trebuie întotdeauna înțeleasă în termeni relativi. Ea se poate baza fie pe forța reală a celeilalte persoane, fie pe credința în totala insignifianță și lipsă de putere a propriei persoane. În ultimul caz, un șoarece sau o frunză pot căpăta trăsături amenințătoare.) În alte forme ale tendințelor masochiste obiectivul esențial este același. În cazul sentimentului masochist de neînsemnătate observăm o tendință care servește la sporirea sentimentului inițial de insignifianță. Cum trebuie înțeles acest lucru? Putem presupune că, sporindu-și teama, acea persoană încearcă să o leucuiască? Într-adevăr, asta face persoana masochistă. Atâta timp cât se duce o luptă între dorința mea de a fi independent și puternic și sentimentul meu de insignifianță sau neputință sunt prins într-un conflict chinuitor. Dacă izbutesc reducerea eului meu la nimic, dacă pot învinge conștiința izolării mele ca individ, aș putea scăpa de acest conflict. A te simți extrem de mic și neajutorat este una dintre căile către acest țel; a fi copleșit de durere și a agoniza este o altă cale; iar a fi învins de efectele beției este alta. Fantasma sinuciderii este ultima speranță, dacă toate celelalte mijloace nu au reușit să te scape de povara singurătății.

În anumite condiții, aceste tendințe masochiste sunt oarecum incununate de succes. Dacă individul găsește modele culturale care satisfac aceste tendințe masochiste (cum ar fi supunerea față de „conducător” în ideologia fascistă), acesta capătă o oarecare siguranță, știindu-se unit cu milioane de alți oameni care împărtășesc aceste sentimente. Totuși, chiar și în aceste cazuri, „soluția” masochistă nu este o soluție mai bună decât manifestările nevrotice: individul reușește să elimine suferința evidentă, dar nu și conflictul subiacent și nefericirea mută. Când tendința masochistă nu găsește un model cultural sau când aceasta depășește cantitativ media masochismului din grupul social din care face parte individul, soluția masochistă nu rezolvă nimic, nici chiar în termeni relativi. Ea izvorăște dintr-o situație insuportabilă, tinde s-o învingă și lasă individul pradă unei noi suferințe. Dacă comportamentul uman ar fi întotdeauna rațional și adecvat, masochismul ar fi tot atât de inexplicabil ca și manifestările nevrotice în general. Iată totuși ce ne-a învățat studiul tulburărilor emoționale și mentale: com-

portamentul uman poate fi motivat de tendințe cauzate de angoasă sau de o altă stare de spirit insuportabilă; ele caută să învingă această stare emoțională și totuși nu fac decât să li ascundă cele mai vizibile manifestări sau nici măcar pe acestea. Manifestările nevrotice se aseamănă cu comportamentul irațional într-o situație de panică. Astfel, un om amenințat de foc stă la fereastra camerei lui și strigă după ajutor, uitând cu desăvârșire că nimeni nu-l poate auzi și că ar putea totuși scăpa pe scările care vor fi și ele în flăcări în câteva minute. Strigă deoarece vrea să fie salvat, iar pentru moment comportamentul acesta pare să fie un pas înainte pe calea salvării – și totuși el va duce la o catastrofă totală. În același fel, tendințele masochiste sunt cauzate de dorința de a se descotorosi de eul individual, cu toate neajunsurile, conflictele, riscurile și îndoielile lui și de singurătatea sa insuportabilă, dar ele nu reușesc decât să înlăture cea mai vizibilă durere sau conduc chiar la o suferință mai mare. Irraționalitatea masochismului, ca și a tuturor celorlalte manifestări nevrotice, constă în inutilitatea finală a mijloacelor adoptate pentru soluționarea unei situații emoționale de nesuportat.

Aceste considerații se referă la o deosebire importantă între activitatea nevrotică și cea rațională. În cazul celei din urmă, **rezultatul** corespunde **motivației** unei activități – se acționează cu scopul de a se obține un anumit rezultat. În cazul tendințelor nevrotice, se acționează dintr-o constrângere care are în mod esențial un caracter negativ: de a scăpa de o situație insuportabilă. Strădanțiile se îndreaptă într-o direcție care numai în mod fictiv este o soluție. De fapt, rezultatul este contrar celui pe care persoana vrea să-l obțină; constrângerea de a scăpa de un sentiment insuportabil a fost atât de puternică, încât persoana a fost incapabilă să aleagă o direcție de acțiune care ar fi putut fi o soluție în vreun alt sens decât într-unul fictiv.

Implicația acestui fapt pentru masochism este că individul e stăpânit de un sentiment insuportabil de singurătate și insignifianță. Atunci el încearcă să-l învingă prin descotorosirea de eul său (ca entitate psihologică, nu fiziologică); modalitatea prin care realizează aceasta este de a se autominimaliza, de a suferi, de a deveni total insignifiant. Dar nu durere și suferință

este ceea ce vrea; durerea și suferința sunt prețul pe care îl plătește pentru un scop pe care încearcă să îl obțină în mod compulsiv. Prețul este mare. El trebuie să plătească din ce în ce mai mult și, ca un peon, nu face decât să intre în datorii și mai mari fără a obține vreodată lucrurile pentru care a plătit: pace interioară și liniște.

Am vorbit despre perversiunea masochistă deoarece ea dovedește, mai presus de orice îndoială, că suferința poate fi căutăto. Totuși, în cazul perversiunii masochiste, ca și în cazul masochismului moral, suferința nu este scopul real; în ambele cazuri ea reprezintă mijlocul în vederea unui scop: uitarea de sine. Diferența dintre trăsăturile de caracter masochiste și perversiune constă în esență în următoarele: în cazul perversiunii, tendința de a renunța la propriul eu este exprimată prin intermediul corpului și este legată de senzațiile sexuale. În timp ce în cazul masochismului moral, tendințele masochiste acaparează întreaga persoană și tind să distrugă toate scopurile pe care eu [ego] încearcă în mod conștient să le realizeze, în cazul perversiunii, tendințele masochiste sunt mai mult sau mai puțin restrânse la domeniul fizic; în plus, prin amalgamarea lor cu sexul, ele participă la reducerea tensiunii existente în sfera sexuală și astfel își găsesc o oarecare destindere directă.

Anihilarea eului individual și încercarea de a învinge prin aceasta sentimentul insupertabil al neputinței sunt doar o latură a tendințelor masochiste. Cealaltă latură este încercarea de a deveni o parte a unui întreg mai mare și mai puternic din afara propriei persoane, de a se confunda cu el și de a participa la el. Această putere poate fi o persoană, o instituție, Dumnezeu, națiunea, conștiința sau o constrângere psihică. Prin faptul că devine parte a unei puteri care este simțită ca nezdruincabilă, eternă și fascinantă, acea persoană participă la forța și gloria ei. Își abandonează propriul eu și renunță la toată forța și mândria legate de el, își pierde integritatea ca individ și renunță la libertate; dar câștigă o nouă siguranță și o nouă mândrie prin participare la puterea în care se confundă. De asemenea, obține protecție împotriva torturii îndoielii. Persoana masochistă, fie că stăpânul ei este o autoritate exterioară, fie că și-a interiorizat stăpânul, acesta fiind propria-i conștiință sau o

compulsie psihică, este scutită de a lua decizii, de responsabilitatea finală pentru soarta eului său și prin aceasta este scutită de îndoiala referitoare la ce decizie să ia. Este scutită, de asemenea, de îndoiala asupra sensului vieții sale sau asupra identității sale. Aceste întrebări capătă răspunsuri date de relația cu puterea de care s-a atașat. Sensul vieții sale și identitatea eului său sunt determinate de întregul mai mare în care eul s-a confundat.

Legăturile masochiste sunt fundamental diferite de legăturile originare. Cele din urmă sunt cele care există înainte ca procesul de individualitate să se fi încheiat. Individul este încă parte a lumii „sale” naturale și sociale, încă nu s-a desprins complet de mediul său inconjurător. Legăturile originare îi oferă o veritabilă siguranță și cunoașterea apartenenței sale. Legăturile masochiste înseamnă evadare. Eul individual a apărut, dar este incapabil să-și realizeze libertatea; este copleșit de angoasă, de îndoială și de un sentiment de neputință. Eul încearcă să găsească siguranță în „legăturile secundare”, cum am putea numi legăturile masochiste, dar această încercare nu poate avea niciodată succes. Emergența eului individual este ireversibilă; în mod conștient, individul se poate simți în siguranță și ca și cum ar avea un „loc al lui”, dar, în esență, rămâne un atom neputincios care suferă datorită subjugării [submergence] eului său. El și puterea de care se agată nu devin niciodată una, rămâne între ei un antagonism fundamental și împreună cu acesta un impuls, chiar dacă deloc conștient, de a învinge dependența masochistă și de a deveni liber.

Care este esența pulsioniilor sadice? Și în acest caz, dorința de a provoca durere altora nu reprezintă esența lor. Toate formele diferite de sadism pe care le putem observa revin la un impuls esențial, și anume de a avea putere totală asupra altei persoane, de a o transforma într-un obiect neajutorat al voinței noastre, de a deveni stăpânul absolut al ei, de a deveni Dumnezeu ei, de a face cu ea ce ne place. Umilirea, înrobirea ei sunt mijloace pentru atingerea acestui scop, iar cel mai radical scop este de a o face să sufere, deoarece nu există putere mai mare asupra altei persoane decât aceea de a-i provoca durere, de a o forța să treacă prin suferință fără a fi capabilă să se apere. Plăce-

rea dominării totale a altei persoane (sau a altor obiecte însușite) este tocmai esența pulsivității sadice.⁷

Se pare că această tendință de a deveni stăpânul absolut asupra altei persoane este opusul tendinței masochiste și este de neînțeles ca aceste două tendințe să fie atât de strâns împletite. În privința consecințelor ei practice, nu este nici o îndoială că dorința de a fi dependent sau de a suferi este opusul dorinței de a domina și de a-i face pe alții să suferă. Totuși, din punct de vedere psihologic, ambele tendințe sunt rezultate ale unei singure nevoi fundamentale, izvorând din incapacitatea de a suporta izolarea și slăbiciunea propriului eu. Propun să numim **țelul** care se află atât la baza sadismului cât și a masochismului, **simbioză**. Simbioza, în acest sens psihologic, înseamnă uniunea unui eu individual cu un alt eu (sau cu orice altă putere exterioară propriului eu) în asemenea mod încât fiecare să-și piardă integritatea propriului eu și fiecare să devină complet dependent de celălalt. Sădicul are nevoie de obiectul său tot atât de mult ca și masochistul. Doar că în loc să își caute securitatea lăsându-se devorat, el și-o câștigă prin devorarea altcuiva. În ambele cazuri, integritatea eului individual este pierdută. Într-un caz, mă dizolv într-o putere exterioară; mă pierd. În celălalt caz, mă sporesc pe mine însumi, făcându-l pe altul să fie parte din mine și prin aceasta câștig forța care-mi

5. Marchizul de Sade a îmbrățișat în acest pasaj din *Juliette II* punctul de vedere după care însușirea de a domina este esența sadismului (citat din *Marquis de Sade de G. Gorer*, Liveright Publishing Corporation, New York, 1934): „Nu dorești să-l faci pe partenerul tău să simtă plăcere, ci vrei să produci impresie; impresia de durere este mai puternică decât cea de plăcere... ne dăm seama de aceasta; ne folosim de ea și suntem satisfăcuți.” Gorer, în analiza pe care o face asupra operei lui de Sade, definește sadismul ca „plăcerea simțită prin modificările produse de către observator asupra lumii exterioare”. Această definiție se apropie mai mult de propria mea opinie cu privire la sadism decât definiția altor psihologi. Cred totuși că Gorer greșește în identificarea sadismului cu plăcerea de a stăpâni sau de a produce. Stăpânirea sadică este caracterizată prin faptul că tinde să transforme obiectul într-un instrument fără voință în mâinile sădicului, în timp ce plăcerea non-sadică de a-i influența pe alții respectă integritatea celorlalte persoane și se bazează pe un sentiment de egalitate. În definiția lui Gorer, sadismul își pierde însușirea sa specifică și devine identic cu orice fel de productivitate. (n.a.)

lipsește ca eu independent. Incapacitatea de a rezista singurătății eului individual este întotdeauna cea care conduce la impulsul de a intra într-o relație simbiotică cu altcineva. Așadar, este evident de ce tendințele masochiste și cele sadice sunt întotdeauna combinate unele cu altele. Deși la prima vedere par opuse, ele își au rădăcinile, în esență, în aceeași nevoie fundamentală. Oamenii nu sunt sadici sau masochiști, ci există o oscilare constantă între partea activă și cea pasivă a complexului simbiotic, astfel încât deseori este dificil să determini care parte a lui acționează la un moment dat. În ambele cazuri, individualitatea și libertatea sunt pierdute.

Când ne gândim la sadism, ne gândim de obicei la distructivitatea și ostilitatea care este atât de evident legată de el. Fără îndoială, un grad mai mare sau mai mic de distructivitate se află întotdeauna legat de tendințele sadice. Dar acest lucru este adevărat și pentru masochism. Orice analiză a trăsăturilor masochiste arată această ostilitate. Principala diferență pare să fie că, în cazul sadismului, ostilitatea este, de regulă, mai conștientă și exprimată direct prin acțiune, în timp ce în cazul masochismului, ostilitatea este de cele mai multe ori inconștientă și își găsește o exprimare indirectă. Voi încerca să arăt mai târziu că distructivitatea este rezultatul înăbușării expansivității senzoriale, emoționale și intelectuale a individului; este deci de așteptat să fie un rezultat al aceluiași condiții care fac posibilă nevoia simbiotică. Ceea ce vreau să subliniez aici este că sadismul nu este identic cu distructivitatea, deși este într-o mare măsură combinat cu ea. Persoana distructivă vrea să distrugă obiectul, adică să îl suprime și să se descotorosească de el. Sădicul vrea să își domine obiectul și de aceea suferă o pierdere dacă acesta dispare.

Sadismul, așa cum am utilizat cuvântul, poate fi, de asemenea, relativ despărțit de distructivitate și combinat cu o atitudine prietenoasă față de obiectul său. Acest tip de sadism „drăgăstos” și-a găsit expresia clasică în *Iluzii pierdute* a lui Balzac, o descriere care exprimă de asemenea natura deosebită a ceea ce noi înțelegem prin nevoia de simbioză. În acest pasaj, Balzac descrie relația dintre tânărul Lucien și ocnașul

care se dă drept abate. Puțin după ce face cunoștință cu tânărul care tocmai încercase să se sinucidă, abatele spune:

...Tânărul acesta nu mai are nici o legătură cu poetul care a răposat. Eu te-am pescuit, ți-am redat viața, iar dumneata îmi aparții mie precum creatura aparține creatorului, precum Afritul din basme aparține geniului care stăpânește..., precum trupul aparține sufletului! ...Te voi sprijini cu toată forța mea pe drumul spre putere, făgăduindu-ți în același timp o viață de plăceri, de onoruri, de petreceri necurate. N-o să duci nicio dată lipsă de bani ...Te vei arăta în lume, vei fi cineva, în timp ce eu, pe brânci în mocirla de la temelie, îți voi clădi strălucitorul palat al norocului. Mie-mi place puterea pentru putere! Voi fi întotdeauna fericit de plăcerile dumitale, care mie îmi sunt interzise. În sfârșit, eu voi fi dumneata!... Vreau să iubesc o creatură, s-o șlefuiesc, s-o plămădesc spre folosința mea spre o iubi cum își iubește tatăl copilul. Mă voi plimba cu tine în cabrioleta ta..., mă voi bucura de succesele tale la femei. Voi spune: „Tânărul acesta frumos sunt eu. Pe marchizul de Rubempre l-am creat și adus eu în lumea aristocratică; măreția lui e opera mea, tace și vorbește cum îi spun eu, pe mine mă consultă în orice lucru”.⁶

În mod frecvent, și nu doar în limbajul curent, sado-masochismul este confundat cu dragostea. Fenomenele masochiste, în special, sunt considerate ca expresii ale iubirii. O atitudine de completă negare de sine de dragul altei persoane și renunțarea la propriile drepturi și pretenții în favoarea altei persoane au fost lăudate ca exemple de „mare iubire”. Se pare că nu există dovadă mai bună de „iubire” decât sacrificiul și zelul renunțării de sine de dragul persoanei iubite. De fapt, în aceste cazuri, „iubirea” este, în esență, o tendință masochistă și își are rădăcinile în nevoia simbiotică a persoanei implicate. Dacă înțelegem prin dragoste declarația pasionată și raportarea activă la esența unei anumite persoane, dacă înțelegem prin ea uniunea cu o altă persoană pe baza independenței și integrității celor două persoane implicate, atunci masochismul și dragos-

tea sunt opuse. Iubirea se bazează pe egalitate și libertate. Dacă se bazează pe subordonare și pe pierderea a integrității unuia dintre parteneri, atunci ea este dependentă masochistă, indiferent de cum este raționalizată relația. De asemenea, sadismul apare frecvent sub masca iubirii. A stăpâni o altă persoană, dacă se poate pretinde că a o stăpâni este în interesul acelei persoane, apare frecvent ca o expresie a iubirii, dar factorul esențial este plăcerea de a domina.

În acest moment, se va fi ivit o întrebare în mintea multor cititori: nu este sadismul, așa cum l-am descris aici, identic cu setea de putere? Răspunsul la această întrebare este că, deși formele mai distructive ale sadismului, în care scopul este de a răni și de a tortura o altă persoană, nu sunt identice cu dorința de putere, aceasta este cea mai semnificativă expresie a sadismului. Problema a câștigat în semnificație în zilele noastre. De la Hobbes încoace, puterea a fost considerată mobilul fundamental al comportamentului uman; totuși, în secolele care au urmat, a crescut importanța factorilor juridici și morali care au tins să țină în frâu puterea. O dată cu ascensiunea fascismului, setea de putere și convingerea legitimității ei au atins noi culmi. Milioane de oameni sunt impresionați de victoriile puterii și iau aceasta drept semn al forței. Fără îndoială, puterea asupra oamenilor este o expresie a forței superioare în sens pur material. Dacă am putere asupra unei alte persoane astfel încât să o pot ucide, sunt „mai tare” decât ea. Dar în sens psihologic, setea de putere nu își are rădăcinile în forță, ci în slăbiciune. Este expresia incapacității eului individual de a sta singur și de a trăi. Este încercarea disperată de a câștiga forță secundară acolo unde forța autentică lipsește.

Cuvântul „putere” [power] are un dublu înțeles. Unul se referă la exercitarea puterii **asupra** cuiva, la capacitatea de a-l domina; celălalt înțeles se referă la posesarea puterii de a face ceva, de a fi capabil, de a fi potent. Al doilea înțeles nu are nimic de-a face cu dominația; el exprimă puterea în sensul de putință. Dacă vorbim despre neputință avem acest înțeles în minte; nu ne gândim la o persoană care nu este capabilă să-i domine pe alții, ci la o persoană care nu este capabilă să-i facă ceea ce vrea. Astfel, puterea poate însemna una din două: **dominație** sau

6. H. de Balzac. *Opere*, vol. 6, E.S.P.L.A., București, 1959, p. 682, 687-688. (n.t.)

potență. Departe de-a fi identice, aceste două calități se exclud reciproc. Impotența, dacă folosim termenul nu numai cu privire la sfera sexuală, ci la toate sferile potențialităților umane, duce la dorința sadică de a domina: în măsura în care un individ este potent, adică este capabil să-și realizeze potențialitățile pe baza libertății și integrității eului său, el nu are nevoie să domine și îi lipsește setea de putere. Puterea, în sensul dominației, este perversiunea potenței, așa cum sadismul sexual este perversiunea iubirii sexuale.

Trăsăturile sadice și masochiste pot fi întâlnite, probabil, la toată lumea. La o extremă se află indivizii a căror întreagă personalitate este dominată de aceste trăsături, iar la cealaltă sunt aceia pentru care aceste trăsături sado-masochiste nu sunt caracteristice. Numai când discutăm despre prima categorie putem vorbi despre un caracter sado-masochist. Termenul „caracter” este utilizat aici în sensul dinamic în care vorbește Freud despre caracter. În acest sens, termenul nu se referă la suma totală a modelelor de comportament caracteristice unei persoane, ci la pulsuniile dominante care motivează comportamentul. Freud a ajuns la concepte cum ar fi caractere „orale”, „anale” sau „genitale”, deoarece a presupus că forțele motrice fundamentale sunt de natură sexuală. Dacă nu împărtășești această ipoteză, ești obligat să inventezi alte tipuri de caracter. Dar conceptul dinamic rămâne același. Forțele motrice nu sunt neapărat conștientizate ca atare de către o persoană al cărei caracter este dominat de ele. O persoană poate fi în întregime dominată de tendințele sale sadice, iar conștient să creadă că este motivată doar de simțul datoriei. Ea poate chiar să nu comită nici un act de sadism evident, ci să își reprime pulsuniile sadice suficient pentru a părea la suprafață ca o persoană care nu e sadică. Totuși, orice analiză atentă a comportamentului, a fantasmelor, viselor și gesturilor sale ar scoate la iveală impulsurile sadice care acționează în straturile mai adânci ale personalității.

Deși caracterul persoanelor în care sunt dominante pulsuniile sado-masochiste poate fi caracterizat ca sado-masochist, asemenea persoane nu sunt neapărat nevrotice. Depinde în mare măsură de sarcinile particulare pe care oamenii trebuie să le

indeplinească în situația lor socială și de modelele emoționale și comportamentale care sunt prezente în cultura lor dacă un tip particular de structură de caracter este „nevrotic” sau „normal”. De fapt, pentru o mare parte a păturii de jos a clasei de mijloc din Germania și din alte țări europene, caracterul sado-masochist este tipic și, așa cum se va arăta mai târziu, acest tip de structură de caracter este cel la care a avut cea mai puternică priză ideologia nazistă. Deoarece termenul „sado-masochist” este asociat cu ideile de perversiune și nevroză, prefer ca, mai ales atunci când ne referim la persoana normală, nu la cea nevrotică, să numesc caracterul sado-masochist **caracter autoritar**. Această terminologie este justificată, deoarece persoana sado-masochistă este întotdeauna caracterizată prin atitudinea sa față de autoritate. Ea admiră autoritatea și tinde să i se supună, dar, în același timp, vrea să fie o autoritate ea însăși și alții să i se supună. Există un motiv suplimentar pentru alegerea acestui termen. Sistemul fascist se numește autoritar datorită rolului dominant al autorității în structura sa socială și politică. Prin termenul „caracter autoritar” sugerăm că el reprezintă structura personalității care constituie baza umană a fascismului.

Înainte de a continua analiza caracterului autoritar, este nevoie de unele clarificări ale termenului „autoritate”. Autoritatea nu este o calitate pe care o „are” o persoană, în sensul în care are o proprietate sau are însuși fizice. Autoritatea se referă la o relație interpersonală în care o persoană o privește pe alta ca fiindu-i superioară. Dar există o diferență fundamentală între un tip de relație de superioritate – inferioritate care poate fi numit autoritate rațională și unul care poate fi descris ca autoritate inhibitoare.

Voi da un exemplu care să arate ceea ce vreau să spun. Relația dintre profesor și elev, ca și cea dintre stăpânul de sclavi și sclav se bazează pe superioritatea unuia asupra celuilalt. Interesele profesorului și ale elevului se îndreaptă în aceeași direcție. Profesorul este satisfăcut dacă reușește să-l facă pe elev să progreseze; dacă nu reușește, eșecul este atât al lui cât și al elevului. Proprietarul de sclavi, pe de altă parte, vrea să exploateze sclavul cât mai mult posibil; cu cât câștigă mai mult de pe urma

lui, cu atât este mai satisfăcut. În același timp, sclavul caută să-și apere cât de bine poate drepturile la un minimum de ferici-
c. Aceste interese sunt categoric antagonice, deoarece ceea ce este în avantajul unuia este în detrimentul celuilalt. Superioritatea are o funcție diferită în cele două cazuri: în primul, ea este condiția ajutorării persoanei supuse autorității; în al doilea, este condiția exploatării sale.

Dinamica autorității diferă și ea în aceste două cazuri: cu cât elevul învață mai mult, cu atât mai mic este decalajul dintre el și profesor. El seamănă din ce în ce mai mult cu însuși profesorul. Cu alte cuvinte, relația autoritară tinde să se autodizolve. Dar când superioritatea servește ca bază a exploatării, distanța sporește din ce în ce mai mult în timp.

Situația psihologică este diferită în fiecare dintre aceste cazuri de autoritate. În primul, sunt prevalente elementele de dragoste, admirație sau grațitudine. Autoritatea este în același timp un exemplu cu care cineva vrea să își identifice parțial sau total eul. În al doilea caz, se vor ivi resentimentul sau ostilitatea împotriva exploatorului, subordonarea față de el fiind împotriva propriilor interese. Dar adesea, ca în cazul unui sclav, această ură ar conduce doar la conflicte care ar supune sclavul la suferințe fără nici o șansă de a câștiga. Prin urmare, tendința va fi de regulă aceea de a refuza sentimentul de ură și câteodată chiar de a-l înlocui cu un sentiment de admirație oarbă. Acesta are două funcții: 1) de a înlătura sentimentul dureros și periculos de ură și 2) de a atenua sentimentul de umilință. Dacă persoana care domină asupra mea este atât de minunată sau de perfectă, atunci n-ar trebui să-mi fie rușine să mă supun ei. Nu pot fi egalul ei deoarece este mult mai puternică, mai înțeleaptă, mai bună etc. decât sunt eu. Drept urmare, în cazul tipului inhibitor de autoritate, fie elementul de ură, fie cel de supraestimare și admirație irațională față de autoritate va tinde să crească. În cazul tipului rațional de autoritate, acesta va tinde să descrească direct proporțional cu gradul în care persoana supusă autorității devine mai puternică și, prin aceasta, mai asemănătoare cu autoritatea.

Diferența dintre autoritatea rațională și cea inhibitoare este doar relativă. Chiar în relația dintre sclav și stăpân există ele-

mente avantajoase pentru sclav. El primește un minimum de mâncare și protecție care, cel puțin, îi dă posibilitatea să muncească pentru stăpânul său. Pe de altă parte, doar într-o relație ideală între profesor și elev găsim o absență totală a antagonismului în interese. Există multe grade intermediare între aceste două cazuri extreme, cum ar fi relația dintre un muncitor din fabrică și patronul lui sau dintre un fiu de fermier și tatăl său sau dintre o gospodină și soțul ei. Totuși, deși în realitate cele două tipuri de autoritate sunt împlinite, ele sunt esențial diferite și o analiză a unei situații concrete de autoritate trebuie întotdeauna să determine ponderea specifică a fiecărui tip de autoritate.

Autoritatea nu trebuie să fie o persoană sau o instituție care spune: trebuie să faci asta sau nu ai voie să faci asta. În timp ce acest tip de autoritate poate fi numit autoritate exterioară, autoritatea poate apărea și ca autoritate interioară, sub numele de datorie, conștiință sau supraeu [super-ego]. De fapt, dezvoltarea gândirii moderne de la protestantism la filosofia lui Kant poate fi caracterizată ca o înlocuire a autorității exterioare printr-una interioară. O dată cu victoriile politice ale clasei de mijloc în ascensiune, autoritatea exterioară și-a pierdut prestigiul, iar conștiința omului și-a asumat rolul pe care îl avusese odată autoritatea exterioară. Această schimbare a apărut multora ca fiind victoria libertății. A te supune ordinelor venite din afară (cel puțin în chestiunile spirituale) părea să fie nedemn de un om liber; iar stăpânirea înclinațiilor sale naturale și statornicirea dominării unei părți a individului, natura lui, de către o alta, rațiunea, voința sau conștiința, părea să fie tocmai esența libertății. Analiza arată că conștiința stăpânește cu o asprime tot atât de mare ca a autorităților exterioare, și că, mai mult decât atât, în mod frecvent conținuturile ordinelor emise de conștiința omului nu sunt guvernate în cele din urmă de cerințele eului individual, ci de cerințele sociale care își arogă demnitatea normelor etice. Dominația conștiinței poate fi chiar mai aspră decât cea a autorităților exterioare, deoarece individul consideră ordinele ei ca fiind ale sale; cum se poate revolta împotriva lui însuși?

În ultimele decenii, „conștiința” și-a pierdut mult din însemnătate. Este ca și cum nici autoritățile exterioare, nici cele interioare nu mai joacă un rol proeminent în viața individului. Fiecare este complet „liber”, cu condiția să nu încalce drepturile legitime ale altora. Dar ceea ce observăm este mai degrabă că, în loc să dispară, autoritatea a devenit invizibilă. În locul unei autorități fățișe, stăpânește autoritatea „anonimă”. Aceasta se află sub masca simțului comun, a științei, a sănătății psihice, a normalității, a opiniei publice. Nu pretinde nimic, în afară de ceea ce este evident. Pare să nu întrebuințeze nici o constrângere, ci doar persuasiunea blândă. Fie că o mamă îi spune fiicei „Știu că nu-ți va plăcea să ieși cu băiatul acela”, fie că o reclamă sugerează „Fumați această marcă de țigări – veți savura prospețimea lor”, este vorba de aceeași atmosferă de sugestie subtilă care impregnează realmente întreaga noastră viață socială. Autoritatea anonimă este mai eficientă decât autoritatea fățișă, deoarece nu se bănuiește niciodată că există vreun ordin care trebuie îndeplinit. În cazul autorității exterioare, este clar că există un ordin și se știe cine îl dă; poți lupta împotriva autorității, iar în această luptă se pot dezvolta independența personală și curajul moral. Dar în timp ce în cazul autorității interiorizate ordinul, deși unul interior, rămâne vizibil, în cazul autorității anonime, atât ordinul cât și cel care îl dă devin invizibili. Este ca și cum ai fi ținta tirului unui inamic invizibil. Nu există nimeni și nimic împotriva căruia să ripostezi.

Întorcându-ne acum la analiza caracterului autoritar, cea mai importantă trăsătură care trebuie menționată este atitudinea sa față de putere. Pentru caracterul autoritar există, ca să spunem așa, două sexe: cei puternici și cei neputincioși. Dragostea lui, admirația și zelul de a se supune sunt trezite, în mod automat, de putere, fie a unei persoane, fie a unei instituții. Puterea îl fascinează nu pentru vreo valoare pe care ar putea-o reprezenta o putere anume, ci doar pentru că este putere. Așa cum „dragostea” lui este automat trezită de putere, tot așa oamenii sau instituțiile lipsite de putere îi trezesc automat disprețul. Simpla vedere a unei persoane neputincioase îl face să dorească să o atace, să o domine, să o umilească. În timp ce un tip diferit de caracter este îngrozit de ideea atacului asupra

cuiva lipsit de ajutor, caracterul autoritar se simte cu atât mai îndârjit cu cât obiectul său a devenit mai neajutorat.

Există o trăsătură a caracterului autoritar care a indus în eroare mulți observatori: o tendință de a sfida autoritatea și de a nu putea suferi nici un tip de influență de „sus”. Câteodată, această sfidare umbrește întreaga imagine, iar tendințele de a se supune rămân în fundal. Acest tip de persoană se va revolta constant împotriva oricărui tip de autoritate, chiar și împotriva uneia care realmente promovează interesele sale și nu are deloc trăsături represive. Câteodată, atitudinea față de autoritate este împărțită. Asemenea persoane ar putea lupta împotriva unui tip de autoritate, în special dacă sunt dezamăgite de lipsa lui de putere și, în același timp sau mai târziu, să se supună unui alt tip de autoritate care, printr-o putere mai mare sau prin promisiuni mai mari, pare să le îndeplinească dorințele masochiste. În sfârșit, există un tip la care tendințele de revoltă sunt total refulate și revin la suprafață doar când controlul conștient este slăbit; sau pot fi recunoscute *ex posteriori*, în ura care se stârnește împotriva unei autorități când puterea ei este slăbită și când începe să se clatine. În cazul persoanelor din prima categorie, la care atitudinea de revoltă este în centrul imaginii, poți fi condus cu ușurință la credința că structura lor de caracter este exact opusul celei a tipului masochist supus. Ele par să fie persoane care se opun oricărei autorități pe baza unui grad extrem de independență. Arată ca niște persoane care, pe baza forței și a integrității lor interioare, luptă cu acele forțe care le pun obstacole în calea libertății și independenței. Totuși, lupta caracterului autoritar împotriva autorității este, în esență, sfidare. Este o încercare de a se afirma pe sine și de a-și învinge propriul sentiment de neputință luptând împotriva autorității, deși dorința de supunere rămâne prezentă, fie conștient, fie inconștient. Caracterul autoritar nu este niciodată un „revoluționar”; prefer să-l numesc „rebel”. Există mulți indivizi și mișcări politice care sunt derutante pentru observatorul superficial, datorită a ceea ce pare a fi o trecere inexplicabilă de la „radicalism” la autoritarism extrem. Din punct de vedere psihologic, acești oameni sunt „rebeli” tipici.

Atitudinea caracterului autoritar față de viață, întreaga lui filosofie, este determinată de pornirile sale emoționale. Caracterul autoritar iubește acele condiții care limitează libertatea umană, îi place să se supună sorții. Ce înseamnă „soartă” pentru el depinde de poziția sa socială. Pentru un soldat poate însemna voința sau capriciul superiorului său, căruia i se supune bucuros. Pentru micul om de afaceri, legile economice sunt soarta sa. Criza și prosperitatea nu sunt pentru el fenomene sociale care ar putea fi schimbate prin activitatea umană, ci expresia unei puteri mai mari căreia trebuie să i se supună. Pentru cei din vârful piramidei nu există o diferență fundamentală. Diferența constă doar în mărimea și generalitatea puterii căreia i se supun, nu în sentimentul de dependență ca atare.

Nu numai forțele care determină în mod direct viața cuiva, dar și acelea care par să determine viața în general sunt resimțite ca destin implacabil. Este o fatalitate că există războaie și că o parte a omenirii trebuie să fie condusă de o altă parte. Este o fatalitate că nu poate fi mai puțină suferință pe pământ decât a fost dintotdeauna. Fatalitatea poate fi raționalizată filosofic ca „lege naturală” sau ca „destin al omului”, religios ca „voință a Domnului”, etic ca „datorie” – pentru caracterul autoritar ea este întotdeauna o putere mai mare dinafara individului, față de care individul nu poate face altceva decât să i se supună. Caracterul autoritar venerază trecutul. Ceea ce a fost va fi veșnic. A dori sau a munci pentru ceva care nu a fost dinainte este crimă sau nebulie. Miracolul creației – și creația este întotdeauna un miracol – se află în afara experienței sale emoționale.

Definiția lui Schleiermacher a experienței religioase ca experiență a dependenței absolute este definiția experienței masochiste în general; un rol special în acest sentiment de dependență este jucat de păcat. Conceptul de păcat originar, care atârână asupra tuturor generațiilor viitoare, este caracteristic experienței autoritare. Eșecul moral, ca orice alt tip de eșec uman, devine o fatalitate de care omul nu poate scăpa niciodată. Ori cine a păcătuit o dată este veșnic înlănțuit de păcatul său cu lanțuri de fier. Faptele omului devin puterea care îl stăpânește și care nu îl lasă liber niciodată. Urmările vinovăției pot fi ate-

nuate prin căință, dar căința nu poate elimina vinovăția.⁹ Cuvintele lui Isaia *De vor fi păcatele voastre cum e cărmăzul, ca zăpada se vor albi*¹⁰, exprimă tocmai opusul filosofiei autoritare.

Trăsătura comună întregii gândiri autoritariste este convingerea că viața este determinată de forțe exterioare eului, intereselor și dorințelor omului. Singura fericire posibilă constă în supunerea față de aceste forțe. Neputința omului este leitmotivul filosofiei masochiste. Unul dintre părinții ideologici ai nazismului, Moeller van der Bruck, a exprimat foarte clar acest sentiment. El scrie: *Conservatorul crede mai degrabă în catastrofă, în neputința omului de a o evita, în necesitatea ei și în teribila dezamăgire a optimistului amăgit*.¹¹ În cartea lui Hitler vom vedea mai multe ilustrări ale aceluiași spirit.

Caracterul autoritar nu îi lipsește activitatea, curajul sau credința. Dar aceste calități înseamnă pentru el ceva cu totul diferit de ceea ce înseamnă pentru persoana care nu tinde spre supunere. Pentru caracterul autoritar, activitatea își are rădăcinile într-un sentiment fundamental de neputință pe care tinde să-l învingă. În acest sens, activitatea înseamnă a acționa în numele a ceva mai puternic decât propriul eu. Poate în numele lui Dumnezeu, al trecutului, al naturii sau al datoriei, dar niciodată în numele viitorului, al nenăscutului, a ceea ce nu are nici o putere sau al vieții ca atare. Caracterul autoritar își câștigă forța de a acționa sprijinindu-se pe o putere superioară. Această putere nu este niciodată vulnerabilă sau schimbătoare. Pentru el, lipsa de putere este întotdeauna un semn sigur al vinovăției și al inferiorității, iar dacă autoritatea în care crede manifestă semne de slăbiciune, dragostea și respectul lui se transformă în dispreț și ură. Îi lipsește „capacitatea ofensivă” de a putea ataca puterea instalată fără ca mai întâi să se simtă subordonat unei alte puteri, mai mari.

Curajul caracterului autoritar este, în esență, curajul de a suferi ceea ce soarta sau reprezentantul ei personal, „conducă-

9. Victor Hugo a dat, prin personajul Javert din *Les Misérables*, o foarte găitoare expresie ideii imposibilității de a scăpa de vinovăție. (n.a.)

10. Isaia I. 18. (n.t.)

11. Moeller van der Bruck, *Das Dritte Reich*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1931, p. 223, 224. (n.a.)

torul”, i-a hărăzit. A suferi fără să se plângă este cea mai înaltă virtute a sa – nu curajul de a încerca să pună capăt suferinței sau cel puțin să o diminueze. Nu a-și schimba destinul, ci a i se supune, acesta este eroismul caracterului autoritar.

El are încredere în autoritate atât timp cât aceasta este puternică și dominantă. Încrederea lui este înrădăcinată esențialmente în îndoielile sale și constituie o încercare de a le compensa. Dar el nu are credință, dacă înțelegem prin credință încrederea fermă în realizarea a ceea ce acum există doar ca potențialitate. Filosofia autoritaristă este, în esență, relativistă și nihilistă, în ciuda faptului că adeseori pretinde cu violență că a învins relativismul și în ciuda aparentei ei activități. Ea își are rădăcinile într-o disperare extremă, în lipsa totală a credinței și conduce la nihilism, la negarea vieții.¹²

În filosofia autoritaristă, conceptul de egalitate nu există. Caracterul autoritar poate întrebuința câteodată cuvântul „egalitate”, fie în mod convențional, fie pentru că servește scopurilor sale. Dar pentru el nu are nici înțeles real, nici greutate, deoarece se referă la ceva exterior sferei experienței sale emoționale. Pentru el lumea este alcătuită din oameni cu putere și oameni fără putere, din cei superiori și cei inferiori. Pe baza tendințelor sale sado-masochiste, el experimentează doar dominația sau supunerea, dar niciodată solidaritatea. Pentru el, diferențele de sex sau de rasă sunt în mod necesar semne ale superiorității sau inferiorității. O diferență care nu are această conotație este de neconceput pentru el.

Descrierea tendințelor sado-masochiste și a caracterului autoritar se referă la formele extreme de neajutorare și, respectiv, la modalitățile extreme de a scăpa de ea prin relația simbiotică cu obiectul venerației sau al dominației.

Deși aceste tendințe sado-masochiste sunt comune, putem considera doar anumiți indivizi și anumite grupuri sociale ca fiind tipic sado-masochiste. Există totuși o formă mai blândă de dependență, care este atât de generală în cultura noastră, încât pare să lipsească doar în cazuri excepționale. Această de-

pendență nu are însușirile periculoase și pasionate ale sado-masochismului, dar este suficient de importantă pentru a nu o omite din analiza pe care o facem aici.

Mă refer la genul de persoane a căror viață este în întregime legată, într-un mod subtil, de o oarecare putere exterioară lor.¹³ Ele nu fac, nu simt sau nu gândesc nimic care să nu fie legat în vreun fel de această putere. Așteaptă să fie protejate de „ea”, doresc să fie în grija „ei”, o fac, de asemenea, pe „ea” responsabilă de oricare din urmările propriilor lor acțiuni. Adesea, faptul dependenței sale este ceva de care persoana nu are cunoștință deloc. Chiar dacă există o vagă conștiință a unei oarecare dependențe, persoana sau puterea de care este dependentă rămân adesea nebulose. Nu există o reprezentare clară în legătură cu acea putere. Proprietatea ei esențială este de a îndeplini o anumită funcție, anume de a proteja, ajuta și dezvolta individul, de a fi cu el și de a nu-l lăsa niciodată singur. Acel „X” care are aceste calități poate fi numit **salvatorul magic** [magic helper]. Bineînțeles, de obicei „salvatorul magic” este personificat: el este conceput ca Dumnezeu, ca un principiu sau ca persoane reale, cum ar fi părintele, soțul, soția sau superiorul. Este important să observăm că atunci când persoane reale capătă rolul de salvator magic, ele sunt investite cu calități magice, iar semnificația pe care o au rezultă din faptul că sunt personificări ale salvatorului magic. Acest proces al personificării salvatorului magic poate fi observat frecvent în ceea ce este numit „îndrăgostire” [falling in love]. O persoană care are o astfel de raportare la salvatorul magic caută să-l găsească în carne și oase. Dintr-un motiv sau altul – adesea susținut de dorințe sexuale – îi conferă unei anumite alte persoane acele calități magice și o transformă pe aceasta într-o ființă de care se leagă și depinde întreaga sa viață.

Faptul că cealaltă persoană face frecvent același lucru nu schimbă situația. Ajută doar la întărirea impresiei că această relație este una de „iubire adevărată”.

Această nevoie de un salvator magic poate fi studiată în condițiile cvasiexperimentale ale metodei psihanalitice. Dese-

13. În legătură cu asta, cf. Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, Kegan Paul, London, 1939. (n.a.)

12. Rauschnig a oferit o descriere bună a caracterului nihilist al fascismului în *Germany's Revolution of Destruction*, Heinemann, London, 1939. (n.a.)

ori, persoana care este analizată dezvoltă un atașament profund față de psihanalist și întreaga ei viață, toate acțiunile, gândurile și sentimentele sale sunt legate de acesta. Cel analizat se întreabă, în mod conștient sau inconștient: ar fi el (analistul) încântat de acest lucru, nemulțumit de celălalt, ar fi de acord cu asta sau m-ar muștra? În relațiile de iubire, faptul că cineva alege cutare sau cutare persoană ca partener servește drept dovadă că această anumită persoană este iubită doar pentru că este „ea”; dar în situația psihanalitică, această iluzie nu poate fi susținută. Cele mai diferite tipuri de persoane dezvoltă aceleași sentimente față de cele mai diferite tipuri de psihanalisti. Relația seamănă cu iubirea; este deseori însoțită de dorințe sexuale; este totuși, în esență, o relație cu salvatorul magic personificat, un rol pe care în mod clar un psihanalist, ca și anumite alte persoane care au ceva autoritate (medici, preoți, profesori), este capabil să-l joace în mod satisfăcător pentru persoana care caută salvatorul magic personificat.

Motivul pentru care o persoană este legată de un salvator magic sunt, în principiu, aceleași pe care le-am găsit la baza pulsioniilor simbiotice: o incapacitate de a sta singur și de a-și exprima pe deplin propriile potențialități individuale. În cazul tendințelor sado-masochiste această incapacitate conduce la o tendință de a se descotorosi de eul individual prin dependența de salvatorul magic – în forma mai blândă a dependenței pe care o am în vedere acum, ea conduce doar la o dorință de îndrumare și protejare. Intensitatea legăturii cu salvatorul magic este în proporție inversă cu capacitatea de a-și exprima spontan propriile potențialități intelectuale, emoționale și senzoriale. Cu alte cuvinte, acea persoană speră să obțină tot ce așteaptă de la viață prin intermediul salvatorului magic, nu prin propriile sale acțiuni. Cu cât este mai accentuată această situație, cu atât este deplasat centrul vieții de la propria persoană la salvatorul magic și la personificările sale. Atunci întrebarea nu mai este cum să trăiască acea persoană, ci cum să-l manipuleze pe „el” pentru a nu-l pierde și cum să-l determine să facă ceea ce vrea ea și chiar să-l facă responsabil de ceea ce este ea însăși responsabilă.

În cazurile extreme, întreaga viață a unei persoane constă, aproape în întregime, din încercarea de a-l manipula pe „el”; oamenii se deosebesc în ceea ce privește mijloacele pe care le folosesc: pentru unii principalul mijloc de manipulare este supunerea, pentru unii „bunătatea”, pentru alții suferința. Observăm, deci, că nu există sentiment, gând sau emoție care să nu fie cel puțin influențat de nevoia de a-l manipula pe „el”; cu alte cuvinte, nici un act psihic nu este cu adevărat spontan sau liber. Această dependență care izvorăște din spontaneitate și duce în același timp la o blocare a ei, nu oferă numai un anumit grad de siguranță, ci, de asemenea, are drept rezultat un sentiment de slăbiciune și servitute. Atâta timp cât aceasta este situația, chiar persoana care este dependentă de salvatorul magic se simte, de asemenea, deși deseori inconștient, înrobite de „el” și, într-un grad mai mare sau mai mic, revoltată împotriva „lui”. Această revoltă chiar împotriva persoanei în care și-a pus speranțele de securitate și fericire creează noi conflicte. Revolta trebuie reprimată dacă nu vrea să-l piardă pe „el”, dar antagonismul subiacent amenință constant securitatea căutată în această relație.

Dacă salvatorul magic este personificat într-o persoană reală, dezamăgirea care urmează atunci când ea nu corespunde așteptărilor noastre – și cum așteptarea este una iluzorie, orice persoană reală ne dezamăgește inevitabil –, alături de resentimentul rezultat din supunerea față de acea persoană, duc la conflicte permanente. Acestea se sfârșesc uneori doar prin despărțire, care este de obicei urmată de alegerea unui alt obiect de la care se așteaptă să împlinească toate speranțele legate de salvatorul magic. Dacă această relație se dovedește a fi și ea un eșec, poate urma o nouă ruptură sau persoana implicată poate ajunge la concluzia că „asta este viața” și se resemnează. Ceea ce ea nu recunoaște este faptul că eșecul ei nu este, în esență, rezultatul alegerii greșite a persoanei magice; este rezultatul direct al încercării de a obține prin manipulare a unei forțe magice ceea ce individul poate dobândi doar prin propria sa activitate spontană.

Fenomenul dependenței pe viață de un obiect exterior a fost observat de Freud. El l-a interpretat ca pe o continuare pentru

toată viața, a legăturilor timpurii, sexuale în esență, cu părinții. De fapt, fenomenul l-a impresionat atât de mult, încât a afirmat că așa-numitul complex Oedip este nucleul tuturor nevrozelor, iar în învingerea cu succes a complexului Oedip a văzut principala problemă a dezvoltării normale.

Privind complexul Oedip ca fenomen central al psihologiei, Freud a făcut una dintre cele mai importante descoperiri în psihologie. Dar el nu a reușit să-i dea o interpretare adecvată; fiindcă, deși fenomenul atracției sexuale dintre părinți și copii există și deși conflictele ivite din el constituie uneori o parte a dezvoltării nevrotice, nici atracția sexuală, nici conflictele rezultate nu sunt esențiale în fixația copiilor asupra părinților lor. Atât timp cât copilul este mic, acesta este în mod natural dependent de părinți, dar această dependență nu implică în mod necesar o îngrădire a propriei spontaneității a copilului. Totuși, când părinții, acționând ca agenți ai societății, încep să reprime spontaneitatea și independența copilului, copilul în creștere se simte din ce în ce mai incapabil de a sta pe propriile lui picioare; el caută așadar salvatorul magic și deseori face din părinți personificarea lui. Mai târziu, individul transferă aceste sentimente asupra altcuiva, de exemplu asupra unui profesor, asupra soțului sau a psihanalistului. Din nou, nevoia de a fi legat de un astfel de simbol al autorității nu este cauzată de continuarea atracției sexuale inițiale față de unul dintre părinți, ci de înăbușirea expansivității și spontaneității copilului și de angoasa care le urmează.

Ceea ce putem observa la baza oricărei nevroze, ca și a dezvoltării normale, este lupta pentru libertate și independență. Pentru multe persoane normale, această luptă s-a sfârșit printr-o totală renunțare la eurile lor individuale, așa încât ele sunt astfel bine adaptate și considerate normale. Nevroticul este cel care nu a renunțat la lupta împotriva supunerii totale, dar care, în același timp, a rămas legat de imaginea salvatorului magic, indiferent de forma sau chipul pe care l-a luat „el”. Nevroza sa trebuie întotdeauna înțeleasă ca o încercare, în esență una fără succes, de a soluționa conflictul dintre această dependență fundamentală și dorința de libertate.

2. DISTRUCTIVITATEA

Am menționat deja faptul că tendințele sado-masochiste trebuie distinse de distructivitate, deși de cele mai multe ori sunt legate unele de altele. Distructivitatea este diferită, de vreme ce nu urmărește simbioza activă sau pasivă, ci eliminarea obiectului ei. Dar și ea își are rădăcinile în caracterul insuportabil al neputinței și izolării individului. Pot scăpa de sentimentul propriei mele neputințe în comparație cu lumea din afara mea, distrugând-o. Fără îndoială, dacă reușesc suprimarea ei rămân singur și izolat, dar izolarea mea este una splendidă în care nu pot fi strivit de copleșitoarea putere a obiectelor exterioare mie. Distrugerea lumii este ultima încercare, aproape disperată, de a mă salva, de a nu fi strivit de ea. Sadismul urmărește încorporarea obiectului; distructivitatea urmărește suprimarea lui. Sadismul tinde să întărească individul atomizat prin dominarea altora; distructivitatea, prin absența oricărei amenințări din exterior.

Nici un observator al relațiilor personale din societatea noastră nu poate să nu fie impresionat de doza de distructivitate prezentă peste tot. Pentru majoritatea oamenilor, ea nu este conștientizată ca atare, dar este raționalizată în diverse feluri. De fapt, nu există realmente nimic care să nu fie întrebuițat ca raționalizare a distructivității. Dragostea, datoria, conștiința, patriotismul au fost și sunt utilizate ca disimulări pentru distrugerea altora sau a propriei persoane. Totuși, trebuie să distingem între două tipuri de tendințe distructive. Există tendințe distructive care rezultă dintr-o situație specifică: ca reacție la atacurile asupra integrității și vieții propriei persoane sau ale altora sau asupra ideilor cu care se identifică individul. Acest tip de distructivitate este un simptom natural și necesar al afirmării propriei vieți.

Distructivitatea pe care o discutăm aici, nu este însă această ostilitate rațională – sau „reactivă”, cum ar mai putea fi numită –, ci o tendință care există permanent la o persoană, tendință care, ca să zicem așa, așteaptă doar un prilej ca să se manifeste. Dacă nu există nici un „motiv” obiectiv pentru ma-

nifistarea distructivității, vom spune că persoana este bolnavă din punct de vedere mental sau emoțional (deși persoana însăși va construi, de obicei, un fel de explicație rațională). Însă în majoritatea cazurilor, impulsurile distructive sunt raționalizate astfel încât cel puțin alți câțiva oameni sau un întreg grup social împărtășesc această raționalizare și astfel o fac să pară „realistă” membrilor unui astfel de grup. Dar obiectele distructivității iraționale și motivele speciale pentru care au fost alese au doar o importanță secundară; impulsurile distructive sunt o pasiune a unei persoane și reușesc întotdeauna să găsească un obiect. Dacă pentru un motiv oarecare alte persoane nu pot deveni obiectul distructivității unui individ, propriul său eu devine cu ușurință acel obiect. Când această situație se prezintă în formele ei accentuate, rezultatul este deseori boala fizică și poate fi încercată chiar sinuciderea.

Am admis că distructivitatea este o fugă de sentimentul impuportabil al neputinței, deoarece aceasta are drept scop îndepărtarea tuturor obiectelor cu care individul trebuie să se compare. Dar având în vedere rolul imens pe care-l joacă tendințele distructive în comportamentul uman, această interpretare nu pare a fi o explicație suficientă; chiar condițiile de izolare și neputință sunt responsabile pentru alte două surse ale distructivității: angoasa și împiedicarea vieții. Cu privire la rolul angoasei nu este nevoie să spunem prea multe. Orice amenințare a intereselor vitale (materiale și emoționale) creează angoasă¹⁴, iar tendințele distructive sunt cea mai obișnuită reacție la o asemenea angoasă. Amenințarea poate fi circumscrisă, într-o situație particulară, la anumite persoane. Într-un asemenea caz, distructivitatea se îndreaptă împotriva acestor persoane. De asemenea, mai poate exista o angoasă permanentă – deși nu neapărat conștientă – ivită dintr-un sentiment la fel de permanent al individului că este amenințat de lumea din afară. Acest tip de angoasă permanentă rezultă din situația individului izolat și neputincios și este o altă sursă a rezervorului de distructivitate care se dezvoltă în el.

14. Cf. analiza acestei probleme din *New Ways in Psychoanalysis* a lui Karen Horney, Kegan Paul, London, 1939. (n.a.)

O altă consecință importantă a aceleiași situații fundamentale este ceea ce tocmai am numit „împiedicarea vieții”. Individul izolat și neputincios este împiedicat în realizarea potențialităților sale senzoriale, emoționale și intelectuale. Îi lipsește securitatea interioară și spontaneitatea, care sunt condițiile acestei realizări. Această blocare interioară este sporită de tabuurile culturale asupra plăcerii și fericirii, cum ar fi acelea care au pătruns în religia și în moravurile clasei de mijloc începând din perioada Reformei. În zilele noastre, taboul exterior a dispărut în principiu, dar blocarea interioară a rămas puternică în ciuda aprobării conștiente a plăcerii senzoriale.

Această problemă a relației dintre împiedicarea vieții și distructivitate a fost atinsă de către Freud și, analizând teoria lui, vom putea exprima unele sugestii proprii.

Freud și-a dat seama că neglija influența și importanța impulsurilor distructive în ipoteza sa inițială că pulsivitatea sexuală și pulsivitatea de autoconservare ar fi cele două motivații fundamentale ale comportamentului uman. Gândind, mai târziu, că tendințele distructive sunt tot atât de importante ca și cele sexuale, el a admis că există două tendințe fundamentale care pot fi întâlnite la om: o pulsivitate îndreptată spre viață și care este mai mult sau mai puțin identică cu libidoul sexual și un instinct de moarte, al cărui scop este chiar distrugerea vieții. El a presupus că ultimul poate fi combinat cu energia sexuală și deci poate fi îndreptat fie împotriva propriului eu, fie împotriva unor obiecte exterioare. Mai mult decât atât, el a presupus că instinctul de moarte își are rădăcinile într-o însușire biologică inerentă tuturor organismelor vii și de aceea este o componentă necesară și de neschimbat a vieții.

Ipoteza instinctului de moarte este satisfăcătoare întrucât ia în considerare întreaga pondere a tendințelor distructive, care fuseseră neglijată în teoriile anterioare ale lui Freud. Dar nu este satisfăcătoare în măsura în care recurge la o explicație biologică care nu reușește să țină seama suficient de faptul că doza de distructivitate variază enorm de la un individ și grup social la altul. Dacă ipotezele lui Freud ar fi corecte, ar trebui să admitem că gradul de distructivitate fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane este mai mult sau mai puțin constant.

Dar ceea ce observăm este exact contrariul. Nu numai că intensitatea distructivității variază mult la indivizii din cultura noastră, dar ea are o pondere inegală și în grupuri sociale diferite. Astfel, de exemplu, ponderea distructivității în caracterul membrilor păturii de jos a clasei de mijloc din Europa este în mod clar mult mai mare decât în rândul clasei muncitoare și al claselor dominante. Studiile antropologice ne-au familiarizat cu populații cărora le este caracteristică o doză deosebit de mare de distructivitate, în timp ce altele manifestă o lipsă la fel de pronunțată a distructivității, fie sub forma ostilității împotriva altora, fie împotriva propriei persoane.

Se pare că orice încercare de a înțelege originile distructivității trebuie să înceapă cu observarea acestor diferențe și să continue cu întrebarea cu privire la ce alți factori de diferențiere pot fi observați și dacă acești factori n-ar putea da seamă de diferențele de grad ale distructivității.

Această problemă creează asemenea dificultăți încât cere o tratare detaliată, lucru pe care nu-l putem încerca aici. Totuși, aș vrea să sugerez direcția în care pare să se afle răspunsul. S-ar părea că doza de distructivitate întâlnită la indivizi este proporțională cu măsura în care este împiedicată expansivitatea vieții. Prin aceasta nu ne referim la frustrările individuale ale uneia sau alteia dintre dorințele instinctive, ci la împiedicarea întregii vieți, la blocarea spontaneității creșterii și exprimării capacităților senzoriale, emoționale și intelectuale ale omului. Viața are un dinamism al ei interior; tinde să se dezvolte, să fie exprimată, să fie trăită. Se pare că dacă această tendință este împiedicată, energia îndreptată spre viață trece printr-un proces de descompunere și se transformă în energii orientate distructiv. Cu alte cuvinte: pulsivitatea de viață și pulsivitatea de distrugere nu sunt factori reciproc independenți, ci sunt într-o interdependență inversă. Cu cât pulsivii îndreptate spre viață i se pun mai multe piedici, cu atât mai puternică este pulsivitatea îndreptată spre distrugere; cu cât viața este mai împlinită, cu atât mai mică este forța distructivității. **Distructivitatea este urmarea vieții netrăite.** Acele condiții individuale și sociale care fac posibilă suprimarea vieții produc pasiunea de a distruge care formează, ca să spunem așa, rezervorul din care se ali-

mentează diferitele tendințe ostile – fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane.

Este de la sine înțeles cât de important este nu doar să ne dăm seama de rolul dinamic al distructivității în procesul social, ci și să înțelegem care sunt condițiile specifice ale intensității ei. Am semnalat deja ostilitatea care stăpânea clasa de mijloc în epoca Reformei și care și-a găsit expresia în anumite concepte religioase ale protestantismului, în special în spiritul său ascetic și în imaginea creată de Calvin unui Dumnezeu nemilos căruia i-a făcut plăcere să osândească fără nici o vină o parte a omenirii la chinurile veșnice. Mai târziu, clasa de mijloc și-a exprimat ostilitatea deghizând-o mai ales ca indignare morală, care raționaliza o intensă invidie față de cei care aveau mijloacele de a se bucura de viață. Pe scena zilelor noastre, distructivitatea păturii de jos a clasei de mijloc a fost un factor important al ascensiunii nazismului, care a apelat la aceste tendințe distructive și le-a folosit în lupta împotriva dușmanilor săi. Sursa distructivității, în pătura de jos a clasei de mijloc, este ușor de recunoscut ca fiind cea expusă în această analiză: izolarea individului și reprimarea expansivității individuale, ambele fiind prezente într-o măsură mai mare la pătura de jos a clasei de mijloc decât la clasele superioare sau inferioare ei.

3. CONFORMISMUL DE AUTOMAT

În cazul mecanismelor pe care le-am analizat, individul își învinge sentimentul de insignifianță în comparație cu puterea copleșitoare a lumii exterioare lui fie prin renunțarea la integritatea lui individuală, fie prin distrugerea altora, astfel încât lumea să înceteze să mai fie o amenințare.

Alte mecanisme de evadare sunt: retragerea din lume, atât de complet încât aceasta să își piardă caracterul amenințător (imagina pe care o găsim în anumite stări psihotice¹⁵), și dila-

15. Cf. H.S. Sullivan, *op. cit.*, p. 68 sqq. și lucrarea lui „Research in Schizophrenia”, *American Journal of Psychiatry*, vol. IX, no. 3; de asemenea, Frieda

țarea [inflație] psihologică a individului, într-o asemenea măsură încât lumea exterioară să devină mică în comparație cu el. Deși aceste mecanisme de evadare sunt importante pentru psihologia individuală, din punct de vedere cultural ele au doar o relevanță minoră. De aceea nu le voi mai discuta aici, dar în schimb mă voi referi la un alt mecanism de evadare care este de cea mai mare importanță socială.

Acest mecanism deosebit este soluția pe care o adoptă majoritatea indivizilor normali în societatea modernă. Pe scurt, individul încetează să mai fie el însuși; el adoptă în întregime tipul de personalitate oferit de modelele culturale; așadar, devine exact ca toți ceilalți și așa cum se așteaptă ceilalți să fie. Discrepanța dintre „eu” și lume dispare și o dată cu ea și teama conștientă de singurătate și neputință. Acest mecanism poate fi comparat cu adoptarea unei culori de protecție de către unele animale. Ele sunt atât de asemănătoare mediului înconjurător încât cu greu pot fi deosebite de el. Cel care renunță la propriul eu și devine un automat, identic cu milioane de alte automate din jurul său, nu se mai simte singur și angoasat. Dar prețul pe care-l plătește este totuși mare; acesta este pierderea eului său.

Ipoțeza că modul „normal” de a învinge singurătatea este de a deveni un automat contrazice una dintre cele mai răspândite idei privitoare la om în cultura noastră. Se presupune că cei mai mulți dintre noi sunt indivizi liberi să gândească, să simtă și să acționeze după cum doresc. Fără îndoială, aceasta nu este doar opinia generală asupra acestui subiect a individualismului modern, ci, de asemenea, fiecare individ crede sincer că el este „el” și că gândurile, sentimentele, dorințele lui sunt „ale lui”. Totuși, deși există indivizi autentici printre noi, această credință este o iluzie în majoritatea cazurilor și, la drept vorbind, una periculoasă, deoarece ea împiedică înlăturarea acelor condiții care sunt responsabile pentru această stare de fapt.

Avem de-a face aici cu una dintre cele mai importante probleme ale psihologiei, problemă care poate fi cel mai rapid abor-

dată printr-o serie de întrebări: ce este eul? Care este natura acelor acte care oferă doar iluzia de a fi propriile acte ale individului? Ce este spontaneitatea? Ce este un act mental original? În sfârșit, ce au toate acestea de-a face cu libertatea? În acest capitol vom încerca să arătăm cum pot fi induse din afară sentimente și gânduri și totuși ele să fie resimțite subiectiv de către individ ca fiind ale lui, și cum propriile sentimente și gânduri pot fi reprimite, încetând astfel să mai fie parte a eului său. Vom continua analiza întrebărilor invite aici în capitolul *Libertate și democrație*.

Să începem discuția prin analiza semnificației experienței care, pusă în cuvinte, se exprimă prin: „eu simt”, „eu gândesc”, „eu vreau”. Când spunem „eu gândesc”, aceasta pare o afirmație clară, deloc ambiguă. Singura întrebare pare să fie dacă ceea ce gândesc este corect sau greșit, nu dacă eu gândesc acest lucru sau nu. Totuși, o situație experimentală concretă arată imediat că răspunsul la această întrebare nu este în mod necesar cel pe care îl presupunem. Să urmărim un experiment hipnotic¹⁶. Avem subiectul A pe care hipnotizatorul B îl introduce într-un somn hipnotic și îi sugerează că, după trezirea din somnul hipnotic, va dori să citească un manuscris pe care va crede că l-a adus cu el, că-l va căuta și nu-l va găsi, că atunci va crede că altă persoană, C, i l-a furat, că va fi foarte supărat pe C. I se spune, de asemenea, că va uita că totul a fost o sugestie dată în timpul somnului hipnotic. Trebuie adăugat că C este o persoană față de care subiectul n-a simțit niciodată nici un fel de supărare și pe care, potrivit circumstanțelor, nu are nici un motiv să fie supărat; mai mult decât atât, că în realitate n-a adus nici un manuscris cu el.

Ce se întâmplă? A se trezește și, după o scurtă conversație pe o temă oarecare, spune: „Fiindcă veni vorba, asta îmi aminteste de un lucru pe care l-am scris în manuscrisul meu. Să îți-l citesc.” Se uită împrejur, nu-l găsește și atunci se întoarce spre C, sugerând că poate l-a luat el; devine din ce în ce mai nervos când C respinge sugestia și în cele din urmă izbucnește într-o

Fromm Reichmann, „Transference Problems in Schizophrenia”, *Psychanalytic Quarterly*, vol. VIII, no. 4. (n.a.)

16. Cu privire la problemele hipnozei, cf. lista de publicații ale lui M.H. Erickson, *Psychiatry*, 1939, vol. 2, no.3, p. 472. (n.a.)

furie deschisă și îl acuză direct pe C că i-a furat manuscrisul. Merge chiar mai departe. Aduce argumente care să facă plauzibil că C este hoțul. A auzit de la alții, spune el, că C are foarte mare nevoie de manuscris, că a avut o bună ocazie de a i-l lua și așa mai departe. Îl auzim nu numai acuzându-l pe C, dar și născocind numeroase „raționalizări” care să-i facă acuzația să pară plauzibilă. (Nici una dintre acestea nu este, bineînțeles adevărată, iar A nu s-ar fi gândit niciodată la ele înainte.)

Să presupunem că o altă persoană intră în cameră în acest moment. N-ar avea nici o îndoială că A spune ceea ce gândește și simte; singura întrebare din mintea sa ar fi dacă acuzația este îndreptățită sau nu, adică dacă conținutul gândurilor lui A este sau nu conform cu faptele reale. Însă noi, care am asistat la întreaga procedură de la început, nu suntem interesați să aflăm dacă acuzația este îndreptățită. Noi știm că nu aceasta este problema, deoarece suntem siguri că ceea ce A simte și gândește acum nu sunt gândurile și sentimentele lui, ci sunt elemente străine, inoculate în mintea sa de către o altă persoană.

Concluzia la care ajunge persoana care a intrat la mijlocul experimentului ar putea fi ceva de felul: „Iată-l pe A, care arată în mod clar că el are toate aceste gânduri. El este cel care știe cel mai bine ce gândește și nu există dovadă mai bună decât propria sa afirmație cu privire la ceea ce simte. Mai sunt aici celelalte persoane care spun că gândurile lui i-au fost impuse și că sunt elemente străine, venite din afară. Drept să spun, nu pot decide cine are dreptate; oricare dintre ei poate să greșească. Probabil că, deoarece sunt doi contra unu, șansa mai mare este ca dreptatea să fie de partea majorității.” Totuși, noi, care am urmărit întregul experiment, nu ne-am îndoi și nici noul venit nu s-ar îndoi dacă ar asista la alte experimente hipnotice. Ar vedea atunci că acest tip de experiment poate fi repetat de nenumărate ori, cu diferite persoane și diferite conținuturi. Hipnotizatorul poate sugera că un cartof crud este un ananas delicios, iar subiectul va mânca cartoful cu tot gustul asociat unui ananas. Sau că subiectul nu poate vedea nimic, iar subiectul va fi orb. Sau, în sfârșit, că el crede că Pământul este plat și nu rotund, iar subiectul va argumenta cu înverșunare că Pământul este plat.

Ce dovedește experimentul hipnotic – și în special cel post-hipnotic? Dovedește că putem avea gânduri, sentimente, dorințe și chiar senzații pe care subiectiv le simțim ca fiind ale noastre și că totuși, deși avem aceste gânduri și sentimente, ele ne-au fost introduse din exterior, sunt în esență străine și nu sunt ceea ce noi gândim, simțim și așa mai departe.

Ce arată experimentul hipnotic particular cu care am început? (1) Subiectul vrea ceva, și anume să-și citească manuscrisul; (2) el gândește ceva, și anume că C i-l-a luat și (3) el simte ceva, și anume furie față de C. Am văzut că toate cele trei acte mentale – impulsul voinței, gândul și sentimentul lui – nu sunt ale lui în sensul că sunt rezultatul propriei sale activități mentale; că nu-și au originea în el, ci sunt introduse din afară și sunt simțite în mod subiectiv ca și cum ar fi ale sale. El dă expresie unui număr de gânduri care nu i-au fost impuse în cursul hipnozei, și anume celor „raționalizări” prin care el își „explică” presupunerea că C i-a furat manuscrisul. Dar, cu toate acestea, aceste gânduri sunt ale lui numai într-un sens formal. Deși ele par că explică suspiciunea, noi știm că suspiciunea exista dinainte și că raționalizările sunt doar născocite pentru a face sentimentul plauzibil; ele nu sunt cu adevărat explicative, ci vin *post factum*.

Am început cu experimentul hipnotic, deoarece acesta arată în maniera cea mai clară că, deși cineva poate fi convins de spontaneitatea actelor sale mentale, ele rezultă de fapt din influența unei alte persoane, în condițiile unei situații particulare. Însă fenomenul poate fi întâlnit nu numai în situația hipnotică. Faptul că anumite conținuturi ale gândirii, ale sentimentelor și ale voinței noastre sunt induse din afară și nu sunt autentice există într-o măsură care dă impresia că aceste pseudoacte sunt regula, în timp ce actele mentale autentice reprezintă excepțiile.

Pseudocaracterul pe care îl poate căpăta gândirea este mai bine cunoscut decât același fenomen în sfera voinței și a sentimentului. De aceea, cel mai bine este să începem cu analiza diferenței dintre gândirea autentică și pseudogândire. Să presupunem că suntem pe o insulă unde se află pescari și turiști de la oraș. Vrem să știm la ce fel de vreme trebuie să ne așteptăm și întrebăm un pescar și doi orașeni, știind că toți au ascultat

buletinul meteorologic la radio. Pescarul, cu îndelungata lui experiență și preocupare pentru această problemă a vremii, va începe să se gândească – presupunând că nu-și făcuse o idee înainte să-l întrebăm noi. Cunoscând importanța direcției vântului, a temperaturii, a umidității și a altor elemente pentru prognozarea vremii, el va cântări diversii factori în funcție de semnificația lor și va ajunge la o judecată mai mult sau mai puțin precisă. Probabil că își va aduce aminte de buletinul meteorologic de la radio, citându-l ca fiind în acord sau în dezacord cu propria opinie; dacă este în dezacord, el poate fi deosebit de atent în cântărirea temeiurilor opiniei sale; dar, și acesta este punctul esențial, ceea ce ne spune este opinia lui, rezultatul gândirii lui.

Primul dintre cei doi turiști orășeni este un om care, atunci când îi cerem părerea, știe că nu se prea pricepe la vreme și nici nu simte nevoia de a se pricepe. El răspunde pur și simplu: „Nu pot să mă pronunț. Tot ce știu este că prognoza meteorologică de la radio este asta.” Celălalt om pe care-l întrebăm este de un alt tip. El crede că știe foarte multe despre vreme, deși în realitate știe puțin. Este genul de persoană care simte că trebuie să fie capabil să răspundă la orice întrebare. Se gândește un minut, după care ne spune opinia „lui”, care este de fapt identică cu prognoza de la radio. Îl întrebăm care sunt temeiurile sale și ne spune că a ajuns la acea concluzie ținând seamă de direcția vântului, de temperatură și așa mai departe.

Văzut din afară, comportamentul acestui om este același cu cel al pescarului. Totuși, dacă îl analizăm mai îndeaproape, devine evident faptul că a auzit buletinul meteorologic la radio și i-a acceptat. Simțindu-se totuși obligat să aibă propria lui opinie despre subiect, uită că pur și simplu repetă opinia autorizată a altcuiva și crede că această opinie este una la care a ajuns prin propria lui gândire. Își imaginează că temeiurile pe care ni le dă i-au precedat opinia, dar, dacă examinăm aceste temeiuri, observăm că ele nu l-ar fi putut conduce la nici o concluzie cu privire la vreme, dacă nu și-ar fi format dinainte o opinie. Ele sunt de fapt doar pseudotemeiuri care au funcția de a face ca opinia lui să pară a fi rezultatul propriei sale gândiri. El are iluzia că a ajuns la o opinie proprie, dar în realitate a

adoptat pur și simplu opinia unei autorități fără să fie conștient de acest proces. S-ar putea foarte bine ca el să aibă dreptate în privința vremii, iar pescarul să greșească, dar în acest caz nu opinia „lui” ar fi corectă, chiar dacă pescarul ar greși într-adevăr cu „propria lui” opinie.

Același fenomen poate fi observat dacă studiem opiniile oamenilor despre anumite subiecte, de exemplu despre politică. Întrebați un cititor de rând al unui ziar ce gândește în legătură cu o anumită problemă politică. Vă va oferi ca opinie „a lui” o relatare mai mult sau mai puțin exactă a ceea ce a citit și totuși – iar acesta este lucrul esențial – el crede că ceea ce spune este rezultatul propriei lui gândiri. Dacă trăiește într-o comunitate mică în care opiniile politice se transmit din tată în fiu, „propria lui” opinie poate fi determinată mult mai mult decât ar crede el de autoritatea durabilă a unui părinte sever. Opinia unui alt cititor poate fi urmarea unei stăneneli de moment, a fricii de-a fi considerat neinformați, astfel încât „gândul” său va fi în esență o fațadă, iar nu rezultatul unei combinații naturale între experiență, dorință și cunoaștere. Același fenomen poate fi întâlnit în cazul judecăților estetice. Persoana obișnuită care se duce la un muzeu și privește un tablou al unui pictor faimos, să spunem Rembrandt, îl judecă drept un tablou frumos și impresionant. Dacă îi analizăm judecata, aflăm că persoana nu are vreo reacție interioară specială față de acel tablou, dar gândește că este frumos deoarece știe că trebuie să gândească că este frumos. Același fenomen este evident în legătură cu judecata oamenilor despre muzică și, de asemenea, în legătură cu însuși actul de percepere. Multe persoane, privind un peisaj faimos, reproduc de fapt fotografiile pe care le-au văzut de multe ori, să spunem pe cărțile poștale, și, în timp ce cred că „văd” peisajul, au aceste fotografii înaintea ochilor. Sau, fiind martori la un accident care se întâmplă în prezența lor, ei văd sau aud situația în termenii știrii din ziar pe care o anticipează. De fapt, pentru mulți oameni, o experiență pe care au avut-o, un spectacol sau o întrunire politică la care au participat, devine reală pentru ei numai după ce au citit despre ea în ziar.

Reprimarea gândirii critice începe de regulă devreme. De exemplu, o fetiță de cinci ani poate recunoaște nesinceritatea

mamei sale, fie dându-și seama subtil de faptul că, deși îi vorbește mereu despre dragoste și prietenie, ea este de fapt rece și egoistă, fie într-un mod mai brutal, observând că mama are o legătură cu un alt bărbat, în timp ce-și subliniază permanent înaltele sale norme morale. Copilul simte discrepanța. Simțul său de dreptate și adevăr este rănit și totuși, depinzând de mamă, care nu ar permite nici un fel de critică și, să spunem, având un tată slab, pe care nu se poate bizui, copilul este forțat să-și reprime intuiția critică. Foarte curând, nu va mai observa ne-sinceritatea sau infidelitatea mamei. Își va pierde capacitatea de a gândi critic, deoarece pare să fie periculos și zadarnic să o mențină vie. Pe de altă parte, copilul este impresionat de modelul necesității de a crede că mama este sinceră și cumsecade și că mariajul părinților este unul fericit și va fi gata să accepte această idee ca și cum ar fi a sa.

În toate aceste exemple de pseudogândire, problema este dacă gândul este rezultatul propriei gândiri, adică al propriei activități, nu dacă conținutul gândului este adevărat sau nu. Așa cum s-a sugerat deja în cazul pescarului care face o prognoză a vremii, gândul „lui” poate fi greșit, iar cel al omului care doar repetă gândul indus poate fi adevărat. Pseudogândirea poate fi, de asemenea, perfect logică și rațională. Caracterul ei neautentic nu se manifestă neapărat prin elemente ilogice. Acest lucru poate fi studiat în raționalizările care tind să explice o acțiune sau un sentiment pe temeuri rationale și realiste, deși acestea sunt de fapt determinate de factori iraționali și subiectivi. Raționalizarea poate fi în contradicție cu faptele sau cu regulile gândirii logice. Dar adesea va fi în sine logică și rațională; în acest caz iraționalitatea ei stă doar în faptul că nu ea este motivul real al acțiunii pe care pretinde că a cauzat-o.

Un exemplu de raționalizare irațională este înfățișat într-o glumă binecunoscută. O persoană care împrumutase un vas de sticlă de la un vecin l-a spart și, cerându-i-se să-l înapoieze, a răspuns: „În primul rând, îl-am înapoiat deja; în al doilea rând, nu l-am împrumutat niciodată de la tine; iar în al treilea rând, era deja spart când mi l-ai dat.” Avem un exemplu de raționalizare „rațională” atunci când o persoană, A, care se găsește într-o situație financiară dificilă, îi cere unei rude, B, să-i împrumute

o sumă de bani. B refuză și spune că face asta deoarece, împrumutându-i banii, nu ar face decât să sprijine înclinațiile lui A de a fi iresponsabil și de a se sprijini pe alții. Această motivație poate fi perfect logică, dar cu toate acestea este o raționalizare, deoarece B nu a vrut cu nici un chip să-i dea banii lui A și, deși se crede motivat prin grija față de bunăstarea lui A, el este de fapt motivat de propria sa avaritie.

Așadar, nu ne putem da seama dacă avem de-a face cu o raționalizare doar prin determinarea logicității ca atare a afirmației unei persoane, ci trebuie să luăm în considerație și motivațiile psihologice care acționează în ea. Aspectul decisiv nu este ce este gândit, ci cum este gândit. Gândul care este rezultatul gândirii active este întotdeauna nou și original; original nu neapărat în sensul că nimeni nu l-a mai gândit înainte, ci întotdeauna în sensul că persoana care gândește a folosit gândirea ca mijloc de a descoperi ceva nou în lumea din afara sau din interiorul său. Raționalizărilor le lipsește, în esență, această calitate de a descoperi și de a dezvălui; ele doar confirmă prejudecata emoțională existentă în persoană. Raționalizarea nu este un instrument de pătrundere a realității, ci o încercare post factum de a-și armoniza propriile dorințe cu realitatea existentă.

Ca și în cazul gândirii, în cazul sentimentului trebuie distins între un sentiment autentic, care-și are originea în noi înșine, și un pseudosentiment, care nu este cu adevărat al nostru, deși noi credem astfel. Să alegem un exemplu din viața de fiecare zi, un exemplu tipic pentru caracterul contrafăcut al sentimentelor noastre în contact cu alții. Observăm un bărbat care participă la o petrecere. Este vesel, râde, face o conversație prietenoasă și, în general, pare să fie foarte fericit și mulțumit. Luându-și rămas bun, zâmbește prietenos în timp ce spune cât de bine s-a distrat în această seară. Ușa se închide în urma lui – și acesta este momentul în care îl privim cu atenție. Pe fața lui se observă o schimbare bruscă. Zâmbetul i-a dispărut; bineînțeles, era de așteptat, deoarece acum este singur și nu este nimic sau nimeni cu el care să-i stărnească zâmbetul. Dar schimbarea despre care vorbesc este mai mult decât simpla dispariție a zâmbetului. Pe față îi apare o expresie de tristețe adâncă,

aproape de disperare. Această expresie durează probabil doar câteva secunde, după care fața își reia expresia obișnuită, ca o mască; bărbatul se urcă în mașină, se gândește la acea seară, se întreabă dacă a făcut sau nu o bună impresie și simte că așa a fost. Dar a fost „el” fericit și vesel în timpul petrecerii? Expresia de scurtă durată de tristețe și disperare pe care am observat-o pe fața lui a fost doar o reacție de moment fără mare însemnătate? Este aproape imposibil să rezolvăm chestiunea fără să știm mai multe despre acest om. Totuși, există un incident care ne poate furniza cheia înțelegerii semnificației veseliei sale.

În noaptea aceea visează că este din nou pe front. A primit ordin să treacă prin liniile inamicului și să ajungă la statul-major dușman. Se îmbracă într-o uniformă de ofițer care pare a fi germană și se pomeneste brusc într-un grup de ofițeri germani. Este surprins că statul-major este atât de confortabil și că toți sunt atât de prietenoși cu el, dar este din ce în ce mai înspăimântat că vor descoperi că este spion. Unul dintre ofițerii mai tineri, pentru care simte o simpatie deosebită, se apropie de el și îi spune: „Știu cine ești. N-ai decât o singură posibilitate de a scăpa. Începe să spui glume, să râzi și să-ți faci să rădă atât de mult încât să le distragi atenția și să nu te mai bage în seamă.” El este foarte recunoscător pentru acest sfat și începe să facă glume și să rădă. În cele din urmă, glumele lui se înmulțesc atât de tare, încât ceilalți ofițeri devin suspicioși și, cu cât suspiciunea lor crește, cu atât mai forțate par glumele lui. În sfârșit, îl cuprinde un asemenea sentiment de spaimă încât nu mai poate suporta să rămână; sare deodată de pe scaun și toți fug după el. Apoi scena se schimbă și stă jos într-un tramvai care oprește chiar în fața casei lui. Poartă un costum obișnuit și are un sentiment de ușurare la gândul că războiul s-a terminat.

Să presupunem că suntem în situația de a-l întreba a doua zi ce-i vine în minte în legătură cu elementele individuale ale visului. Notăm aici doar câteva asociații care sunt deosebit de semnificative pentru înțelegerea principalului element de care suntem interesați. Uniforma germană îi amintește că era un invitat la petrecerea din seara precedentă care vorbea cu un pronunțat accent german. Își aduce aminte că fusese iritat de acest bărbat, pentru că nu îi prea dăduse atenție, deși el (cel

care a visat) își dăduse toată silința să facă o impresie bună. În timp ce divaghează cu aceste gânduri își amintește că la petrecere avusese pentru o clipă sentimentul că acest bărbat cu accent german își bătuse de fapt joc de el și zâmbise impertinent la o afirmație a lui. Gândindu-se la încăperea confortabilă în care se afla statul-major, îi vine în minte că era asemănătoare cu încăperea în care stătuse în timpul petrecerii din noaptea precedentă, dar că ferestrele arătau ca ferestrele unei încăperi în care căzuse odată la un examen. Surprins de această asociație, continuă să-și amintească că, înainte de a pleca la petrecere, era oarecum îngrijorat de impresia pe care o va face, în parte pentru că unul dintre invitați era fratele unei fete pe care dorea să o cucerească, în parte pentru că gazda avea multă influență asupra unui șef de a cărui opinie despre el depindea foarte mult succesul său profesional. Vorbind despre acest șef, spune cât de mult îl antipatizează, cât de umilit se simte că trebuie să se arate prietenos cu el și că simțise o oarecare antipatie și față de gazdă, deși aproape că nu-și dădea seama de asta. O altă asociație este că povestise un incident hazliu în legătură cu un bărbat chel, după care s-a simțit ușor neliniștit ca nu cumva să fi jignit gazda care, întâmplător, era și ea aproape chelă. Tramvaiul i se părea ciudat, deoarece nu părea că merge pe șine. În timp ce vorbește despre asta, își aduce aminte de tramvaiul cu care mergea la școală când era copil și îi mai vine în minte un amănunt, și anume că luase locul vatmanului și se gândise că a conduce un tramvai este uimitor de puțin diferit față de a conduce un automobil. Este evident că tramvaiul reprezintă propria lui mașină cu care a venit acasă și că întoarcerea acasă îi amintește de întoarcerea de la școală.

Pentru oricine este obișnuit să înțeleagă semnificația viselor, probabil că sunt deja clare implicația visului și a asociațiilor ce-l însoțesc, deși numai o parte din asociațiile bărbatului au fost menționate și practic nu s-a spus nimic despre structura personalității, despre situația trecută și prezentă a lui. Visul dezvăluie care erau adevăratele lui sentimente la petrecerea din noaptea precedentă. Era neliniștit, îi era frică ca nu cumva să nu reușească să facă impresia pe care o dorea, era furios pe câteva persoane de care se simțea ridiculizat și insuficient apre-

ciat. Visul arată că veselia lui era un mijloc de a-și ascunde neliniștea și furia și, în același timp, un mijloc de a-i liniști pe cei pe care era furios. Toată veselia lui era o mască; nu-și avea originea în el însuși, ci acoperea ceea ce simțea el cu adevărat: teamă și furie. Acest lucru i-a făcut nesigură întreaga sa situație, așa încât se simțea ca un spion în tabăra inamicului, putând fi descoperit în orice moment. Expresia trecătoare de tristețe și disperare pe care am observat-o la el chiar la plecarea își găsește acum confirmarea și explicația: în acel moment, fața lui exprima ceea ce el simțea cu adevărat, deși era un sentiment de care el nu era de fapt conștient. În vis, sentimentul este descris într-un mod dramatic și explicit, deși nu se referă deschis la oamenii spre care erau îndreptate sentimentele lui.

Acest om nu este nevrotic și nici nu era sub hipnoză; el este un individ mai degrabă normal, cu aceeași angoasă și nevoie de-a fi aprobat obișnuite pentru omul modern. El nu era conștient de faptul că veselia sa nu era „a lui”, deoarece este atât de deprins să simtă ceea ce trebuie să simtă într-o anumită situație, încât mai degrabă excepția decât regula ar fi cea care l-ar face să simtă că se petrece ceva „ciudat”.

Ceea ce este adevărat în privința gândirii și sentimentului este adevărat și în privința voinței. Majoritatea oamenilor sunt convingși că, atât timp cât nu sunt constrânși în mod fătis de o putere exterioară să facă ceva, deciziile lor sunt ale lor și că, dacă vor ceva, ei sunt cei ce vor. Dar aceasta este una dintre marile iluzii pe care ni le facem în legătură cu noi înșine. Un mare număr din deciziile noastre nu sunt într-adevăr ale noastre, ci ne sunt sugerate din afară; reușim să ne convingem că noi suntem cei care am luat decizia, când, de fapt, ne-am conformat așteptărilor celorlalți, conduși de frica de izolare și de amenințări mai directe la adresa vieții, libertății și liniștii noastre.

Când copiii sunt întrebați dacă vor să meargă la școală în fiecare zi, iar răspunsul lor este: „Bineînțeles că da” este răspunsul adevărat? De multe ori, cu siguranță nu. Copilul poate dori să meargă la școală destul de des, dar foarte adesea i-ar plăcea să se joace sau să facă altceva. Dacă simte că „vrea să se ducă la școală în fiecare zi”, poate că își refulează aversiunea față de caracterul regulat al activității școlare. Simte că se

așteaptă ca el să dorească să meargă la școală zilnic, iar această presiune este destul de puternică pentru a ascunde sentimentul că merge atât de des numai fiindcă trebuie. Poate că s-ar simți mai fericit dacă ar putea fi conștient de faptul că uneori vrea să meargă, iar alteori merge doar pentru că trebuie să meargă. Cu toate acestea, presiunea simțului datoriei este suficient de mare pentru a-i da sentimentul că el vrea ceea ce trebuie să vrea.

Faptul că majoritatea bărbaților se căsătoresc din propria lor voință este o părere generală. Desigur, există acele cazuri în care bărbații se căsătoresc în mod conștient pe baza unui sentiment de datorie sau obligație. Există cazuri în care un bărbat se căsătorește pentru că el vrea într-adevăr acest lucru. Dar sunt, de asemenea, nu puține cazuri în care un bărbat (sau o femeie) crede pe plan conștient că vrea să se căsătorească cu o anumită persoană, când de fapt se află prins într-o serie de evenimente care conduc la căsătorie și par să împiedice orice scăpare. În lunile care preced căsătoria, este ferm convins că el vrea să se căsătorească, iar primul indicu, destul de tardiv, al faptului că s-ar putea să nu fie așa este că în ziua căsătoriei intră brusc în panică și simte impulsul să fugă. Dacă este „rezonabil”, acest sentiment durează doar câteva minute, iar la întrebarea dacă dorește să se căsătorească, va răspunde cu convingerea de nezdruccinat că dorește.

Am putea continua dând mult mai multe exemple din viața de zi cu zi în care oamenii par să ia decizii, par să dorească ceva, dar de fapt se supun presiunii interioare sau exterioare de „a trebui” să dorească lucrul pe care urmează să-l facă. De fapt, observând fenomenul luării deciziilor umane, suntem surprinși de măsura în care oamenii greșesc, socotind drept decizie a „lor” ceea ce este în realitate supunere față de convenție, datorie sau presiune pură. S-ar părea că decizia „originală” este un fenomen relativ rar într-o societate care, după cum se presupune, face din decizia individuală piatra de temelie a existenței sale.

Doresc să adaug un exemplu amănunțit al unui caz de pseudo-voință care poate fi frecvent observat în analiza oamenilor care nu au nici un simptom nevrotic. Unul dintre motive-

le pentru care procedează astfel este faptul că, deși acest caz individual nu prea are de-a face cu marile probleme culturale de care suntem în principal preocupați în această carte, el oferă cititorului care nu este familiarizat cu acțiunea forțelor inconștiente o ocazie în plus de a lua cunoștință de acest fenomen. Mai mult decât atât, acest exemplu subliniază o idee care, deși a fost atinsă deja implicit, ar trebui prezentată explicit: legătura dintre refulare și problema pseudoactelor. Deși refurarea este privită mai ales din punctul de vedere al acțiunii forțelor refulate în comportamentul nevrotic, în vise și așa mai departe, este important să subliniem faptul că fiecare refurare elimină părți ale eului real și impune înlocuirea unui sentiment refutat cu un pseudo-sentiment.

Cazul pe care vreau să-l prezint acum este cel al unui student la medicină în vârstă de 22 de ani. Este interesat de munca lui și se înțelege cu oamenii destul de normal. Nu este deosebit de nefericit, deși deseori se simte puțin obosit și nu are un cheful de viață deosebit. Motivul pentru care vrea să fie analizat este unul teoretic, deoarece vrea să devină psihiatru. Singura lui nemulțumire este un fel de blocaj în munca lui medicală. Deseori nu-și poate aminti lucruri pe care le-a citit, obosește exagerat de tare în timpul cursurilor și se prezintă relativ slab pregătit la examene. Este nedumerit de acest lucru, deoarece în alte privințe pare să aibă o memorie mult mai bună. Nu are nici o îndoială că vrea să studieze medicina, dar adesea are îndoieli puternice în ceea ce privește capacitatea de a face asta.

După câteva săptămâni de analiză, relatează un vis în care se făcea că este la ultimul etaj al unui zgârie nori pe care îl construise el și privește pe deasupra celorlalte clădiri cu un ușor sentiment de triumf. Deodată, clădirea se prăbușește, iar el se pomenește îngropat sub ruine. Este conștient de eforturile care se fac pentru a îndepărta dărâmăturile și a-l elibera și aude cum cineva spune că este grav rănit și că doctorul va veni imediat. Dar trebuie să aștepte parcă o veșnicie până când să ajungă acesta. Când, în cele din urmă, vine, doctorul descoperă că a uitat să-și aducă instrumentele și drept urmare nu poate face nimic ca să-l ajute. Îl cuprinde o furie groznică împotriva lui și se pomenește brusc în picioare, dându-și seama că nu este

deloc rănit. Îi surâde batjocoritor doctorului și în acel moment se trezește.

Nu are multe asociații în legătură cu visul, dar acestea sunt câteva dintre cele mai relevante. Gândindu-se la clădirea pe care o construise, menționează în mod întâmplător cât de mult îl interesase întotdeauna arhitectura. În copilărie, timp de mulți ani distracția lui favorită fusese jocul cu cuburi, iar când avea șaptesprezece ani credea că va deveni arhitect. Când i-a spus acest lucru tatălui său, acesta i-a răspuns prietenos că, bineînțeles, era liber să-și aleagă cariera, dar că el (tatăl) era sigur că ideea era o rămășiță a unor dorințe din copilărie și că ar prefera, de fapt, să studieze medicina. Tânărul s-a gândit că tatăl său are dreptate și de atunci nu a mai pomenit niciodată despre această problemă și, după cum era de așteptat, a început să studieze medicina. Asociațiile cu privire la întârzierea doctorului și apoi uitarea instrumentelor sunt puține și destul de vagi. Totuși, în timp ce vorbește despre această parte a visului, îi trece prin minte că ora sa la analist fusese schimbată și că, deși fusese de acord cu schimbarea fără să facă nici o obiecție, fusese de fapt foarte supărat. Simte, în timp ce vorbește, că îl cuprinde furia. Îl acuză pe analist că este capricios și, în cele din urmă, spune: „Asta e, în definitiv oricum nu pot să fac ce vreau.” Este foarte surprins de furia lui și de această afirmație, deoarece până acum nu mai simțise niciodată vreun dușmănie față de analist sau față de psihanaliză.

După un timp are un alt vis din care își amintește numai un fragment: tatăl lui este rănit într-un accident de mașină. El însuși este doctor și trebuie să-și îngrijească tatăl. În timp ce încearcă să-l examineze, se simte complet paralizat și nu poate să facă nimic. Este cuprins de groază și se trezește.

În asociațiile sale menționează sovăielnic că în ultimii câțiva ani se gândise că tatăl lui ar putea muri brusc, iar aceste gânduri l-au înspăimântat. Câteodată se gândise chiar la averea care i-ar rămâne de la el și la ce ar face cu banii. Nu mersese prea departe cu aceste fantasmă, căci le reprimă imediat ce începeau să apară. Comparând acest vis cu cel menționat anterior îl izbește faptul că în ambele cazuri doctorul este incapabil să dea vreun ajutor eficient. Își dă seama mai clar ca oricând că

simte că nu va putea fi niciodată de vreun folos ca doctor. Când i se atrage atenția că în primul vis există un sentiment clar de furie și batjocură la adresa neputinței doctorului, își amintește că adeseori, când aude sau citește despre cazuri în care un doctor a fost incapabil să ajute pacientul, are un anumit sentiment de triumf de care altă dată nu era conștient.

Mai departe, în cursul analizei, iese la iveală și alt material care fusese refutat. Descoperă, spre propria lui uimire, un sentiment puternic de furie împotriva tatălui său și, mai mult, că sentimentul incapacității lui ca doctor face parte dintr-un sentiment mai general de neputință care-i cuprinde întreaga viață. Deși în mod superficial el credea că și-a aranjat viața în funcție de propriile sale planuri, simte acum că, în adâncul său, era pătruns de un sentiment de resemnare. Își dă seama că era convins că nu putea face ce vrea, ci trebuia să se conformeze cu ceea ce se aștepta de la el. Vede din ce în ce mai clar că nu dorise niciodată cu adevărat să devină medic și că lucrurile care îl impresionaseră ca lipsă de aptitudini nu erau decât expresia rezistenței sale pasive.

Acest caz este un exemplu tipic de refulare a dorințelor reale ale unei persoane și de adoptare a așteptărilor altora într-un fel care le face să pară ca fiind propriile sale dorințe. Am putea spune că dorința originală este înlocuită de o pseudo-dorință.

Această înlocuire a actelor originale de gândire, simțire și voință cu pseudo-acte conduce până la urma la înlocuirea eului original cu un pseudo-eu. Eul original este eul care este autorul activităților mentale. Pseudo-eul este doar un agent care joacă de fapt rolul pe care o persoană trebuie să-l interpreteze, dar care face acest lucru sub numele de eu. Este adevărat că o persoană poate interpreta multe roluri și poate fi în mod subiectiv convinsă că ea este „ea” în fiecare rol. În realitate, ea este în toate aceste roluri ceea ce crede că se așteaptă de la ea să fie, iar pentru mulți oameni, dacă nu pentru majoritatea, eul original este cu desăvârșire sufocat de pseudo-eu. Uneori, într-un vis, în fantasmă sau la beție poate apărea ceva din eul original, sentimente și gânduri pe care omul nu le-a trăit de ani de zile. Deseori, acestea sunt urâte și le-a refutat pentru că îi este frică sau rușine de ele. Câteodată însă, sunt chiar cele mai bune lu-

cruri din el, pe care le-a refutat datorită fricii sale de a fi ridiculizat sau criticat pentru că are asemenea sentimente.¹⁷

Pierderea eului și înlocuirea lui cu un pseudo-eu lasă individul într-o accentuată stare de insecuritate. Este obsedat de indoială deoarece, fiind în esență un reflex al așteptărilor altora, și-a pierdut într-o oarecare măsură identitatea. Pentru a învinge panica rezultată dintr-o asemenea pierdere a identității, este silit să se conformeze, să-și caute identitatea prin aprobarea și recunoașterea continuă de către alții. Deoarece nu știe cine este, vor ști cel puțin ceilalți – dacă acționează în funcție de așteptările lor; dacă ei știu, va ști și el, doar cu condiția să-i creadă pe cuvânt.

Automatizarea individului în societatea modernă a sporit sentimentul de neajutorare și insecuritate al individului mediu. Astfel, el este gata să se supună noilor autorități care îi oferă securitate și îl eliberează de indoială. Capitolul următor va analiza condițiile speciale care au fost necesare pentru ca această ofertă să fie acceptată în Germania; el va arăta că pentru nucleul mișcării naziste – pătura de jos a clasei de mijloc – caracteristic era mecanismul autoritar. În ultimul capitol al acestei cărți vom continua analiza automatului în raport cu situația culturală din propria noastră democrație.

17. Procedura psihanalitică este, în esență, un proces prin care o persoană încearcă să dezvăluie acest eu original. „Asociația liberă” înseamnă a-ți exprima sentimentele și gândurile originale, spunând adevărul; dar adevărul, în acest sens, nu se referă la faptul că spui ceea ce gândești, ci că gândirea însăși este originală și nu o adapteare la un gând pe care alții îl așteaptă de la noi. Freud a pus accentul pe refularea lucrurilor „rele”; se pare că nu a observat suficient măsura în care lucrurile „bune” sunt, de asemenea, supuse refulării. (n.a.)

PSIHOLOGIA NAZISMULUI

În capitolul anterior ne-am concentrat atenția asupra a două tipuri psihologice: caracterul autoritar și automatul. Sper că analiza amănunțită a acestor tipuri va contribui la înțelegerea problemelor pe care le prezintă acest capitol și următorul: psihologia nazismului, pe de o parte, și democrația modernă, pe de alta.

Pentru a analiza psihologia nazismului, trebuie în primul rând să luăm în considerare o problemă preliminară – relevanța factorilor psihologici în înțelegerea nazismului. În discutarea științifică a nazismului și încă mai mult în cea curentă, sunt prezentate deseori două puncte de vedere opuse: primul, că psihologia nu oferă nici o explicație unui fenomen economic și politic cum este fascismul, iar al doilea, că fascismul este în întregime o problemă psihologică.

Primul punct de vedere consideră nazismul fie ca efect al unui dinamism exclusiv economic – al tendințelor expansive ale imperialismului german, fie ca fiind un fenomen esențialmente politic – cucerirea statului de către un partid politic susținut de industriași și iuncheri; pe scurt, victoria nazismului este privită ca rezultatul șarlataniei unei minorități și constrângerii majorității populației.

Pe de altă parte, al doilea punct de vedere susține că nazismul poate fi explicat doar în termenii psihologiei sau mai degrabă în aceia ai psihopatologiei. Hitler este privit drept nebun sau „nevrotic”, iar cei care îl urmează sunt considerați a fi tot atât de nebuni și de dezechilibrați mintal. Potrivit acestei explicații, așa cum o prezintă L. Mumford, adevăratele izvoare ale fascismului sunt de găsit în sufletul omenesc, **nu în economie**. El continuă: *În imensa trufie, în plăcerea cruzimii, în dezintegrarea nevrotică – în acestea, iar nu în Tratatul de la*

*Versailles sau în incompetența Republicii Germane stă explicația fascismului.*¹

În opinia noastră, nici una dintre aceste explicații care accentuează factorii politici și economici, excluzându-i pe cei psihologici – sau viceversa – nu este corectă. Nazismul este o chestiune psihologică, dar factorii psihologici înșiși trebuie înțeleși ca fiind modelați de factorii socio-economici; nazismul este o chestiune economică și politică, dar puterea pe care o are asupra unui întreg popor trebuie înțeleasă pe baze psihologice. Ceea ce ne preocupă în acest capitol este acest aspect psihologic al nazismului, bazele lui umane. Aceasta ridică două probleme: structura de caracter a acelor oameni la care a apelat și caracteristicile psihologice ale ideologiei care l-au făcut un instrument atât de eficient tocmai față de acei oameni.

Având în vedere baza psihologică a succesului nazismului, trebuie făcută de la început o diferențiere: o parte a populației s-a supus regimului nazist fără a opune o rezistență puternică, dar și fără să devină admiratori ai ideologiei și practicii politice naziste. O altă parte a fost profund atrasă de noua ideologie și s-a atașat fanatic de cei ce au proclamat-o. Primul grup era alcătuit în principal din clasa muncitoare și din burghezia liberală și catolică. În ciuda unei organizări excelente, în special a clasei muncitoare, aceste grupuri, deși permanent ostile nazismului de la începutul lui până în 1933, nu au manifestat rezistență interioară care ar fi putut fi de așteptat ca urmare a convingerilor lor politice. Voința lor de a rezista s-a sfârșit rapid și de atunci n-au mai creat mari dificultăți regimului (exceptând, bineînțeles, mica minoritate care a luptat eroid împotriva nazismului în toți acești ani). Din punct de vedere psihologic, această grabă de a se supune regimului nazist pare să se datoreze în principal unei stări de oboseală interioară și de resemnare, care, așa cum se va arăta în capitolul următor, este caracteristică individului din epoca contemporană chiar în țările democratice. În Germania era prezentă o condiție în plus în ceea ce privea clasa muncitoare: înfrângerea suferită după primele ei

victorii în revoluția din 1918. Clasa muncitoare a intrat în perioadă postbelică cu speranțe puternice de realizare a socialismului sau cel puțin de ascensiune clară a poziției ei politice, economice și sociale; dar, indiferent de motive, a fost martora unui șir neîntrerupt de înfrângeri care a adus cu sine înșelarea totală a tuturor speranțelor ei. La începutul lui 1930, roadele victoriilor sale inițiale erau aproape complet distruse, iar rezultatul a fost un profund sentiment de resemnare, de neîncredere în conducătorii lor, de îndoială în privința valorii oricărui tip de organizație și activitate politică. Ei au rămas totuși membri ai partidelor respective și, la nivel conștient, au continuat să creadă în doctrinele lor politice; dar, adânc înăuntrul lor, mulți au renunțat la vreo speranță în eficacitatea acțiunii politice.

Un stimulent în plus pentru loialitatea majorității populației față de guvernul nazist a devenit eficace după venirea lui Hitler la putere. Guvernul lui Hitler a devenit atunci pentru milioane de oameni identic cu „Germania”. O dată ce el deținea puterea de guvernare, a lupta împotriva lui implica autoexcluderea din comunitatea germanilor; când alte partide politice erau desființate, iar partidul nazist „era” Germania, opoziția față de el însemna opoziție față de Germania. Se pare că nimic nu este mai greu pentru omul de rând decât să suporte sentimentul de a nu se identifica cu un grup mai mare. Oricât de mult s-ar opune un cetățean german principiilor nazismului, dacă trebuie să aleagă între a fi singur și sentimentul că aparține Germaniei, cei mai mulți îl vor alege pe ultimul. Se poate observa în multe cazuri că persoane care nu sunt naziste apără cu toate acestea nazismul împotriva criticilor străinilor, deoarece simt că un atac la adresa nazismului este un atac la adresa Germaniei. Frica de izolare și subreziența relativă a principiilor morale ajută orice partid să câștige loialitatea unui larg sector al populației, o dată ce acel partid a înhățat puterea statală.

Aceste considerații au drept consecință o axiomă importantă pentru problemele propagandei politice: orice atac la adresa Germaniei ca atare, orice propagandă defăimătoare care se referă la „germani” (așa cum era simbolul „hunului” în ultimul război), nu face decât să sporească loialitatea aceluia care nu se identifică pe de-a-ntregul cu sistemul nazist. Totuși, această

1. L. Mumford, *Faith for Living*, Secker and Warburg, London, 1941, p. 118. (n.a.)

problemă nu poate fi soluționată în mod fundamental printr-o propagandă iscusită, ci doar prin victoria în toate țările a unui adevăr fundamental: acela că principiile etice stau deasupra existenței națiunii și că prin aderarea la aceste principii un individ aparține comunității tuturor acelora care împărtășesc, au împărtășit și vor împărtăși această credință.

În contrast cu atitudinea resemnată sau negativă a clasei muncitoare și a burgheziei liberale și catolice, ideologia nazistă a fost salutăată cu înflăcărare de către straturile de jos ale clasei de mijloc, alcătuite din mici negustori, meșteșugari și funcționari.²

Membrii generației mai vârstnice din această clasă au format baza de masă mai pasivă; fiii și fiicele lor au fost luptătorii mai activi. Asupra lor, ideologia nazistă – spiritul ei de supunere orăbă față de un conducător și de ură împotriva minorităților rasiale și politice, setea ei de cucerire și dominație, glorificarea poporului german și a „rasei nordice” – a exercitat o atracție emoțională înspăimântătoare, iar această atracție a fost cea care i-a subjugat și i-a transformat în partizani înflăcărâți ai cauzei naziste și în luptători pentru ea. Răspunsul la întrebarea de ce ideologia nazistă a avut o priză atât de mare la pătura de jos a clasei de mijloc trebuie căutat în caracterul social al acestei clase. Caracterul ei social a fost considerabil diferit de cel al clasei muncitoare, de cel al straturilor mai înalte ale clasei de mijloc și de cel al nobilimii dinaintea de războiul din 1914. De fapt, anumite trăsături au fost caracteristice acestei părți a clasei de mijloc de-a lungul întregii sale istorii: dragostea lor pentru cel puternic, ura pentru cel slab, meschinăria lor, ostilitatea, economia de sentimente ca și cea de bani și, în primul rând, ascetismul lor. Perspectiva lor asupra vieții era îngustă, îl suspectau și îl urau pe străin și erau curioși și invidioși pe cunoștințele lor, raționalizându-și invidia ca indignare morală;

2. Pentru acest întreg capitol și în special pentru rolul păturii de jos a clasei de mijloc, cf. articolul edificator al lui Harold D. Lasswell „The Psychology of Hitlerism” în *Political Quarterly*, vol. IV, 1933, Macmillan & Co., London, p. 374 și F.L. Schuman, *Hitler and the Nazi Dictatorship*, Hale, London, 1936. (n.a.)

întreaga lor viață era bazată pe principiul puținătății – economice și psihologice.

A spune că caracterul social al păturii de jos a clasei de mijloc era diferit de cel al clasei muncitorești nu înseamnă că această structură de caracter nu ar fi fost prezentă și la clasa muncitoare. Dar ea a fost tipică păturii de jos a clasei de mijloc, în timp ce doar o mică parte a clasei muncitoare prezenta aceeași structură de caracter într-un mod tot atât de pronunțat; totuși, o trăsătură sau alta, într-o formă mai puțin accentuată, cum ar fi respectul sporit față de autoritate sau economie, putea fi găsită, de asemenea, la majoritatea membrilor clasei muncitoare. Pe de altă parte, se pare că o mare parte a funcționarilor – probabil majoritatea – semănau mai mult cu structura de caracter a muncitorilor (în special cei din marile fabrici) decât cu cea a „vechii clase de mijloc”, care nu participa la ascensiunea capitalismului monopolist, ci era în primul rând amenințată de el.³

Deși se poate afirma despre caracterul social al păturii de jos a clasei de mijloc că a fost același cu mult înainte de războiul din 1914, este de asemenea adevărat că evenimentele de după război au accentuat tocmai trăsăturile la care ideologia nazistă făcea un puternic apel: dorința ei de supunere și setea de putere.

În perioada dinaintea Revoluției germane din 1918, poziția economică a straturilor de jos ale vechii clase de mijloc, a micii om de afaceri independent și a meșteșugarului, era deja în declin; dar situația nu era disperată și existau o seamă de factori care lucrau la stabilitatea ei.

Autoritatea monarhiei era necontestată și, sprijinindu-se pe ea și identificându-se cu ea, membrul păturii de jos a clasei de

3. Punctul de vedere prezentat aici se bazează pe rezultatele unui studiu republicat despre *Character of German Workers and Employees in 1929-1930*, întreprins de A. Hartoch, E. Herzog, H. Schachtel și de mine (cu o introducere istorică de F. Neumann), sub auspiciile International Institute of Social Research, Columbia University. Analiza răspunsurilor a șase sute de persoane la un chestionar amănunțit a arătat că o mică parte a celor chestionați au manifestat caracterul autoritar, că pentru aproximativ același număr de oameni căutarea libertății și independenței a prevalat, în timp ce marea majoritate a prezentat un amestec mai puțin clar de trăsături diferite. (n.a.)

mijloc căpăta un sentiment de securitate și o mândrie narcisistă. De asemenea, autoritatea religiei și moralitatea tradițională erau încă bine înrădăcinate. Familia era încă nezdruncinată și un refugiu sigur într-o lume ostilă. Individul simțea că aparține unui sistem social și cultural stabil în care fiecare își are locul lui bine definit. Supunerea și loialitatea față de autoritățile existente erau o soluție satisfăcătoare a tendințelor lui masochiste; totuși, el nu s-a îndreptat către extrema abandonării de sine și și-a păstrat un simț al importanței proprii personalității. Ceea ce îi lipsea lui ca individ în privința securității și agresivității era compensat de forța autorităților cărora li se supunea. Pe scurt, poziția sa economică era încă destul de solidă pentru a-i da un sentiment de mândrie de sine și de relativă securitate, iar autoritățile pe care se sprijinea erau destul de puternice pentru a-i da securitatea suplimentară pe care propria poziție individuală nu i-o putea asigura.

Perioada postbelică a schimbat această situație în mod considerabil. În primul rând, declinul economic al vechii clase de mijloc era mai rapid; acest declin era accelerat de inflație, culminând în 1923, care a spulberat aproape complet economiile multor ani de muncă.

Deși anii dintre 1924 și 1928 au adus o creștere economică și noi speranțe pentru pătura de jos a clasei de mijloc, aceste câștiguri au fost distruse de depresiunea economică după 1929. Ca și în perioada inflației, clasa de mijloc, presată între muncitori și clasele dominante, era grupul cel mai lipsit de apărare și de aceea, cel mai greu lovit.⁴

Dar în afară de acești factori economici au existat și considerente psihologice care au agravat situația. Înfrângerea în război și căderea monarhiei a fost unul dintre ele. Deoarece monarhia și statul fuseseră stânca solidă pe care, psihologic vorbind, își construise existența mic burghezul, eșecul și înfrângerea lor au nimicit temelia propriei lui vieți. Dacă Kaiseerul putea fi ridiculizat public, dacă ofițerii puteau fi atacați, dacă statul trebuia să-și schimbe forma și să accepte „agitatori roșii” ca miniștri de cabinet și un șelar ca președinte, în ce

putea bietul om să mai aibă încredere? El se identificase pe sine în maniera lui subalternă cu toate aceste instituții; acum, de vreme ce ele dispăuseră, încotro să se îndrepte?

De asemenea, inflația a jucat atât un rol economic, cât și unul psihologic. A fost o lovitură mortală dată principiului economiei, ca și autorității statului. Dacă economiile pe care le-ai făcut de-a lungul multor ani, pentru care ai sacrificat atât de multe mici plăceri, puteau fi pierdute fără ca tu însuși să faci vreo greșală, care mai era rostul economisirii? Dacă statul își putea încălca promisiunile imprimate pe bancnote și credite, în ale cui promisiuni mai puteai crede?

Nu doar poziția economică a păturii de jos a clasei de mijloc a fost cea care a mers într-un declin mai rapid după război, ci și prestigiul ei social. Înainte de război, membrul ei se putea considera cu ceva mai bun decât un muncitor. După revoluție, prestigiul social al clasei muncitoare a crescut considerabil și, în consecință, prestigiul păturii de jos a clasei de mijloc a scăzut corespunzător. Nu mai era nimeni care să fie privit ca inferior, privilegiu care fusese întotdeauna una dintre cele mai puternice valori în viața micilor negustori și a altora ca ei.

Pe lângă acești factori, ultimul refugiu al securității clasei de mijloc a fost de asemenea distrus: familia. Evoluția postbelică, în Germania probabil mai mult decât în alte țări, a zdrunțit autoritatea tatălui și moralitatea vechii clase de mijloc. Cei din generația mai tânără acționau după bunul lor plac, fără să le mai pese dacă acțiunile lor erau sau nu aprobate de părinți.

Cauzele acestei evoluții sunt prea numeroase și prea complexe pentru a fi discutate aici în amănunțime. Voi menționa doar câteva. Declinul vechilor simboluri sociale ale autorității, ca monarhia și statul, a afectat rolul autorităților individuale, al părinților. Dacă aceste autorități, pe care generația tânără a fost învățată de către părinți să le respecte, s-au dovedit a fi slabe, atunci părinții și-au pierdut și ei prestigiul și autoritatea. Un alt factor a fost acela că, datorită condițiilor schimbate, în special datorită inflației, generația mai vârstnică a fost tulburată și pusă în încurcătură și s-a adaptat mai puțin la noile condiții decât generația mai tânără și mai inteligentă. Astfel, generația tânără s-a simțit superioară celor mai în vârstă și nu

i-a mai luat prea în serios pe ei și învățăturile lor. Mai mult decât atât, declinul economic al clasei de mijloc i-a privat pe părinți de rolul lor economic de susținători ai viitorului economic al copiilor.

Generația în vârstă din pătura de jos a clasei de mijloc a devenit mai aspră și mai resentimentară, dar într-un mod pasiv; generația tânără urmărea acțiunea. Poziția ei economică era agravată de faptul că baza unei existențe economice independente, așa cum avuseseră părinții lor, se pierduse; piața profesională era saturată, iar șansele de a-și câștiga existența ca medic sau avocat erau mici. Cei care luptaseră în război simțeau că aveau dreptul la o viață mai bună decât cea pe care o trăiau de fapt. În special numeroșii tineri ofițeri, care ani de zile au fost obișnuți să comande și să-și exercite în mod natural puterea, nu se puteau împăca cu gândul de-a deveni funcționari sau comisi voiajori.

Creșterea frustrării sociale a condus la o proiecție care a devenit o sursă importantă a național-socialismului: în loc să fie conștienți de destinul economic și social al vechii clase de mijloc, membrii ei se gândeau la destinul lor, pe plan conștient, în termenii națiunii. Înfrângerea națională și Tratatul de la Versailles au devenit simboluri spre care s-a deplasat frustrarea reală, cea socială.

S-a spus deseori că tratamentul la care a fost supusă Germania de către învingătorii din 1918 a fost unul dintre principalele cauze ale ascensiunii nazismului. Acest enunț are nevoie de un amendament. Majoritatea germanilor au simțit că tratatul de pace era nedrept; dar în timp ce clasa de mijloc a reacționat cu o profundă amărăciune, aceasta a fost mult mai mică printre muncitori. Ei se opuseseră vechiului regim, iar pierderea războiului însemna pentru ei înfrângerea acestui regim. Simțeau că au luptat cu curaj și că nu au nici un motiv să se simtă rușinați. Pe de altă parte, victoria revoluției, care fusese posibilă doar prin înfrângerea monarhiei, le-a adus avantaje economice, politice și umane. Resentimentul împotriva Versailles-ului își avea baza în pătura de jos a clasei de mijloc; resentimentul naționalist era o raționalizare, proiectând inferioritatea socială în inferioritatea națională.

Această proiecție este foarte evidentă în evoluția personală a lui Hitler. El era reprezentantul tipic al păturii de jos a clasei de mijloc, un nimeni cu nici un viitor și nici o șansă. A simțit foarte intens rolul de paria. Deseori vorbește în *Mein Kampf* despre sine ca despre un „nimeni”, ca despre „necunoscutul” care era în tinerețe. Dar deși aceasta se datora în primul rând poziției sale sociale, o putea raționaliza în simboluri naționale. Fiind născut în afara Reichului, s-a simțit exclus nu atât social, cât național, iar marele Reich german la care toți fiii săi să se poată întoarce a devenit pentru el simbolul prestigiului social și al securității.⁵

Sentimentul de neputință, de angoasă și de izolare față de întregul social al vechii clase de mijloc și destructivitatea dezvoltată din această situație nu a fost singura sursă psihologică a nazismului. Țăranii se simțeau plini de resentimente împotriva creditorilor urbani cărora le erau datori, în vreme ce muncitorii simțeau o dezamăgire profundă și erau descurajați de constanta retragere politică de după primele lor victorii din 1918, sub o conducere care-și pierduse toată inițiativa strategică. Marea majoritate a populației era cuprinsă de sentimentul insignifianței și neputinței individuale pe care l-am descris ca fiind tipic capitalismului monopolist în general.

Aceste condiții psihologice nu au fost „cauza” nazismului. Ele au constituit baza lui umană fără de care nu s-ar fi dezvoltat, dar orice analiză a întregului fenomen al ascensiunii și victoriei nazismului trebuie să se ocupe atât de condițiile strict economice și politice, cât și de cele psihologice. Având în vedere literatura privitoare la acest aspect, precum și scopurile specifice ale acestei cărți, nu este nevoie să intrăm într-o analiză a acestor probleme economice și politice. Cititorul își poate reaminti totuși rolul pe care l-au jucat reprezentanții marii industrie și iuncherii pe jumătate faliti în instaurarea nazismului. Fără sprijinul lor, Hitler n-ar fi putut învinge niciodată, iar sprijinul lor și-a avut rădăcinile în înțelegerea de către ei a intereselor lor economice mult mai mult decât în factorii psihologici.

5. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Hurst and Blackett, London, 1939, p. 3. (n.a.)

Această clasă a proprietarilor era confruntată cu un parlament în care 40% din deputați erau socialiști și comuniști reprezentând grupuri nemulțumite de sistemul social existent și în care era un număr în creștere de deputați naziști care reprezentau de asemenea o clasă în opoziție dură cu cei mai puternici reprezentanți ai capitalismului german. Un parlament care prezenta astfel, în majoritatea lui, tendințe îndreptate împotriva interesului lor economic era socotit periculos. Ei spuneau că democrația nu funcționează. De fapt s-ar putea spune că democrația a funcționat prea bine. Parlamentul era mai degrabă o reprezentare adecvată a intereselor corespunzătoare diferitelor clase ale populației germane și chiar pentru acest motiv sistemul parlamentar nu mai putea fi împacat cu nevoia de menținere a privilegiilor marii industrii și proprietarilor de pământ pe jumătate feudali. Reprezentanții acestor grupuri privilegiate se așteptau ca nazismul să orienteze resentimentul emoțional care îi amenința pe alte canale și în același timp să înhame națiunea în serviciul propriilor lor interese economice. În linii mari, ei nu au fost dezamăgiți. Fără îndoială, în mici amănunte au greșit. Hitler și burocrația lui nu erau instrumente cărora să li se dea ordine de către Thyssen și Kruppi, care trebuiau să-și împartă puterea cu burocrația naziști și deseori să li se supună. Dar deși nazismul s-a dovedit a fi păgubitor economic pentru toate celelalte clase, el a favorizat interesele celor mai puternice grupuri ale industriei germane. Sistemul nazist este versiunea „raționalizată” [„streamlined” version] a imperialismului german antebelic și a mers mai departe acolo unde monarhia n-a izbutit. (Republica, totuși, n-a întrerupt cu adevărat dezvoltarea capitalismului monopolist german, ci l-a încurajat cu mijloacele pe care le-a avut la dispoziție.)

Există o întrebare pe care mulți cititori probabil că o au în minte în acest moment: cum se împacă faptul că baza psihologică a nazismului era vechea clasă de mijloc cu faptul că nazismul funcționează în interesul imperialismului german? Răspunsul la această întrebare este în principiu același cu cel dat la întrebarea privind rolul clasei de mijloc orășenești în perioada ascensiunii capitalismului. În perioada postbelică, clasa de mijloc, în special pătura ei de jos, era amenințată de capita-

lismul monopolist. I-a fost stărnită angoasa și, prin aceasta, ura; a intrat în panică și a fost cuprinsă de o sete de supunere ca și de una de dominare asupra celor care erau lipsiți de putere. Aceste sentimente erau folosite de o clasă cu totul diferită pentru a susține un regim care lucra pentru propriile ei interese. Hitler s-a dovedit a fi un astfel de instrument eficace, deoarece întrunea atât caracteristicile unui mic burghez plin de resentimente și ură cu care pătura de jos a clasei de mijloc se putea identifica emoțional și social, cât și cele ale unui oportunist care era gata să servească interesele industriașilor și iuncherilor germani. Inițial, el a pozat într-un Mesia al vechii clase de mijloc, a promis distrugerea magazinelor universale, anularea dominației capitalului bancar și așa mai departe. Dosarul este suficient de clar. Aceste promisiuni nu au fost îndeplinite niciodată. Oricum, asta nu conta. Nazismul n-a avut niciodată principii economice sau politice veritabile. Este esențial să se înțeleagă că adevăratul principiu al nazismului este oportunismul său radical. Ceea ce conta era că sute de mii de mic burghezi, care într-un curs normal al evenimentelor ar fi avut puține șanse de a câștiga bani sau putere, obțineau acum, ca membri ai burocrației naziste, o mare parte din bogăția și prestigiul pe care clasele dominante au fost forțate să le împartă cu ei. Altfel, care nu erau membri ai mașinării naziste, li s-au dat slujbele retrase evreilor și inamicilor politici; iar în ceea ce privește restul, deși n-au obținut mai multă pâine, au obținut „cercul”. Satisfacția emoțională oferită de aceste spectacole sadice și de o ideologie care le dădea un sentiment de superioritate față de restul omenirii a putut să îi compenseze – cel puțin pentru un timp – pentru faptul că viețile lor fuseseră sărăcite din punct de vedere economic și cultural.

Am văzut, pe de altă parte, că anumite schimbări socio-economice, mai ales declinul clasei de mijloc și puterea în ascensiune a capitalului monopolist, au avut un profund efect psihologic. Aceste efecte erau intensificate sau sistematizate de o ideologie politică – ca de ideologiile religioase în secolul al XVI-lea – iar forțele psihice astfel stărnite deveneau eficiente într-o direcție opusă intereselor economice inițiale ale acestei clase. Nazismul a reînviat din punct de vedere psihologic pătura de

jos a clasei de mijloc, în timp ce participa la distrugerea vechii sale poziții socio-economice. I-a mobilizat energiile emoționale pentru a deveni o forță importantă în lupta pentru atingerea scopurilor economice și politice ale imperialismului german.

În paginile următoare vom încerca să arătăm că personalitatea lui Hitler, învățăturile lui și sistemul nazist exprimă o formă extremă a structurii de caracter pe care am numit-o „autoritară” și că tocmai prin acest fapt a exercitat o atracție puternică pentru acele părți ale populației care aparțineau – mai mult sau mai puțin – aceleiași structuri de caracter.

Autobiografia lui Hitler este o ilustrare a caracterului autoritar, la fel de bună ca oricare alta și deoarece, în afară de asta, ea este cel mai reprezentativ document al literaturii naziste, o voi folosi ca principală sursă pentru analizarea psihologiei nazismului.⁶

Esența caracterului autoritar a fost descrisă ca fiind prezența simultană a pulsioniilor sadice și masochiste. Sadismul a fost înțeles ca urmărind puterea nelimitată asupra altei persoane, mai mult sau mai puțin amestecat cu distructivitatea; masochismul, ca urmărind dizolvarea propriei persoane într-o putere copleșitor de mare și participarea la forța și gloria ei. Atât tendințele masochiste, cât și cele sadice, sunt cauzate de incapacitatea individului izolat de a fi singur și de nevoia lui de o relație simbiotică care să-i înfrângă această singurătate.

Setea sadică de putere își găsește numeroase expresii în *Mein Kampf*. Ea este caracteristică pentru relația lui Hitler cu masele de germani pe care le disprețuiește și le „iubește” în manieră tipic sadică, ca și pentru relația cu inamicii săi politici față de care își manifestă acele elemente distructive care sunt o componentă importantă a sadismului său. El vorbește despre satisfacția pe care o găsește masa în dominare. *Ea nu concepe decât victoria celui mai tare și nimicirea sau cel puțin subjugarea necondiționată a celui mai slab.*⁷

6. Traducerea celei mai mari părți a citatelor din *Mein Kampf* a fost preluată din Adolf Hitler, *Mein Kampf*, trad. rom. Maria Florea, București, Ed. Pacifica, 1993. În parantezele drepte ce urmează după notele autorului vor fi menționate paginile la care pot fi găsite citatele în această ediție. (n.t.)
7. *op. cit.*, p. 469. (n.a.) [p.236]

*După cum femeia... se supune celui puternic în timp ce pe cel slab îl domină, tot astfel și mulțimea îl preferă jehbarului pe stăpân și se simte mai liniștită de o doctrină care nu mai admite prezența alteia, decât de o toleranță liberală. Toleranța îi dă un sentiment de părăsiere; nu-i folosește la nimic. Faptul că asupra ei se exercită un nerușinat terorism intelectual, că se dispune de libertatea ei umană îi scapă complet și nu bănuiește nimic din întreaga eroare a doctrinei.*⁸

El descrie frângerea voinței auditoriului de către forța superioară a oratorului ca factor esențial în propagandă. Nu ezită să admită chiar că oboseala fizică a auditorilor este cea mai binevenită condiție pentru sugestibilitatea lor. Discutând problema orei celei mai potrivite din zi pentru mitingurile politice de masă, el spune:

*Dimineața și în timpul zilei, puterea de voință a oamenilor se opune cu maximă energie încercărilor de a li se sugera o voință străină, o opinie străină. Seara însă, ei cedează mai ușor forței dominante a unei voințe mai puternice. Căci, în realitate, fiecare adunare de acest fel este o luptă între două forțe opuse. Puternicul talent oratoric al uneiaturi dominante de apostol va reuși mai ușor să însuflească o nouă voință unor oameni care au suferit deja, în mod firesc, o scădere a puterii lor de rezistență, mai mult decât dacă ar fi fost încă în deplina posesiune a tuturor resorturilor spiritului și voinței lor.*⁹

Hitler este el însuși foarte conștient de condițiile care facilitează dorința de supunere și dă o descriere excelentă a situației individului prezent la un miting de masă.

Marea adunare populară este deja necesară deoarece: în cadrul ei, omul care la început se simțea izolat în calitatea sa de viitor partizan al tinerei mișcări și care cedează ușor temerii de a fi singur, primește pentru întâia oară imaginea unei comunități mai largi, ceea ce produce asupra majorității oamenilor efectul unei încurajări și al unei îmbărbătări. ...Când, venind din micul său atelier, sau din marea uzină în care se simte atât de mic, pătrunde pentru întâia oară într-o mare adunare popu-

8. *op. cit.*, p. 56. (n.a.) [p.30]

9. *op. cit.*, p. 710 sq. (n.a.) [p.335]

lară, când se vede înconjurat de mii de oameni care au aceeași credință... atunci el cade sub această influență miraculoasă pe care noi o numim sugestionarea masei.¹⁰

Goebbels descrie masele în aceeași manieră. Oamenii nu vor nimic decât să fie guvernați decent, scrie el în romanul Michael.¹¹ Ei nu sunt pentru el nimic mai mult decât este piatra pentru sculptor. Conducătorul și masele reprezintă tot atât de puțin o problemă cât pictorul și culoarea.¹²

În altă carte, Goebbels oferă o descriere exactă a dependenței sadicului de obiectele lui; cât de slab și de gol se simte dacă nu are putere asupra cuiva și cum îi dă această putere forțe noi. Aceasta este relatarea lui Goebbels cu privire la ceea ce se întâmplă în el însuși: Câteodată ești cuprins de o profundă depresie. O poți înfrânge doar dacă ești din nou în fruntea maselor. Oamenii sunt izvorul puterii noastre.¹³

O prezentare a acestui tip special de putere asupra oamenilor pe care naziștii o numesc conducere este oferită de Ley, conducătorul frontului german de muncă. Analizând calitățile care se cer unui conducător nazist și scopurile educației conducătorilor, el scrie:

Vrem să știm dacă acești oameni au voința de a conduce, de a fi stăpâni, într-un cuvânt, de a domina. ...Vrem să dominăm și ne place aceasta. ...Îi vom învăța pe acești oameni să câlărească... cu scopul de a le da sentimentul dominației absolute asupra unei ființe vii.¹⁴

Același accent pe putere este prezent și în formularea lui Hitler asupra scopurilor educației. El spune în legătură cu elevii că înregul sistem de educație și de cultură trebuie să urmărească să le dea convingerea că ei sunt absolut superiori celorlalte popoare.¹⁵

10. op. cit., p. 715, 716. (n.a.) [p. 337, 338]

11. Joseph Goebbels, *Michael*, F. Eher, München, 1936, p. 57. (n.a.)

12. op. cit., p. 21. (n.a.)

13. Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei*, F. Eher, München, 1934, p. 120. (n.a.)

14. Ley, *Der Weg zur Ordensburg*, Sonderdruck des Reichsorganisationsleiters der NSDAP für der Führercorps der Partei, citat din Konrad Heiden, *Ein Mann gegen Europa*, Zürich, 1937. (n.a.)

15. Hitler, *Mein Kampf*, p. 618. (n.a.) [p. 288]

Faptul că altundeva declară că un băiat ar trebui învățat să sufere nedreptatea fără să se revolte nu va mai frapa cititorul – sau cel puțin așa sper eu – ca fiind ceva ciudat. Această contradicție este tipică ambivalenței sado-masochiste dintre setea de putere și cea de supunere.

Dorința de putere asupra maselor este cea care îi mână pe membrii „elitei”, pe conducătorii naziști. După cum arată citatele de mai sus, această dorință de putere este câteodată dezvoltată cu o franchețe aproape surprinzătoare. Uneori, ea este pusă într-o formă mai puțin ofensivă, accentuându-se că ceea ce doresc masele este tocmai să fie conduse. Altădată, necesitatea de a flata masele și deci de a ascunde disprețul cinic pentru ele conduce la trucuri de genul următor: vorbind despre instinctul de autoconservare, care pentru Hitler, așa cum vom vedea mai târziu, este mai mult sau mai puțin identic cu pulsivitatea de putere, el spune că instinctul de autoconservare a atins, o dată cu arianul, cea mai nobilă formă, deoarece el își subordonează voluntar eul vieții comunității și îl sacrifică atunci când împrejurările i-o cer.¹⁶

Deși „conducătorii” sunt cei ce se bucură în primul rând de putere, masele nu sunt în nici un caz private de satisfacția sadică. Minoritățile rasiale și politice din Germania și eventual alte națiuni care sunt descrise ca slabe sau decăzute sunt obiectele sadismului cu care sunt hrânite masele. În timp ce Hitler și burocrăția lui dețin puterea asupra maselor germane, aceste mase sunt învățate ele însele să dețină puterea asupra altor națiuni și să se lase conduse de pasiunea de a domina lumea.

Hitler nu ezită să exprime dorința de dominare a lumii ca scop al lui și al partidului lui. Ironizând pacifismul, el spune: De fapt, ideea pacifistă și umanitară poate fi excelentă din clipa în care omul superior va fi cucerit și supus lumea pe o întindere suficient de mare ca să fie singurul stăpân al acestui pământ.¹⁷

Iar altădată spune: Un stat care, într-o epocă a contaminării raselor, veghează posesiv la conservarea celor mai bune elemente ale sale, trebuie să devină într-o zi stăpânul pământului.¹⁸

16. op. cit., p. 408. (n.a.) [p. 207]

17. op. cit., p. 394 sq. (n.a.) [p. 201]

18. op. cit., p. 994. (n.a.) [p. 489]

De obicei, Hitler încearcă să-și raționalizeze și să-și justifice dorința de putere. Principalele justificări sunt următoarele: dominarea altor oameni este spre binele lor și spre binele civilizației [culture] lumii; dorința de putere își are rădăcinile în legile eterne ale naturii, iar el recunoaște și urmează doar aceste legi; el însuși acționează sub comanda unei puteri superioare – Dumnezeu, Destinul, Istoria, Natura; încercările lui de a domina sunt doar o apărare împotriva încercărilor altora de a-l domina pe el și pe germani. El nu vrea decât pace și libertate.

Un exemplu al primului tip de raționalizare este următorul paragraf din *Mein Kampf*: *Dacă poporul german ar fi avut, de-a lungul istoriei sale, această unitate gregară care le-a fost atât de folositoare altor popoare, Reichul german ar fi astăzi stăpânul globului.* Dominația germană asupra lumii ar fi putut conduce, crede Hitler, la o pace asigurată nu de ramurile de măsline agitate de plângăcioșii pacifști, ci garantată de spada victorioasă a unui popor de stăpâni care pune lumea întregă în slujba unei civilizații superioare.¹⁹

În ultimii ani, asigurările că scopul lui nu este doar bunăstarea Germaniei, ci că acțiunile sale servesc celor mai mari interese ale civilizației în general, au devenit binecunoscute fiecărui cititor al ziarelor.

A doua raționalizare, aceea că dorința sa de putere își are rădăcinile în legile naturii, este mai mult decât o simplă raționalizare; ea se naște de asemenea din dorința de supunere față de o putere exterioară propriei persoane, așa cum este ea exprimată de către Hitler îndeosebi în popularizarea grosolană pe care o face darwinismului. În „instinctul de conservare al speciilor”, Hitler vede *prima cauză a formării comunităților umane*.²⁰

Acest instinct de autoconservare duce la lupta celui mai puternic pentru dominarea celui mai slab, iar din punct de vedere economic, până la urmă, la supraviețuirea celui mai competent. Identificarea instinctului de autoconservare cu puterea asupra altora își găsește o expresie deosebit de frapantă în supoziția lui Hitler că *cea dintâi civilizație umană s-a bazat mai*

puțin pe animalul domestic decât pe folosirea omului de rasă inferioară.²¹ El își proiectează propriul sadism asupra Naturii care este *regina nemiloasă a înțelepciunii absolute*²², iar legea conservării este *legată de legea implacabilă a necesității și a dreptului celui mai bun și mai tare la victorie*.²³

Este interesant de observat că în legătură cu acest darwinism grosolan, „socialistul” Hitler apără principiile liberale ale competiției fără restricții. Într-o polemică împotriva cooperării dintre grupuri naționale diferite, el spune: *o asemenea concentrare contrariază jocul liber al forțelor, lupta pentru selecția celui mai bun șef este suprimată și ca urmare, victoria definitivă a ideilor celor mai sănătoase și mai puternice este pentru todeauna compromisă*.²⁴ În altă parte vorbește de jocul liber al forțelor ca fiind înțelepciunea vieții.

Fără îndoială, teoria lui Darwin ca atare nu a fost o expresie a sentimentelor unui caracter sado-masochist. Dimpotrivă, pentru mulți adepți, ea invocă speranța într-o evoluție ulterioară a omenirii către stadii mai înalte de civilizație. Totuși, pentru Hitler ea a fost o expresie și în același timp o justificare a propriului său sadism. El dezvăluie cu o naivitate desăvârșită semnificația psihologică pe care a avut-o pentru el teoria lui Darwin. Când trăia în München, fiind încă un necunoscut, obișnuia să se trezească la cinci dimineața. El spune: „... îmi făcusem obiceiul să mă distrez punând pe jos bucățele mici de pâine uscată sau de carne pentru șoarecii care se zbugiau prin cămaruță și să privesc cum aceste mici animale nostime alergau roată, unul după altul, disputându-și bunătățile.”²⁵ Acest „joc” era darwinista *luptă pentru viață*, la o scară mai mică. Pentru Hitler, acesta era substitutul mic burghez al circurilor cezariilor romani și un preambul al circurilor istorice pe care avea să le producă.

Ultima raționalizare a sadismului său, justificarea acestuia ca apărare împotriva atacurilor altora, își găsește numeroase expresii în scrierile lui Hitler. El și poporul german sunt întot-

21. op. cit., p. 405. (n.a.) [p. 205]

22. op. cit., p. 170. (n.a.) [p. 90]

23. op. cit., p. 396. (n.a.) [p. 201]

24. op. cit., p. 761. (n.a.) [p. 364]

25. op. cit., p. 295. (n.a.) [p. 152]

19. op. cit., p. 598 sqq. (n.a.) [p. 277]

20. op. cit., p. 197. (n.a.) [p. 103]

de-auna cei inocenți, iar inamicii sunt brute sadice. O mare parte din această propagandă este alcătuită din minciuni deliberate, conștiente. Totuși, parțial ea are aceeași „sinceritate” emoțională pe care o au acuzațiile paranoide. Aceste acuzații au întotdeauna funcția unei apărări împotriva dezvăluirii propriului sadism sau propriei destructivități. Ele se conduc după formula: tu ești cel care are intenții sadice. Așadar, eu sunt nevinovat. La Hitler, acest mecanism defensiv este irațional în cel mai înalt grad, deoarece își acuză dușmanii de exact aceleași lucruri pe care el le acceptă cu franchețe desăvârșită ca fiind propriile lui țeluri. Astfel, îi acuză pe evrei, pe comuniști și pe francezi tocmai de lucrurile despre care spune că sunt cele mai legitime scopuri ale propriilor sale acțiuni. Nu prea și-a bătut capul să acopere această contradicție prin raționalizări. Îi acuză pe evrei că au adus trupele franceze de negri pe Rin cu intenția de a distruge, prin degenerarea care ar începe în mod necesar, rasa albă și astfel să devină stăpânii ei.²⁶ Hitler trebuie să fi observat contradicția condamnării altora pentru ceea ce el declară a fi cel mai nobil țel al rasei sale și a încercat s-o raționalizeze spunând despre evrei că instinctului lor de autoconservare îi lipsește caracterul idealist care este întâlnit în tendința ariană de stăpânire.²⁷

Aceleași acuzații sunt aduse francezilor. El îi acuză că vor să sugrume Germania și să-i slească forțele. Deși această acuzație este folosită ca argument pentru necesitatea anihilării tendințelor Franței către hegemonia europeană²⁸, el mărturișește că ar fi acționat ca și Clemenceau dacă ar fi fost în locul acestuia.²⁹

Comuniștii sunt acuzați de brutalitate, iar succesul marxismului este atribuit voinței lui politice și brutalității activiste. Totuși, în același timp, Hitler declară: *Ceea ce îi lipsea Germaniei era o strânsă colaborare între forța brutală și voința politică inteligentă.*³⁰

Criza cehă din 1938 și acest război au adus multe exemple de același fel. N-a existat act al opresiunii naziste care să nu fi fost explicat ca o apărare împotriva opresiunii altora. Se poate presupune că aceste acuzații ar fi simple falsificări și că nu au „sinceritatea” paranoică care le-a dat culoare celor îndreptate împotriva evreilor și francezilor. Ele au însă o valoare propagandistică clară, iar o parte a populației, îndeosebi pătura de jos a clasei de mijloc care este receptivă la aceste acuzații paranoide datorită propriei sale structuri de caracter, le-a crezut.

Disprețul lui Hitler față de cei lipsiți de putere devine deosebit de evident atunci când vorbește despre oameni ale căror țeluri politice – lupta pentru libertate națională – erau similare celor pe care el însuși afirma că le are. Probabil că niciieri nu este mai flagrantă nesinceritatea interesului lui Hitler pentru libertatea națională decât în desconsiderarea revoluționarilor lipsiți de putere. Astfel, el vorbește într-o manieră ironică și disprețuitoare despre micul grup de național-socialiști cărora li s-a alăturat inițial în München. Aceasta a fost impresia lui despre prima întâlnire la care a participat:

*Înspăimântător, înspăimântător. Era o bucătărie de culoare de cea mai proastă calitate. Trebuia să intru în ea? În sfârșit, ordinea de zi a ajuns la noile primiri, adică au început să delibereze cazul meu.*³¹

O numește o creație mică și ridicolă, al cărei singur avantaj era acela de-a oferi posibilitatea unei activități personale eficiente.³² Hitler spune că nu ar fi intrat niciodată într-unul din marile partide existente, iar această atitudine îi este foarte caracteristică. Trebuia să înceapă într-un grup pe care îl simțea inferior și slab. Inițiativa și curajul lui n-ar fi fost stimulate într-o constelație în care ar fi trebuit să lupte cu puterea existentă sau să intre în competiție cu egalii săi.

El arată același dispreț pentru cei lipsiți de putere în ceea ce scrie despre revoluționarii indieni. Același om care a folosit sloganul libertății naționale pentru propriile scopuri mai mult decât oricine altcineva, nu are decât dispreț pentru asemenea

26. op. cit., p. 448 sqq. (n.a.) [p. 227]

27. Cf. op. cit., p. 414. (n.a.) [p. 210]

28. op. cit., p. 966. (n.a.) [p. 474]

29. op. cit., p. 978. (n.a.) [p. 479]

30. op. cit., p. 783. (n.a.)

31. op. cit., p. 298. (n.a.) [p. 153]

32. op. cit., p. 300. (n.a.) [p. 154]

revoluționari care nu aveau putere și care au îndrăznit să atace puternicul imperiu britanic. Hitler spune că își amintește cum:

Niște prestidigitatori asiatici – sau, poate, sunt gata s-o admit, adevărați „apărători ai libertății” indieni – care circulau în vremea aceea prin Europa reușiseră să le sugereze unor oameni perfect rezonabili sub alte aspecte ideea fixă că marele Imperiu britanic era în pragul ruinei tocmai în India care constituia piatra sa unghiulară. ...Niște rebeli indieni n-ar reuși niciodată să o facă. ...Fiindcă este imposibil să lansezi o coaliție de invalzi în atacul unui stat puternic... Nu am dreptul să leg soarta poporului meu de cea a așa-ziselor „națiuni oprimare”, cunoscând deja inferioritatea lor rasială.³³

Dragostea pentru cel puternic și ura pentru cel slab care este atât de tipică caracterului sado-masochist explică o mare parte din acțiunile politice ale lui Hitler și ale celor care îl urmează. Deși guvernul republican credea că i-ar putea „impăca” pe naziști tratându-i cu indulgență, nu numai că n-a izbutit să-i împace, ci le-a trezit ura chiar prin lipsa de putere și de fermitate pe care o manifesta. Hitler ura Republica de la Weimar deoarece era slabă și îi admira pe conducătorii industriei și ai armatei pentru că aveau putere. N-a luptat niciodată împotriva unei puteri dovedită ca fiind mare, ci întotdeauna împotriva grupurilor pe care le credea în mod fundamental neputincioase. „Revoluția” lui Hitler – și la drept vorbind și a lui Mussolini – a avut loc sub protecția puterii existente, iar obiectele lor favorite erau aceia care nu se puteau apăra singuri. S-ar putea risca chiar presupunerea că atitudinea lui Hitler față de Marea Britanie a fost determinată, printre alți factori, de acest complex psihologic. Atâtă timp cât a simțit că Marea Britanie este puternică, a iubit-o și a admirat-o. Cartea lui stă mărturie pentru această dragoste. Atunci când și-a dat seama de slăbiciunea poziției britanice, înainte și după München, iubirea lui s-a transformat în ură și în dorință de-a o distruge. Din acest punct de vedere, „impăcarea” a fost o politică care, pentru o personalitate ca a lui Hitler, trebuia să trezească ura, nu prietenia.

33. op. cit., p. 955 sqq. (n.a.) [p. 468 sq.]

Până acum am vorbit despre latura sadică a ideologiei lui Hitler. Totuși, așa cum am văzut în analiza caracterului autoritar, există atât o latură masochistă, cât și una sadică. Pe lângă dorința de a avea putere asupra ființelor neajutorate, există și dorința de supunere față de o putere copleșitor de mare, de anihilare a eului. Această latură masochistă a ideologiei și a practicii naziste este cel mai evidentă în privința maselor. Li se spune întruna: individul nu este nimic, el nu contează. Individul trebuie să accepte această insignifiantă personală, să se dizolve într-o putere mai mare, iar atunci se simte mândru că participă la gloria și forța acestei puteri mai mari. Hitler exprimă această idee în mod clar în definiția pe care o dă idealismului: [Idealismul] *singur determină omul să recunoască de bunăvoie privilegiile forței și ale energiei și face din el unul din elementele infinitezimale ale ordinii care dă formă și aspect întregului univers.*³⁴

Goebbels dă o definiție similară pentru ceea ce el numește socialism: *A fi un socialist, scrie el, înseamnă a supune pe «eu» lui «tu»; socialismul înseamnă a sacrifica individul întregului.*³⁵

Sacrificarea individului și reducerea lui la un fir de praf, la un atom, implică, după Hitler, renunțarea la dreptul de a-și afirma propria opinie, interesele și fericirea. Această renunțare este esența unei organizări politice în care *individul să renunțe să-și impună părerea personală și interesele personale...*³⁶ El laudă lipsa de egoism și îi învață pe alții că *urmărindu-și propria lor fericire, oamenii sunt aruncați din cer în infern.*³⁷ Este scopul educației acela de a-l învăța pe individ să nu-și afirme propriul eu. Chiar din școală, băiatul trebuie să învețe să tacă nu numai atunci când primește un blam justificat, ci și să suporte nedreptatea în tăcere.³⁸ Cu privire la obiectivul lui fundamental, scrie:

În statul rasist, concepția rasistă asupra vieții trebuie să reușească în cele din urmă să aducă cu sine cea eră mai bună

34. op. cit., p. 411. (n.a.) [p. 209]

35. Goebbels, Michael, p. 25

36. Hitler, *Mein Kampf*, p. 408. (n.a.) [p. 207]

37. op. cit., p. 412. (n.a.) [p. 209]

38. op. cit., p. 620 sqq. (n.a.) [p. 290]

în care oamenii nu vor mai ține să îmbunătățească creșterea câinilor, a cailor și a pisicilor, ci mai degrabă să imobileze omenirea însăși, o eră în care unul va renunța conștient și în tăcere, iar altul va face bucurios sacrificii.³⁹

Această frază este oarecum surprinzătoare. Ne-am putea aștepta ca după descrierea unui tip de individ, care renunță conștient și în tăcere, să fie descris un tip opus, probabil unul care să nu facă asta, să-și asume responsabilitatea sau ceva asemănător. Dar în loc de asta, Hitler definește acel „alt” tip prin capacitatea lui de sacrificiu. Este dificil de înțeles diferența dintre „a renunța în tăcere” și „a face bucurios sacrificii”. Dacă pot risca o presupunere, aș crede că Hitler, în mintea lui, a intenționat într-adevăr să distingă între mase, care trebuie să se resemneze, și conducător, care trebuie să conducă. Dar, deși câteodată admite în mod fățiș dorința de putere, a lui și a „elitei”, deseori o neagă. După cât se pare, în această frază nu vrea să fie atât de franc și de aceea înlocuiește dorința de a conduce cu dorința de „a face bucurios sacrificii”.

Hitler recunoaște în mod clar că filosofia lui, a negării de sine și a sacrificiului, este destinată acelor a căror situație economică nu le permite fericirea. El nu vrea să creeze o ordine socială care ar face posibilă fericirea personală pentru fiecare individ; el vrea să exploateze tocmai sărăcia maselor cu scopul de a le face să creadă în evghelismul anihilării de sine pe care-l propune. El declară cu o totală franchețe: *Ne adresăm... marii armate a celor care sunt prea săraci pentru ca propria lor viață să li se pară cea mai mare fericire care poate exista pe lume...*⁴⁰

Această întregă predică despre sacrificul de sine are o țintă clară: masele trebuie să se resemneze și să se supună, pentru ca dorința de putere a liderului și a „elitei” să se realizeze. Dar această năzuință masochistă poate fi de asemenea întâlnită la Hitler însuși. Pentru el, puterea superioară căreia i se supune este Dumnezeu, Destinul, Necesitatea, Istoria, Natura. De fapt, toți acești termeni au cam același înțeles la el, acela de simboluri ale unei puteri copleșitor de mari. Își începe autobiografia

remarcând că pentru el a fost o șansă că destinul a făcut să mă nasc la Braunau pe Inn.⁴¹ Continuă apoi, spunând că întreaga națiune germană trebuie să fie unită într-un singur stat, deoarece numai atunci, dacă acest stat ar deveni prea mic pentru ea, necesitatea i-ar da dreptul moral de a cuceri pământuri străine.⁴²

Înfrângerea în războiul din 1914-1918 este pentru el *pedeapsa dreaptă a dreptății veșnice*.⁴³ Națiunile care se amestecă cu alte rase păcătuiesc împotriva voinței eterne **Providenței**⁴⁴ sau, așa cum o spune altă dată, *împotriva voinței Creatorului etern*.⁴⁵ Misiunea Germaniei este poruncită de *Creatorul universului*.⁴⁶ Cerul este superior oamenilor, deoarece din fericire oamenii pot fi păcăliți, *dar cerul nu se lasă înșelat*.⁴⁷

Puterea care îl impresionează pe Hitler probabil mai mult decât Dumnezeu, Providența și Destinul, este **Natura**. Deși tendința dezvoltării istorice a ultimelor patru sute de ani a fost de a înlocui dominația asupra oamenilor prin dominația asupra Naturii, Hitler insistă că oamenii pot și trebuie să fie supuși, dar nu și Natura. Am menționat deja spusele lui cu privire la faptul că, probabil, istoria omenirii nu a început cu domesticirea animalelor, ci cu dominația asupra oamenilor inferiori. El ridiculează ideea că omul poate învinge Natura și râde de cei care cred că pot deveni învingătorii Naturii *în timp ce ei nu au altă armă la dispoziție decât o «idee»*. Spune că omul nu stăpânește natura, ci, *bazându-se pe cunoașterea câtorva legi și secrete ale naturii, s-a ridicat în poziția de stăpân al viețuitoarelor cărora le lipsește această cunoaștere*.⁴⁸ Aici găsim din nou aceeași idee: Natura este marea putere căreia trebuie să ne supunem, iar ființele vii sunt cele pe care trebuie să le dominăm.

Am încercat să arăt în scrierile lui Hitler cele două tendințe pe care le-am descris deja ca fiind fundamentale pentru carac-

41. op. cit., p. 1. (n.a.)

42. op. cit., p. 3. (n.a.) [p. 5]

43. op. cit., p. 309. (n.a.) [p. 159]

44. op. cit., p. 452. (n.a.) [p. 229]

45. op. cit., p. 392. (n.a.)

46. op. cit., p. 289. (n.a.) [p. 148]

47. op. cit., p. 972. (n.a.) [p. 477]

48. op. cit., p. 393 sqq. (n.a.)

39. op. cit., p. 610. (n.a.)

40. op. cit., p. 610. (n.a.) [p. 284]

terul autoritar: setea de putere asupra oamenilor și dorința de supunere față de o putere exterioară copleșitoare de mare. Ideile lui Hitler sunt mai mult sau mai puțin identice cu ideologia partidului nazist. Ideile exprimate în cartea lui sunt cele pe care le-a exprimat în nenumăratele discursuri prin care determina masele să-i urmeze partidul. Această ideologie rezultă din personalitatea lui care, cu sentimentul ei de inferioritate, cu ura față de viață, cu ascetismul și invidia față de cei cărora le place viața, este terenul tendințelor sado-masochiste; ea se adresa oamenilor care, datorită structurii lor de caracter similare, se simțeau atrași și entuziasmați de această doctrină și deveneau adepți înflăcărați ai omului care exprima ceea ce simțeau ei. Dar nu numai ideologia nazistă satisfăcea pătura de jos a clasei de mijloc; practica politică realiza ceea ce ideologia promitea. A fost creată o ierarhie în care fiecare are pe cineva deasupra pentru a i se supune și pe cineva dedesubt asupra căruia să simtă că are putere; omul din vârf, conducătorul, are deasupra lui Destinul, Istoria și Natura ca puteri cu care să se contopească. Astfel, ideologia și practica nazistă satisfac dorințele izvoarte din structura de caracter a unei părți a populației și dă direcție și sens celor care, deși nu au plăcerea dominației și a supunerii, sunt resemnați și au renunțat la credința în viață, în propriile lor decizii, în orice.

Dau aceste considerații vreun indiciu pentru o prognoză cu privire la stabilitatea nazismului în viitor? Nu mă simt calificat să fac vreoa predicție. Totuși, câteva chestiuni – cum ar fi cele care decurg din premisele psihologice pe care le-am discutat – ar părea că merită să fie ridicate. Date fiind condițiile psihologice, satisface nazismul nevoile emoționale ale populației și este această funcție psihologică unul dintre factorii care favorizează creșterea stabilității lui?

Din tot ceea ce s-a spus până acum, este evident că răspunsul la această întrebare este negativ. Procesul individuației umane, al distrugerii tuturor „lanțurilor originare”, este ireversibil. Procesul distrugerii lumii medievale a durat patru sute de ani și este încheiat în epoca noastră. Dacă nu se va întâmpla ca întregul sistem industrial, întregul mod de producție să fie distrus și schimbat cu nivelul preindustrial, omul va rămâne un

individ care s-a desprins pe deplin de lumea înconjurătoare. Am văzut că omul nu poate suporta această libertate negativă; că încearcă să scape, refugiindu-se într-o nouă dependență care ar trebui să fie un substitut al lanțurilor originare la care a renunțat. Dar aceste noi lanțuri nu constituie adevărata uniune cu lumea. El plătește noua securitate prin renunțarea la integritatea eului său. Dihotomia efectivă dintre el și aceste autorități nu dispăre. Ele îi împiedică și-i paralizază viața, chiar dacă, pe plan conștient, poate că se supune în mod voluntar. Dar el nu trăiește numai într-o lume în care s-a transformat într-un „atom”, ci și într-o lume care îi oferă toate posibilitățile pentru a deveni un individ. Sistemul industrial modern are realmente capacitatea de a produce nu numai mijloacele pentru o viață sigură din punct de vedere economic pentru fiecare, dar și capacitatea de a crea baza materială pentru deplina manifestare a potențialităților emoționale, senzoriale și intelectuale ale omului, reducând în același timp considerabil orele de muncă.

Funcția unei ideologii și practici autoritare poate fi comparată cu funcția simptomelor nevrotice. Asemenea simptome rezultă din condiții psihologice insuportabile și oferă în același timp o soluție care face viața tolerabilă. Totuși, ele nu sunt o soluție care conduce la fericire sau la dezvoltarea personalității. Ele lasă neschimbate condițiile care reclamă soluția nevrotică. Dinamismul naturii omului este un factor important care tinde să caute soluții satisfăcătoare, dacă există o posibilitate de-a ajunge la ele. Singurătatea și neputința individului, căutările lui pentru realizarea potențialităților care au evoluat în el, faptul obiectiv al creșterii capacității productive a industriei moderne sunt factori dinamici care constituie baza pentru o creștere a căutării libertății și fericirii. Evadarea în simbioză poate alina pentru un timp suferința, dar n-o elimină. Istoria omenirii este istoria creșterii individuației, dar este de asemenea și istoria creșterii libertății. Căutarea libertății nu este o forță metafizică și nu poate fi explicată printr-o lege naturală; ea este rezultatul necesar al procesului individuației și al creșterii culturii. Sistemele autoritare nu pot înlătura condițiile de bază care favorizează căutarea libertății; nici nu pot stărpi căutarea libertății care izvorăște din aceste condiții.

LIBERTATE ȘI DEMOCRAȚIE

1. ILUZIA INDIVIDUALITĂȚII

În capitolele anterioare am încercat să arăt că anumiți factori din sistemul industrial modern în general și din faza sa monopolistă în particular au făcut posibilă dezvoltarea unei personalități care se simte singură și neputincioasă, temătoare și nesigură. Am discutat condițiile specifice din Germania care au făcut ca o parte a populației ei să fie solul fertil pentru o ideologie și o practică politică ce au apelat la ceea ce am descris ca fiind caracterul autoritar.

Dar în cazul nostru? Este democrația noastră amenințată doar de fascismul de dincolo de Atlantic sau și de „coloana a 5-a” din propriile noastre rânduri? Dacă așa este, situația ar fi gravă, dar nu critică. Însă, cu toate că amenințările din interior și din afară ale fascismului trebuie luate în serios, nu există o greșeală mai mare și un pericol mai grav ca acela de a nu vedea că în propria noastră societate ne găsim în fața aceleiași fenomen care reprezintă oriunde solul fertil pentru dezvoltarea fascismului: insignifianța și neputința individului.

Această afirmație provoacă convingerea convențională că, eliberând individul de toate constrângerile externe, democrația modernă a realizat adevăratul individualism. Suntem mândri că nu suntem subordonați vreunei autorități externe, că suntem liberi să ne exprimăm propriile gânduri și sentimente și luăm de bună ideea că această libertate ne garantează, aproape în mod automat, individualitatea. **Dreptul de a ne exprima gândurile, totuși, înseamnă ceva doar dacă suntem capabili să avem gânduri care să fie ale noastre; libertatea față de autoritatea**

externă este un câștig trainic doar dacă condițiile psihologice interioare sunt în așa fel încât putem să ne înțelegem propria noastră individualitate. Am atins acest țel sau cel puțin ne-am apropiat de el? Această carte se ocupă de factorul uman; sarcina ei, prin urmare, este cea de a analiza în mod critic chiar această întrebare. Făcând asta, reluăm firele întrerupte în capitolele anterioare. Discutând despre cele două aspecte ale libertății omului modern, am subliniat condițiile economice care au făcut posibilă izolarea și neputința tot mai mare a individului din epoca noastră; discutând despre urmările psihologice, am arătat că această neputință conduce fie la tipul de evadare pe care l-am găsit la caracterul autoritar, fie, dacă nu, la o conformare compulsivă în procesul căreia individul izolat devine un automat, își pierde eul și totuși, în același timp, se conștientizează pe sine ca liber și supus doar sieși.

Este important să nu pierdem din vedere modul în care cultura noastră incurajează această tendință de conformare, chiar dacă avem loc doar pentru câteva exemple demne de reținut. Represia sentimentelor spontane și, prin aceasta, a dezvoltării individualității autentice, începe foarte devreme, la drept vorbind, o dată cu începuturile educării copilului.¹ Asta nu înseamnă că educația trebuie să conducă inevitabil la represia spontaneității dacă scopul real al educației este de a încuraja independența interioară și individualitatea copilului, creșterea și integritatea lui. Restricțiile pe care le poate impune un asemenea gen de educație asupra copilului în creștere sunt doar măsuri tranzitorii care susțin, de fapt, procesul creșterii și al expansiunii. Totuși, în cultura noastră, educația are prea adesea drept urmare eliminarea spontaneității și substituirea actelor psihice originale prin sentimente, gânduri și dorințe impuse. (Trebuie să mă repet, prin original nu înțeleg că o idee nu a mai fost gândită înainte de nimeni altcineva, ci că ea își are originea în indi-

1. Conform unei comunicări a Annei Hartoch (dintr-o carte ce va apărea în curând despre studii de caz asupra copiilor de la Sarah Lawrence Nursery School, scrisă în comun de M. Gay, A. Hartoch, L.B. Murphy), testele Rorschach pe copii între trei și cinci ani au arătat că încercarea lor de a-și păstra spontaneitatea dă naștere unui grav conflict între copii și adulții autoritari. (n.a.)

vid, că este rezultatul propriei sale activități mentale și, în acest sens, este gândul lui.) Pentru a alege un exemplu oarecum arbitrar, una dintre cele mai timpurii represii ale sentimentelor privește ostilitatea și antipatia. Pentru început, trebuie să spunem că majoritatea copiilor au un anumit grad de ostilitate și spirit de revoltă ca urmare a conflictelor cu o lume înconjurătoare ce tinde să le blocheze expansivitatea și căreia, ca adversari mai slabi, trebuie de regulă să-i cedeze. Unul dintre obiectivele esențiale ale procesului educațional este de a elimina această reacție antagonistă. Metodele sunt diverse; ele variază de la amenințări și pedepse, care înspăimântă copilul, până la metode mai subtile ale mituirii sau „explicațiilor”, care zăpăcesc copilul și-l fac să renunțe la ostilitate. Copilul începe să renunțe la exprimarea sentimentului său și eventual renunță chiar la sentimentul însuși. În paralel cu acest lucru, el este învățat să-și reprime conștientizarea ostilității și a nesincerității altora; câteodată, acest lucru nu este foarte ușor, deoarece copiii au o capacitate de a observa astfel de însușiri negative la alții, fără să fie înșelați atât de ușor de cuvinte, cum sunt, de regulă, adulții. Ei continuă să antipatizeze pe cineva fără nici un alt „motiv serios” – decât acela foarte serios că simt ostilitatea sau nesinceritatea radiind dinspre acea persoană. Această reacție este repede descurajată; nu-i ia prea mult timp copilului să ajungă la „maturitatea” adultului normal și să-și piardă simțul discriminării între o persoană cumsecade și un ticălos, atâta timp cât ultima nu a comis vreun act flagrant.

Pe de altă parte, încă de timpuriu în educație, copilul este învățat să aibă sentimente care nu sunt deloc „ale lui”; în special, este învățat să-i placă oamenii, să fie prietenos în mod necritic cu ei și să zâmbească. Ceea ce nu poate să facă educația face de obicei presiunea socială în viața de mai târziu. Dacă nu zâmbești, ești considerat ca neavând o „personalitate plăcută” – și trebuie să ai o personalitate plăcută dacă vrei să-ți vinzi serviciile, fie că ești chelneriță, vânzător sau doctor. Doar cei de la baza piramidei sociale, care nu au nimic de vândut în afară de munca lor fizică, și cei din vârf nu au nevoie să fie deosebit de „plăcuți”. Prietenia, buna dispoziție și orice altceva ce se poate exprima printr-un zâmbet devin răspunsuri au-

tomate pe care le pornești și le întrerupi ca și cum ai folosi un comutator electric.²

Fără îndoială, în multe cazuri, persoana este conștientă că face numai un gest; în majoritatea cazurilor, totuși, ea își pierde această conștientă și, astfel, și capacitatea de a distinge între pseudo-sentiment și prietenie spontană.

Nu numai ostilitatea este cea care e reprimată în mod direct; și prietenia e anihilată prin impunerea contrafacerii ei. Un larg spectru de emoții spontane sunt reprimăte și înlocuite de pseudo-sentimente. Freud a luat în considerare una dintre aceste represii și a așezat-o în centrul întregului său sistem, și anume repressia sexualității. Deși cred că descurajarea plăcerii sexuale nu este singura repressie importantă a reacțiilor spontane, ci una dintre multe altele, desigur că importanța ei nu trebuie subestimată. Urmările sale sunt evidente în cazurile inhibițiilor sexuale și, de asemenea, în cele în care sexualitatea presupune o calitate compulsivă și este consumată ca lichiorul sau ca un drog, care nu are un anumit gust, dar te face să uiți de tine însuși. Indiferent de un efect sau altul, repressia lor, datorată intensității dorințelor sexuale, nu numai că afectează sfera sexuală, ci slăbește și curajul persoanei de a se exprima spontan în toate celelalte sfere.

În societatea noastră, emoțiile sunt în general descurajate. Cu toate că nu poate fi nici o îndoială că orice gândire creativă – ca și orice altă activitate creativă – este inseparabil legată de emoții, a gândi și a trăi fără emoții a devenit un ideal. A fi „emotiv” a devenit sinonim cu a fi nerațional sau dezechilibrat. Prin acceptarea acestui standard, individul a devenit foarte slăbit; gândirea lui este sărăcită și searbădă. Pe de altă parte, fiindcă emoțiile nu pot fi complet ucise, ele trebuie să existe total se-

2. Pentru a da un exemplu grăitor de comercializare a prieteniei, aș vrea să citez expunerea din *Fortune* despre „Restaurantele Howard Johnson”. (*Fortune*, septembrie, 1940, p. 96.) Johnson angajează un detașament de „clienți” care merg din restaurant în restaurant să vadă neregulele. „Deoarece în local totul este gătit după rețetele și măsurile standard emise de birou, inspectorul știe cât de mare este porția de friptură pe care ar trebui s-o primească și ce gust ar trebui să aibă legumele. El știe, de asemenea, în cât timp ar trebui servită cina și știe gradul exact de prietenie pe care ar trebui să-l arate gazda și ospătarul” (n.a.)

parat de partea intelectuală a personalității; rezultatul este sentimentalismul ieftin și nesincer cu care hrănesc filmele și cântecele populare milioanele de clienți înfometați de emoții.

Există o emoție tabu pe care vreau să o menționez în mod special, deoarece repressia ei afectează profund rădăcinile personalității: simțul tragediei. Așa cum am văzut într-un capitol anterior, conștiința morții și a aspectului tragic al vieții, fie ea vagă sau limpede, este una dintre caracteristicile de bază ale omului. Fiecare cultură are propria sa cale de a face față problemei morții. Pentru acele societăți în care procesul individuației nu a progresat prea mult, sfârșitul existenței individuale este o problemă mai mică, fiindcă însăși experiența existenței individuale este mai puțin dezvoltată. Moartea încă nu este concepută ca fiind fundamental diferită de viață. Culturile în care găsim o dezvoltare mai mare a individuației au tratat moartea în funcție de structura lor socială și psihologică. Grecii au pus accentul doar pe viață și au descris moartea ca nimic mai mult decât o continuare întinsecă și mohorată a vieții. Egiptenii și-au pus speranțele într-o credință în indestructibilitatea trupului uman, cel puțin al celor a căror putere a fost în timpul vieții indestructibilă. Evreii au admis faptul morții în mod realist și au fost capabili să se împace cu ideea distrugerii vieții individuale prin imaginarea unei stări de fericire și dreptate ce trebuie atinsă până la urmă de către omenire în această lume. Creștinismul a făcut din moarte ceva nereal și a încercat să consoleze individul nefericit prin promisiunea unei vieți după moarte. Epoca noastră neagă pur și simplu moartea și o dată cu ea un aspect fundamental al vieții. În loc să permită conștientizarea morții și să facă eforturi ca ea să devină unul dintre cele mai puternice stimulente pentru viață, baza solidarității umane și o experiență fără de care bucuria și entuziasmul pierd în intensitate și se profunzime, individul este forțat s-o refuleze. Dar, așa cum se întâmplă mereu cu refularea, prin îndepărtarea lor din fața ochilor, elementele refulate nu încetează să existe. Astfel, teama de moarte își trăiește printre noi o existență nelegitimă. Ea rămâne vie în ciuda încercării de a o nega, dar fiind refulată, rămâne sterilă. Este o sursă de uniformizare a altor experiențe, a febrilității care umple viața și explică, m-aș

aventura să spun, suma exorbitantă de bani pe care o plătește această națiune pentru funeraliile ei.

În procesul de interzicere a emoțiilor, psihiatria modernă joacă un rol ambiguu. Pe de o parte, cel mai mare reprezentant al ei, Freud, a distrus ficțiunea caracterului rațional, practic al minții umane și a deschis un drum care ne permite să aruncăm o privire în abisul pasiunilor umane. Pe de altă parte, psihiatria, îmbogățită chiar de aceste realizări ale lui Freud, s-a transformat într-un instrument al tendințelor generale de manipulare a personalității. Mulți psihiatri, inclusiv psihanalisti, au pictat tabloul unei personalități „normale” care nu este niciodată prea tristă, prea supărată sau prea emoționată. Ei folosesc cuvinte ca „infantile” sau „nevrotice” pentru a denumi trăsături sau tipuri de personalități ce nu sunt conforme cu modelul convențional al unui individ „normal”. Acest tip de influență este, într-un fel, mai periculos decât formele mai vechi și mai sincere de denumire. Atunci individul știe cel puțin că existau anumite persoane sau anumite doctrine care-l criticau și putea să răspundă la atac. Dar cine poate lupta cu „știința”?

Aceeași denaturare care se petrece în cazul gândirii originale se petrece și cu sentimentele și emoțiile. Încă de la începutul educației, gândirea originală este descurajată, iar în capetele oamenilor sunt puse gânduri de-a gata. Este destul de ușor de văzut cum se petrece acest lucru în cazul copiilor mici. Ei sunt plini de curiozitate în legătură cu lumea, vor s-o cuprindă atât fizic, cât și intelectual. Vor să știe adevărul, pentru că aceasta este cea mai sigură cale de a se orienta într-o lume străină și puternică. În loc de asta, ei nu sunt luți în serios și nu contează dacă această atitudine ia forma lipsei de respect față de un condescendenței subtile, tipică față de toți cei ce nu au putere (așa cum sunt copiii, vârstnicii sau oamenii bolnavi). Cu toate că acest tratament oferă prin el însuși o puternică descurajare a gândirii independente, există și un handicap mai grav: nesinceritatea – deseori neintenționată –, tipică comportamentului adultului obișnuit față de un copil. Această nesinceritate constă parțial în imaginea născocită a lumii pe care o primește copilul. Este tot atât de folositoare cât ar fi instrucțiunile cu privire la viața din Arctica pentru cineva care întreabă cum să

se pregătească pentru o expediție în deșertul Sahara. În afară de această reprezentare eronată generală a lumii, mai sunt și minciunile multe și specifice care tind să ascundă fapte pe care, din diverse motive personale, adulții nu vor să le știe copiii. De la o proastă dispoziție, raționalizată ca nemulțumire justificată față de comportamentul copilului, până la ascunderea activităților sexuale și a certurilor părinților, copilul „nu trebuie să știe”, iar cercetările lui sunt descurajate într-un mod ostil sau politic.

Copilul astfel pregătit intră la școală și, poate, la colegiu. Doresc să menționez pe scurt unele metode educaționale folosite în zilele noastre care, de fapt, descurajează în mare măsură gândirea originală. Una dintre ele este accentul pus pe cunoașterea faptelor sau, ar trebui să spun mai degrabă, pe informare. Superstiția răspândește ideea că prin cunoașterea a cât mai multe fapte se ajunge la cunoașterea realității. În capetele elevilor sunt indusate sute de fapte împrăștiate și fără legătură; timpul și energia lor se consumă în învățarea cât mai multor fapte, astfel încât rămâne foarte puțin loc pentru gândire. Neîndoielnic, gândirea fără o cunoaștere a faptelor rămâne goală și fictivă; dar „informarea” singură poate fi tot atât de mult o piedică pentru gândire, ca și lipsa ei.

O altă cale, strâns legată de aceasta, de descurajare a gândirii originale, este de a privi orice adevăr ca relativ.³ Adevărul este scotit a fi un concept metafizic, iar dacă cineva vorbește despre dorința de a descoperi adevărul, acea persoană va fi considerată retrogradă de către gânditorii „progresiști” ai epocii noastre. Adevărul este declarat a fi o chestiune în întregime subiectivă, aproape o chestiune de gust. Strădania științifică trebuie detașată de factorii subiectivi, iar țelul ei este de a privi lumea fără pasiune și dezinteresat. Omul de știință trebuie să se ocupe de fapte cu mâinile sterilizate, așa cum se ocupă chirurgul de pacientul său. Rezultatul acestui relativism, care deseori se prezintă sub numele de empirism sau pozitivism, ori

3. Pentru întreaga problemă, cf. Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, Oxford University Press, London, 1939. Pentru aspectele ei filosofice, cf. M. Horkheimer, *Zum Rationalismustreit in der Gegenwärtigen Philosophie*, *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 3, 1934, Alcan, Paris. (n.a.)

care se recomandă prin interesul său pentru utilizarea corectă a cuvintelor, este că gândirea pierde stimulentele esențiale – dorințele și interesele persoanei care gândește; în schimb, ea devine o mașină pentru înregistrat „fapte”. De fapt, așa cum gândirea în general s-a dezvoltat din nevoia de stăpânire a vieții materiale, tot așa căutarea adevărului este înrădăcinată în interesele și nevoile indivizilor și grupurilor sociale. Fără un astfel de interes, stimulentele pentru căutarea adevărului ar fi pierdute. Există întotdeauna grupuri al căror interes este promovat de adevăr, iar reprezentanții lor au fost pionierii cugetării umane; există alte grupuri ale căror interese sunt promovate de ascunderea adevărului. Doar în ultimul caz interesul se dovedește a fi periculos pentru cauza adevărului. Prin urmare, problema nu este că există un interes în joc, ci ce fel de interes este în joc. Aș putea spune că, în măsura în care există o anumită dorință de adevăr în fiecare ființă umană, acest lucru se datorește faptului că orice ființă umană are o anumită nevoie de adevăr.

Acest lucru se dovedește adevărat în primul rând în ceea ce privește orientarea unei persoane în lumea exterioară și în mod special în ceea ce privește copilul. Copil fiind, orice om trece printr-o stare de neputință, iar adevărul este una dintre cele mai puternice arme ale celor ce sunt lipsiți de putere. Dar adevărul este în interesul individului nu doar cu referire la orientarea lui în lumea exterioară; propria sa putere depinde în mare măsură de cunoașterea adevărului despre sine însuși. Iluziile despre sine pot deveni cărje utile celor care nu sunt capabili să meargă singuri; dar ele sporesc slăbiciunea unei persoane. Cea mai mare forță a individului se bazează pe maxima integrare a personalității sale, iar aceasta înseamnă, de asemenea, maxima transparență față de sine. „Cunoaște-te pe tine însuși” este una dintre cerințele fundamentale ce au drept scop forța și fericirea umană.

În plus față de factorii pe care tocmai i-am menționat, există și alții care tind, în mod activ, să zăpăcească tot ce a mai rămas din capacitatea de gândire originală a adultului obișnuit. Referitor la toate întrebările fundamentale ale vieții individuale și sociale, referitor la problemele psihologice, economice, politice și morale, un larg sector al culturii noastre are doar o singu-

ră funcție – să încețoșeze lucrurile. Afirmatia că problemele sunt prea complicate pentru ca individul de rând să le priceapă este un fel de perdea de fum. Dimpotrivă, s-ar părea că multe dintre problemele esențiale ale vieții individuale și sociale sunt foarte simple, de fapt atât de simple încât ar fi de așteptat să le înțeleagă oricine. A le lăsa să apară ca enorm de complicate, astfel încât doar un „specialist” le poate înțelege, și chiar și el numai în domeniul său limitat, tinde de fapt – și deseori intenționat – să descurajeze oamenii să mai aibă încredere în propria lor capacitate de a gândi despre acele probleme ceea ce contează cu adevărat. Individul se simte prins, fără să poată face ceva, în masa haotică de date și, cu răbdare patetică, așteaptă până când specialiștii descoperă ce să facă și încotro să meargă.

Rezultatul acestui tip de influență are două aspecte: unul este un scepticism și un cinism față de orice este spus sau tipărit, în timp ce al doilea este o credință copilărească în orice este spus cu autoritate. Această combinație de cinism și naivitate e foarte tipică individului modern. Principala ei urmare este descurajarea lui în a gândi și a decide singur.

O altă cale de a paraliza abilitatea de a gândi critic este distrugerea oricărui tip de imagine structurată a lumii. Faptele își pierd calitatea specifică pe care o pot avea doar ca părți ale unui întreg structurat și păstrează numai o semnificație abstractă, cantitativă; fiecare fapt este doar un alt fapt și tot ce contează este dacă știm mai mult sau mai puțin. Radioul, filmele și ziarele au un efect devastator în această privință. Știrea bombardării unui oraș și moartea a sute de oameni este fără rușine urmată sau întreruptă de o reclamă la săpun sau la vin. Același vorbitor, cu aceeași voce insinuantă, lingușitoare și autoritară pe care tocmai a folosit-o pentru a te impresiona cu gravitatea situației politice, imprimă acum auditoriului său meritul unei anumite mărci de săpun care plătește pentru emisiunea de știri. La cinematograful, jurnalele lasă imaginile navelor torpilate să fie urmate de cele ale unui spectacol de modă. Ziarele ne relatează gândurile banale și tabieturile unei debutante în tot atât de mult spațiu și cu gravitatea pe care o folosesc pentru relatarea evenimentelor de importanță științifică sau artistică. Din cauza tuturor acestor lucruri, încetăm să fim în mod autentic

legați de ceea ce auzim. Încetăm să fim emoționați, emoțiile și judecata noastră critică devin limitate și, în cele din urmă, atitudinea noastră față de ceea ce se petrece în lume capătă un aer de plictiseală și indiferență. În numele „libertății” viața își pierde cu totul structura; ea este compusă din multe bucățele, separate unele de altele, și-i lipsește orice semnificație ca întreg. Individul este lăsat singur cu aceste bucățele, ca un copil cu un puzzle; diferența este că, totuși, copilul știe ce este o casă și, prin urmare, poate recunoaște părțile casei în bucățelele cu care se joacă, pe când adultul nu vede semnificația „întregului”, ale cărui bucăți îi ajung în mână. Este zăpăcit și înspăimântat și nu face decât să privească încontinuu, pierdut, la bucățelele lui lipsite de sens.

Ceea ce s-a spus despre lipsa de „originalitate” în simțire și gândire se susține și în privința actului de voință. A recunoaște aceasta este deosebit de dificil; omul modern pare, la drept vorbind, să aibă prea multe dorințe și singura lui problemă pare să fie aceea că, deși știe ce vrea, nu poate avea acest lucru. Toată energia noastră se consumă în scopul obținerii a ceea ce vrem, iar majoritatea oamenilor nu pun la îndoială niciodată premisa acestei activități: că-și cunosc adevăratele nevoi. Nu stau să se gândească dacă țelurile pe care le urmăresc sunt ceva ce-și doresc ei înșiși. La școală vor să aibă note bune, ca adulții vor să aibă cât mai mult succes, să facă mai mulți bani, să aibă mai mult prestigiu, să-și cumpere o mașină mai bună, să meargă în anumite locuri și așa mai departe. Totuși când se opresc și se gândesc, în mijlocul tuturor acestor activități frenetice, poate să li se ivească în minte această întrebare: „Dacă obțin această slujbă nouă, dacă îmi iau această mașină mai bună, dacă fac această excursie – ce-i cu asta? La ce-mi folosesc toate astea? Sunt într-adevăr eu cel care-mi doresc toate astea? Nu alerg oare după un țel despre care cred că mă va face fericit și care, odată atins, mă va ocoli?” Atunci când apar, aceste întrebări sunt înspăimântătoare, deoarece ele se pun cu privire chiar la fundamentul pe care este construită întreaga activitate a omului, cunoașterea de către el a ceea ce vrea. Prin urmare, oamenii tind să se descotorosească cât mai repede posibil de aceste gânduri stânenitoare. Ei cred că au fost săcăți de ces-

te întrebări datorită oboselei sau depresiei – și persistă în urmărirea țelurilor pe care le cred ale lor.

Totuși, toate acestea dovedesc o vagă conștientizare a adevărului – adevărul că omul modern trăiește cu iluzia că știe ce vrea, cu toate că, de fapt, vrea ceea ce **trebuie** să vrea. Pentru a accepta asta, e necesar să ne dăm seama că a ști ce vrem cu adevărat nu e relativ ușor, așa cum cred majoritatea oamenilor, ci este una dintre cele mai dificile probleme pe care trebuie să le rezolve orice ființă umană. Este o sarcină pe care încercăm frenetic să o evităm prin acceptarea țelurilor de-a gata ca și cum ar fi ale noastre. Omul modern e gata să-și asume mari riscuri, atunci când încearcă să atingă scopurile care se presupun a fi „ale lui”; dar el este profund înspăimântat de asumarea riscului și a responsabilității de a-și oferi sieși propriile țeluri. Activitatea intensă este deseori confundată cu dovada acțiunii autodeterminate, cu toate că știm că poate foarte bine să nu fie mai spontană decât comportamentul unui actor sau al unei persoane hipnotizate. Când îi este înmănat scenariul unei piese, fiecare actor poate juca energic rolul pentru care a fost desemnat și poate chiar să-și compună el însuși trăsăturile și anumite detalii ale acțiunii. Totuși, el nu face decât să joace un rol care i-a fost încredințat.

Dificultatea specială în recunoașterea măsurii în care dorințele noastre – dar și gândurile și sentimentele noastre – nu sunt cu adevărat ale noastre, ci ne sunt inoculate din afară, e strâns legată de problema autorității și a libertății. În cursul istoriei moderne, autoritatea Bisericii a fost înlocuită de cea a statului, cea a statului de cea a conștiinței și, în epoca noastră, ultima a fost înlocuită de autoritatea anonimă a simțului comun și a opiniei publice ca instrumente ale conformismului. Datorită faptului că ne-am eliberat de vechile forme fătice ale autorității, nu vedem că am devenit victima unui nou tip de autoritate. Am devenit automate ce trăiesc cu iluzia de a fi indivizi cu voință proprie. Această iluzie ajută individul să rămână inconștient de insecuritatea lui, dar acesta este tot ajutorul pe care-l poate oferi o astfel de iluzie. Eul individului este slab în mod fundamental, astfel încât el se simte neputincios și într-o mare nesigurantă. Trăiește într-o lume cu care și-a pierdut înrădăcirea

autentică și în care toți oamenii și toate lucrurile au fost instrumetalizate, unde el a devenit o parte a mașinării pe care a construit-o cu propriile-i mâini. Gândește, simte și vrea ceea ce crede că trebuie să gândească, să simtă și să vrea; în acest proces și-a pierdut eul pe care trebuie construită întreaga siguranță autentică a individului liber.

Pierderea eului a sporit necesitatea de a se conforma, deoarece are drept urmare o profundă îndoială asupra propriei identități. Dacă nu sunt decât ceea ce cred că trebuie să fiu – cine sunt „eu”? Am văzut cum apare îndoiala despre propriul eu o dată cu prăbușirea orânduirii medievale în care individul avusese un rol neîndoielnic într-o ordine stabilită. Identitatea individului a fost o problemă majoră a filosofiei moderne de la Descartes încoaec. În zilele noastre, luăm de bun faptul că noi suntem noi. Totuși, îndoiala despre noi înșine există încă sau chiar s-a amplificat. Pirandello a dat expresie în piesele sale acestui sentiment al omului modern. El începe cu întrebarea: cine sunt eu? Ce altă dovadă am pentru propria-mi identitate decât continuitatea eului meu fizic? Răspunsul său nu este ca cel al lui Descartes – afirmarea eului individual –, ci negarea lui: nu am nici o identitate, nu există nici un eu în afară de cel care este reflecția a ceea ce alții așteaptă să fiu: eu sunt „așa cum dorești să fiu”.

Așadar, această pierdere a identității face încă mai imperativă conformarea; asta înseamnă că poți fi sigur de tine doar dacă trăiești conform așteptărilor altora. Dacă nu trăim conform acestei imagini, nu riscăm doar dezaprobarea și izolarea sportivă, ci riscăm și pierderea identității personalității noastre, ceea ce înseamnă pericolul așteptării psihice.

Prin conformarea la așteptările altora, prin a nu fi diferit, aceste îndoieli asupra propriei identități sunt trecute sub tăcere și este câștigată o oarecare siguranță. Totuși, prețul plătit este mare. Renunțarea la spontaneitate și individualitate are drept urmare o împiedicare a vieții. Din punct de vedere psihologic, automatul, deși este biologic viu, este mort emoțional și mental. Cu toate că face față la evenimentele vieții, viața îi alunecă printre degete ca nisipul. În spatele unei fațade de satisfacție și optimism, omul modern este profund nefericit; de fapt, este în pragul disperării. Se agăță cu disperare de noțiunea de

individualitate; vrea să fie „deosebit” și nu are pentru nici un lucru o apreciere mai înaltă decât „este deosebit”. Ni se face cunoscut numele personal al funcționarului de la căile ferate de la care cumpărăm biletul; bagajele, cărțile de joc și radiourile portabile sunt „personalizate” prin faptul că sunt puse pe ele inițialele proprietarului. Toate acestea indică setea de „diferență” și totuși ele sunt aproape ultimele vestigii ale individualității. Omul modern e însetat de viață. Dar deoarece, fiind un automat, nu poate trăi viața în sensul activității spontane, el ia ca surrogat orice tip de emoție sau senzație palpitanță: a băuturii, a sporturilor, a trăirii prin substituire a emoțiilor persoanelor imaginare de pe ecran.

Așadar, care este semnificația libertății pentru omul modern?

El a devenit liber față de legăturile externe ce l-ar împiedica să facă și să gândească așa cum crede de cuviință. Ar fi liber să acționeze în conformitate cu propria-i voință, dacă ar ști ce vrea, gândește și simte. Dar nu știe. Se conformează autorităților anonime și adoptă un eu care nu-i al lui. Cu cât face mai mult asta, cu atât se simte mai neputincios, cu atât mai mult este forțat să se conformeze. În ciuda unei spoiei de optimism și inițiativă, omul modern este copleșit de un profund sentiment de neputință, care-l face să privească îndelung spre castrofele ce se apropie ca și cum ar fi paralizat.

La o privire superficială, oamenii par să funcționeze destul de bine în viața economică și socială; totuși, ar fi periculos să trecem cu vederea nefericirea adânc înrădăcinată din spatele acelei spoiei incurajatoare. Dacă viața își pierde sensul pentru că nu este trăită, omul devine disperat. Oamenii nu mor din cauza infometării fizice fără să lupte; ei nu mor nici din cauza infometării psihice fără să lupte. Dacă ne uităm doar la nevoile economice ce privesc o persoană „normală”, dacă nu vedem suferința inconștientă a persoanei-automat obișnuite, atunci nu vom vedea pericolul ce amenință cultura noastră din direcția bazei ei umane: disponibilitatea de a accepta orice ideologie și orice conducător doar pentru că promite emoții și oferă o structură politică și simboluri care chipurile dau sens și ordine vieții unui individ. Deznădejdea automatului uman este solul fertil pentru scopurile politice ale fascismului.

2. LIBERTATE ȘI SPONTANEITATE

Până acum, această carte s-a ocupat de un singur aspect al libertății: neputința și insecuritatea individului izolat din societatea modernă, care a devenit liber față de toate legăturile care ofereau odinioară sens și securitate vieții. Am văzut că individul nu poate suporta această izolare; ca ființă izolată, el este total neajutorat în comparație cu lumea exterioară și, prin urmare, profund înspăimântat de ea; datorită acestei izolări, unitatea lumii a fost distrusă pentru el, iar el și-a pierdut orice punct de orientare. Așadar, este copleșit de îndoieli referitoare la sine însuși, la sensul vieții și, în cele din urmă, la orice principiu după care își poate orienta acțiunile. Atât neajutorarea cât și îndoiala paralizază viața și, pentru a trăi, omul încearcă să fugă de libertate, de libertatea negativă. El este condus spre o nouă dependență. Această dependență e diferită de legăturile originare de care, deși este dominat de autorități sau de grupul social, nu este în întregime separat. Fuga nu-i restituie siguranța pierdută, ci doar îl ajută să-și uite eul ca entitate separată. El găsește o nouă și fragilă siguranță cu prețul sacrificării integrității eului său individual. Alege să-și piardă eul deoarece nu poate suporta să fie singur. Astfel, libertatea – ca libertate față de – conduce la o nouă dependență.

Conduce analiza noastră la concluzia că există un cerc vicios ce duce de la libertate la o nouă dependență? Îl face libertatea față de toate legăturile originare pe individ atât de singur și de izolat încât el trebuie să se refugieze inevitabil într-o nouă dependență? Sunt **independența** și libertatea identice cu **izolarea** și **teama**? Sau există o stare de libertate pozitivă în care individul există ca eu independent și totuși nu este izolat, ci unit cu lumea, cu alți oameni și cu natura?

Noi credem că există un răspuns pozitiv, că procesul dezvoltării libertății nu constituie un cerc vicios și că omul poate fi liber și totuși să nu fie singur, critic și totuși să nu fie plin de îndoieli, independent și totuși o parte integrantă a omenirii. Omul poate obține această libertate prin realizarea eului său, prin a fi el însuși. Ce este realizarea eului? Filosofii idealști au

crezut că realizarea de sine poate fi atinsă doar prin intuiție intelectuală. Ei au insistat asupra scindării personalității umane, astfel încât natura omului poate fi reprimată și păzită prin rațiunea lui. Rezultatul acestei scindări a fost totuși că nu doar viața emoțională a omului, dar și facultățile sale intelectuale au fost mutilate. Rațiunea, prin faptul că a devenit un gardian cu ochii pe prizonierul ei, natura, a devenit ea însăși un prizonier; și astfel, ambele laturi ale personalității umane, rațiunea și emoția, au fost mutilate. Noi credem că realizarea eului este săvârșită nu doar printr-un act de gândire, ci și prin realizarea personalității totale a omului, prin exprimarea activă a potențialităților sale emoționale și intelectuale. Aceste potențialități sunt prezente în toți; ele devin actuale doar în măsura în care sunt exprimate. Cu alte cuvinte, **libertatea pozitivă constă în activitatea spontană a personalității integrate, totale.**

Am abordat aici una dintre cele mai dificile probleme ale psihologiei: problema spontaneității. O încercare de a discuta această problemă în mod adecvat ar necesita o altă carte. Totuși, pe baza a ceea ce am spus până acum, este posibil să ajungem, prin contrast, la o înțelegere a calității esențiale a activității spontane. Activitatea spontană nu este activitatea compulsivă la care este condus individul prin izolarea și neputința lui; nu este activitatea automatului, care reprezintă adoptarea necritică a modelelor sugerate din afară. Activitatea spontană este activitatea liberă a eului și implică, din punct de vedere psihologic, ceea ce rădăcina latină a cuvântului, **sponte**, înseamnă literal: din propria voință. Prin activitate nu înțelegem „a face ceva”, ci calitatea activității create care poate opera atât în experiențele emoționale, intelectuale și senzitive ale cuiva, cât și în voința sa. O premisă a acestei spontaneități este acceptarea personalității totale și eliminarea scindării între „rațiune” și „natură”; pentru că numai dacă omul nu-și reprimă părțile esențiale ale eului, numai dacă a devenit transparent pentru sine și numai dacă diversele sfere ale vieții au atins o integrare fundamentală, abia atunci este posibilă activitatea spontană.

Cu toate că spontaneitatea este un fenomen relativ rar în cultura noastră, nu suntem cu totul lipsiți de ea. Pentru a înles-

ni înțelegerea acestei chestiuni, aș vrea să reamintesc cititorului câteva cazuri în care am zărit cu toții spontaneitate.

În primul rând, cunoaștem indivizi care sunt – sau au fost – spontani, a căror gândire, sentiment și acțiune au fost expresia eurilor lor, și nu a unui automat. Acești indivizi sunt cunoscuți de noi mai ales ca artiști. De fapt, artistul poate fi definit ca un individ care se poate exprima pe sine în mod spontan. Dacă aceasta ar fi definiția unui artist – Balzac l-a definit exact în acest fel – atunci anumiți filosofi și oameni de știință trebuie să fie și ei numiți artiști, deși alții sunt tot atât de diferiți de ei precum un fotograf de modă veche de un pictor creator. Există alți indivizi care, deși le lipsește abilitatea – sau poate pur și simplu instruirea – de a se exprima pe ei înșiși într-un mediu obiectiv, așa cum fac artiștii, posedă aceeași spontaneitate. Poziția artistului este vulnerabilă, totuși, pentru că, în realitate, doar artistului de succes îi este respectată individualitatea sau spontaneitatea; dacă nu are succes în vânzarea artei sale, rămâne pentru contemporani un dezechilibrat, un „nevrotic”. În această privință, artistul este într-o poziție similară celei a revoluționarului în istorie. Revoluționarul de succes este un om de stat, cel ce nu are succes, un criminal.

Copiii mici oferă un alt exemplu de spontaneitate. Ei au o abilitate de a simți și gândi care este într-adevăr a lor; această spontaneitate se manifestă în ceea ce spun sau gândesc, în sentimentele exprimate de fețele lor. Dacă cineva întreabă ce face să fie atrăgători copiii mici pentru majoritatea oamenilor, cred că, în afară de motivele sentimentale și convenționale, răspunsul trebuie să fie că este chiar această calitate a spontaneității. Ea place în mod profund oricui nu este atât de mort încât să-și fi pierdut abilitatea de-a o percepe. De fapt, nu este nimic mai atrăgător și mai convingător decât spontaneitatea, fie că o găsim la un copil, la un artist sau la acei indivizi care nu pot fi grupați astfel, după vârstă sau profesie.

Cei mai mulți dintre noi pot observa cel puțin momente ale propriei spontaneități, care sunt, în același timp, momente ale fericii autentice. Fie că este perceperea proaspătă și spontană a unui peisaj, fie ivirea vreunui adevăr ca rezultat al gândirii noastre, fie o plăcere senzuală care nu este stereotipă, fie spo-

rirea dragostei pentru o altă persoană – în aceste momente, toți știm ce este un act spontan și putem avea o viziune a ceea ce ar putea fi viața umană dacă aceste experiențe n-ar fi evenimente atât de rare și de necultivate.

De ce este activitatea spontană răspunsul la problema libertății? Am spus că libertatea negativă prin ea însăși face din individ o ființă izolată, a cărei relație cu lumea este distantă și lipsită de încredere și al cărei eu este slab și permanent amenințat. Activitatea spontană este singura cale prin care omul poate să învingă teroarea singurătății fără să-și sacrifice integritatea eului; fiindcă, în realizarea spontană a eului, omul se unește din nou cu lumea – cu omul, natura și el însuși. Dragostea este componenta de primă însemnătate a unei astfel de spontaneități; nu dragostea ca dizolvare a eului în altă persoană, nu dragostea ca posedare a unei alte persoane, ci dragostea ca afirmare spontană a altora, ca uniune a individului cu alții pe baza conservării eului individual. Natura dinamică a dragostei se află chiar în această polaritate: că ea se ivește din nevoia de a învinge separarea și conduce la unitate – și că, totuși, individualitatea nu este eliminată. Munca este o altă componentă; nu lucrul ca activitate compulsivă în scopul de a scăpa de singurătate, nu lucrul ca o relație cu natura, care este în parte una de dominație a ei, în parte una de adorare și înrobire față de chiar produsele mâinilor omului, ci lucrul ca creație, în care omul devine una cu natura în actul de creație. Ceea ce este adevărat în cazul dragostei și al muncii, este adevărat în privința oricărei activități spontane, fie că este realizarea plăcerii senzitive, fie că e participarea la viața politică a comunității. Ea afirmă individualitatea eului și, în același timp, unește eul cu omul și natura. Dihotomia de bază inerentă libertății – nașterea individualității și durerea singurătății – este dizolvată la un nivel mai înalt prin acțiunea spontană a omului.

În întreaga activitate spontană, individul îmbrățișează lumea. Nu numai că face ca eul său individual să rămână intact; el devine mai puternic și mai solid. **Fiindcă eul este tot atât de puternic pe cât este de activ.** Nu există forță autentică în posesiunea ca atare nici de proprietăți materiale, nici de calități mentale cum sunt emoțiile sau gândurile. Nu există forță nici

în utilizarea și manipularea de obiecte; ceea ce folosim nu este al nostru pur și simplu pentru că îl folosim. Al nostru este doar ceva de care suntem legați cu adevărat prin activitatea noastră creatoare, fie că e o persoană, fie că e un obiect neînsuflețit. Doar acele calități ce rezultă din activitatea noastră spontană dau forță eului și, prin aceasta, formează baza integrității lui. Incapacitatea de a acționa în mod spontan, de a exprima ceea ce simți și gândești cu adevărat și necesitatea ce derurge de aici de a prezenta un pseudo-eu celorlalți și ție însuși sunt rădăcina sentimentului de inferioritate și slăbiciune. Fie că suntem sau nu conștienți de asta, nu există nimic de care să ne fie mai multă rușine decât de a nu fi noi înșine și nu există nimic care să ne ofere o mândrie și o fericire mai mare decât faptul de a gândi, a simți și a spune ceea ce e al nostru.

Aceasta implică faptul că ceea ce contează este activitatea ca atare, procesul, și nu rezultatul. În cultura noastră, accentul este tocmai invers. Noi nu producem pentru o satisfacție concretă, ci pentru scopul abstract de a ne vinde marfa; simțim că putem dobândi orice lucru material sau imaterial, cumpărându-l, și astfel lucrurile devin ale noastre indiferent de vreun efort creativ în relație cu ele. În același fel privim calitățile personale și rezultatul eforturilor noastre – ca mărfuri ce pot fi vândute pentru bani, prestigiu și putere. Astfel, accentul se mută de pe satisfacția prezentă a activității creatoare pe valoarea produsului finit. Drept urmare, omul duce lipsa singurei satisfacții ce-i poate da adevărata fericire – experiența activității prezente – și aleargă după o fantomă care-l lasă dezamăgit imediat ce crede că a prins-o – fericirea iluzorie numită succes.

Dacă individul își realizează eul prin activitate spontană și astfel se leagă pe sine de lume, el încetează să mai fie un atom izolat; el și lumea devin parte a unui întreg structurat; are locul lui convenit și, astfel, îndoiala cu privire la sine și la sensul vieții dispăre. Această îndoială s-a ivit din separarea lui și din împiedicarea vieții; când poate trăi nici compulsiv, nici automat, ci spontan, îndoiala dispăre. Este conștient de sine ca individ activ și creator și recunoaște că există un singur sens al vieții: **actul însuși de a trăi.**

Dacă individul își înfrânge îndoiala fundamentală referitoare la sine și locul său în viață, dacă este legat de lume prin cuprinderea ei în actul trăirii spontane, câștigă forță ca individ și câștigă securitate. Această securitate, totuși, diferă de securitatea care caracterizează starea preindividualistă, în același fel în care noua relație cu lumea diferă de cea a legăturilor originare. Noua securitate nu provine din protecția pe care o are individul de la o putere mai mare, exterioară lui; nu este nici o securitate în care trăsătura tragică a vieții este eliminată. Noua securitate este dinamică; nu este bazată pe protecție, ci pe activitatea spontană a omului. Este siguranța dobândită în fiecare moment prin activitatea spontană a omului. Este siguranța pe care numai libertatea o poate da, cea care nu are nevoie de iluzii, deoarece a eliminat acele condiții care necesită iluzii.

Libertatea pozitivă ca realizare a eului implică afirmarea deplină a unicității individului. Oamenii se nasc egali, dar se nasc, de asemenea, diferiți. Baza acestei diferențe este echipamentul fiziologic și mental moștenit, cu care încep viața, la care se adaugă constelația particulară de circumstanțe și experiențe cu care se întâlnesc. Această bază individuală a personalității este tot atât de puțin identică cu vreo alta cum sunt vreo două identice fizic două organisme. Adevărata creștere a eului este întotdeauna o creștere pe această bază particulară; este o creștere organică, desfășurarea unui nucleu care este specific unei anumite persoane și numai ei. Dimpotrivă, dezvoltarea automatului nu este o creștere organică. Creșterea bazei eului este blocată și eului îi este suprapus un pseudo-eu, care este – așa cum am văzut – în esență, incorporarea de modele din afară de gândire și simțire. Creșterea organică este posibilă doar cu condiția respectului absolut pentru specificitatea eului altor persoane, ca și pentru cea a propriului nostru eu. Acest respect pentru cultivarea unicității eului este cea mai valoroasă realizare a culturii umane, și tocmai această realizare este în pericol în zilele noastre.

Unicitatea eului nu contrazice în nici un fel principiul egalității. Teza că oamenii se nasc egali implică faptul că ei împart cu toții aceleași însușiri umane fundamentale, că împărtășesc

aceeași soartă definitivă a ființelor umane, că au cu toții același drept inalienabil la libertate și fericire. Mai mult decât atât, înseamnă că relația lor este una de solidaritate, nu de domina-re-supunere. Ceea ce nu presupune conceptul de egalitate este că toți oamenii sunt la fel. Un astfel de concept de egalitate este derivat din rolul pe care-l joacă individul astăzi în activitățile lui economice. În relația dintre omul care cumpără și cel care vinde, diferențele concrete de personalitate sunt eliminate. În această situație, doar un lucru contează, că unul are ceva de vândut și altul are bani ca să cumpere. În viața economică, oamenii nu sunt diferiți între ei; ca persoane reale sunt diferiți, iar cultivarea unicității lor este esența individualității.

Libertatea pozitivă implică și principiul că nu există o putere mai mare decât acest eu individual unic, că omul este centrul și scopul vieții lui; că dezvoltarea și realizarea individualității omului este un țel ce nu poate fi niciodată subordonat unor scopuri despre care se presupune că ar avea o demnitate mai mare. Această interpretare poate ridica serioase obiecții. Nu postulează ea egotismul nestăpânit? Nu este negarea ideii de sacrificiu pentru un ideal? Acceptarea ei n-ar conduce la anarhie? De fapt, aceste întrebări au primit deja răspuns, în parte în mod explicit, în parte implicit, pe parcursul discuției noastre anterioare. Totuși, ele sunt prea importante pentru noi ca să nu facem încă o încercare de a clarifica răspunsurile și de a evita înțelegerea greșită.

A spune că omul n-ar trebui să fie supus față de nimic mai presus decât el nu înseamnă a nega demnitatea idealurilor. Dimpotrivă, este cea mai puternică afirmare a idealurilor. Totuși, aceasta ne obligă la o analiză critică a ceea ce este un ideal. În general, suntem ațți, în zilele noastre, să presupunem că un ideal este orice țel a cărui îndeplinire nu implică un câștig material, ceva pentru care o persoană este gata să-și sacrifice scopurile egotiste. Aceasta este un concept pur psihologic – și din această cauză relativist – de ideal. Din acest punct de vedere subiectivist, un fascist, condus de dorința de a se subordona unei puteri mai mari și, în același timp, de a domina alți oameni, are un ideal, exact ca și omul care luptă pentru egalitate

și libertate umană. Pe acest temei, problema idealurilor nu poate fi niciodată rezolvată.

Trebuie să recunoaștem diferența dintre idealurile autentice și cele fictive, care este o diferență tot atât de fundamentală ca și cea dintre adevăr și falsitate. Toate idealurile autentice au un lucru în comun: ele exprimă dorința de ceva ce nu e încă realizat, dar care e dezirabil pentru scopurile dezvoltării și fericirii individului.⁴ Putem să nu știm întotdeauna ce servește acestui țel, putem să nu fim de acord în ce privește funcția acestui sau acelui ideal în termenii dezvoltării umane, dar acesta nu este un motiv pentru un relativism care spune că nu putem ști ce încurajează viața sau ce o împiedică. Nu știm întotdeauna cu siguranță care mâncare este sănătoasă și care nu, dar totuși nu conchidem că nu avem nici un fel de metodă de a recunoaște otrava. În același fel putem ști, dacă dorim, ce este otrăvitor pentru viața mentală. Știm că sărăcia, intimidarea, izolarea sunt îndreptate împotriva vieții; că tot ceea ce servește libertății și promovează curajul și forța de a fi tu însuți este pentru viață. Ce este bun sau rău pentru om nu este o întrebare metafizică, ci una empirică, la care se poate răspunde pe baza unei analize a naturii omului și a efectului pe care-l au asupra lui anumite condiții.

Dar ce putem spune despre „idealuri” ca cele ale fasciștilor, care sunt îndreptate în mod clar împotriva vieții? Cum putem înțelege faptul că oamenii urmăresc aceste false idealuri tot atât de fervent cum alții urmăresc adevărate idealuri? Răspunsul la această întrebare este furnizat de anumite considerații psihologice. Fenomenul masochismului ne arată că oamenii pot fi atrași de experimentarea suferinței sau supunerii. Nu există nici o îndoială că suferința, supunerea sau sinuciderea sunt antiteza țelurilor pozitive ale celui ce trăiește. Totuși, aceste țeluri pot fi experimentate subiectiv ca fiind pline de satisfacții și atractive. Această atracție față de ceea ce este dăunător în viață este fenomenul care merită mai mult ca oricare numele de perversiune patologică. Mulți psihologi au presupus că expe-

4. Cf. Max Otto, *The Human Enterprise*, T.S. Croft, New York, 1940, cap. IV și V (n.a.)

riența plăcerii și evitarea durerii este singurul principiu legitim ce orientează acțiunea umană; dar psihologia dinamică poate arăta că experiența subiectivă a plăcerii nu este un criteriu suficient pentru evaluarea unui anumit comportament în termeni fericiți umane. Analiza fenomenelor masochiste este un caz grăitor. O astfel de analiză arată că senzația de plăcere poate fi rezultatul unei perversiuni patologice și că ea dovedește tot atât de puțin în legătură cu sensul obiectiv al experienței, cât ar dovedi gustul dulce al unei otrăvi în legătură cu funcția ei pentru organism.⁵ Astfel, vom defini un ideal autentic ca fiind orice țel care promovează creșterea, libertatea și fericirea eului și vom defini idealurile fictive ca acele țeluri compulsive și iraționale care subiectiv sunt experiențe atrăgătoare (cum ar fi impulsul de a te supune), dar care sunt de fapt dăunătoare vieții. O dată ce acceptăm această definiție, urmează că un ideal autentic nu este vreo forță ascunsă superioară individului, ci că este expresia articulată a maximei afirmări a eului. Orice ideal ce este în contrast cu o astfel de afirmare dovedește chiar prin acest fapt că nu este un ideal, ci un țel patologic.

De aici ajungem la o altă problemă, cea a sacrificiului. Excluzând definiția dată de noi libertății ca nesupunere față de o putere **mai mare**, sacrificiile, inclusiv sacrificarea vieții?

Aceasta este o întrebare deosebit de importantă astăzi, când fascismul proclamă sacrificiul de sine ca cea mai înaltă virtute și impresionează o multime de oameni cu caracterul lui idealist. Răspunsul la această întrebare este implicat logic de ceea ce a fost spus până acum. Există două tipuri diferite de sacrificiu. Unul dintre faptele tragice ale vieții este că cerințele eului nostru fizic pot intra în conflict cu țelurile eului nostru mental;

5. Problema discutată aici conduce la o chestiune de mare semnificație, pe care aș vrea cel puțin s-o menționez: că problemele de etică pot fi clarificate de psihologia dinamică. Psihologii vor fi de ajutor în această direcție numai când vor putea vedea relevanța problemelor morale pentru înțelegerea personalității. Orice psihologie, inclusiv cea a lui Freud, care tratează astfel de probleme prin prisma principiului plăcerii, nu reușește să înțeleagă un sector important al personalității și lasă terenul doctrinelor dogmatice și neempirice ale moralității. Analiza dragostei de sine, a sacrificiului masochist și a idealurilor, așa cum e oferită în această carte, furnizează ilustrări ale acestui câmp al psihologiei și eticii care justifică dezvoltarea ulterioară. (n.a.)

că, de fapt, ar trebui să ne sacrificăm eul fizic pentru a afirma integritatea eului nostru spiritual. Acest sacrificiu nu-și va pierde niciodată natura lui tragică. Moartea nu este niciodată dulce, nici măcar dacă este îndurată pentru cel mai înalt ideal. Rămâne nespus de amară și, totuși, ea poate fi afirmarea supremă a individualității noastre. Un asemenea sacrificiu este fundamental diferit de „sacrificiul” pe care-l predică fascismul. Pentru el, sacrificiul nu este cel mai mare preț pe care l-ar putea plăti omul pentru afirmarea eului său, ci este un scop în sine. Acest sacrificiu masochist vede împlinirea vieții în chiar negarea ei, în anihilarea eului. Este doar expresia supremă a ceea ce năzuia fascismul în toate ramificațiile lui – anihilarea eului individului și supunerea lui totală față de o putere mai mare. Este perversiune adevăratul sacrificiu tot atât de mult cum sinuciderea este perversiunea supremă a vieții. Adevăratul sacrificiu presupune o dorință fermă de integritate spirituală. Sacrificiul celor ce au pierdut-o acoperă doar decăderea lor morală.

Trebuie întâmpinată o ultimă obiecție: dacă indivizilor le este permis să acționeze în mod liber în sensul spontaneității, dacă ei nu recunosc o autoritate mai presus decât ei înșiși, rezultatul inevitabil va fi anarhia? În măsura în care cuvântul „anarhie” stă pentru egotism nepăsător și distructivitate, factorul determinant depinde de cum înțelegem natura umană. Mă pot referi doar la ceea ce a fost scos în evidență în capitolul ce s-a ocupat de mecanismele de evadare: că omul nu este nici bun, nici rău; că viața are o tendință inerentă de creștere, de extindere, de exprimare a potențialităților; că dacă viața este împiedicată, dacă individul este izolat și copleșit de îndoială sau de un sentiment de singurătate și neputință, atunci el este condus spre distructivitate și sete de putere sau supunere. Dacă libertatea umană este stabilită ca **libertate de a**, dacă omul își poate realiza eul pe deplin și în mod ferm, cauza fundamentală a pornirilor sale sociale va dispărea și doar individul bolnav sau anormal va fi periculos. Această libertate n-a fost realizată niciodată în istoria omenirii, dar totuși a fost un ideal pentru care omenirea a suferit, chiar dacă a fost deseori exprimat în forme abstruse și iraționale. Nu există nici un motiv să ne întrebăm de ce măr-

tura istoriei arată atât de multă cruzime și distructivitate. Dacă este ceva ce ar trebui să ne surprindă – și să ne încurajeze – cred că este faptul că rasa umană, în ciuda a tot ceea ce s-a întâmplat oamenilor, și-a menținut – și de fapt și-a dezvoltat – calități ca demnitatea, curajul, decența și bunătatea, așa cum le găsim în istorie și la nenumărați indivizi din zilele noastre.

Dacă prin anarhie se înțelege că individul nu recunoaște nici un tip de autoritate, răspunsul este de găsit în ceea ce a fost spus în legătură cu diferența dintre autoritatea rațională și cea irațională. Autoritatea rațională – ca ideal autentic – reprezintă aspirațiile de dezvoltare și expansiune ale individului. Prin urmare, aceasta nu este, în principiu, niciodată în conflict cu individul și cu aspirațiile lui reale, nu patologice.

Teza acestei cărți este că libertatea are o dublă semnificație pentru omul modern: că el s-a eliberat de autoritățile tradiționale și a devenit un „individ”, dar că, în același timp, a devenit izolat, neputincios și instrument pentru scopuri exterioare lui, înstrăinat de sine și de alții; mai mult decât atât, că această stare l-a subminat eul, l-a înrăit și înspăimântat și l-a făcut să fie gata să se supună noilor tipuri de dependență. Libertatea pozitivă, pe de altă parte, este identică cu realizarea deplină a potențialităților individului, laolaltă cu abilitatea lui de a trăi activ și spontan. Libertatea a atins un punct critic în care, condusă de logica propriului ei dinamism, amenință să se transforme în opusul ei. Viitorul democrației depinde de realizarea individualismului, care a fost scopul ideologic al gândirii moderne de la Renaștere încoace. Criza politică și culturală a zilelor noastre nu se datorează faptului că există prea mult individualism, ci că ceea ce noi credem că este individualism a devenit o carapace goală. Victoria libertății este posibilă doar dacă democrația se dezvoltă într-o societate în care individul, creșterea și fericirea lui, sunt țelul și obiectivul culturii, în care viața nu are nevoie de vreo justificare sau de orice altceva pentru a se realiza și în care individul nu este subordonat față de sau manipulat de către vreo putere din afara lui, fie ea statul sau aparatul economic; în sfârșit, o societate în care conștiința și idealurile nu sunt interiorizarea cerințelor exterioare, ci sunt într-adevăr ale lui și exprimă țelurile ce rezultă din specificita-

tea eului său. Aceste țeluri nu puteau fi pe deplin realizate în nici o perioadă anterioară a istoriei moderne; ele trebuiau să rămână în mare măsură țeluri ideologice, deoarece lipsea baza materială pentru dezvoltarea adevăratului individualism. Capitalismul a creat această premisă. Problema producției este rezolvată – cel puțin în principiu – și ne putem imagina un viitor al abundenței, în care lupta pentru privilegiile economice nu mai este reclamată de lipsurile economice. Problema cu care ne confruntăm azi este cea a organizării forțelor economice și sociale, astfel încât omul – ca membru al societății organizate – să poată deveni stăpânul acestor factori și să înceteze să mai fie robul lor.

Am subliniat latura psihologică a libertății, dar am încercat, de asemenea, să arăt că problema psihologică nu poate fi separată de baza materială a existenței umane, de structura economică, socială și politică a societății. Din această premisă decurge faptul că realizarea libertății pozitive și a individualismului este, de asemenea, legată de schimbările economice și sociale care vor permite individului să devină liber în termenii realizării eului său. Scopul acestei cărți nu este de a se ocupa de problemele economice ce decurg din acea premisă sau de a oferi o imagine a planurilor economice pentru viitor. Dar nu mi-ar plăcea să las vreo îndoială cu privire la direcția în care cred că se află soluția.

În primul rând trebuie spus următorul lucru: nu ne putem îngădui să pierdem vreuna dintre realizările fundamentale ale democrației moderne – fie cea esențială a guvernării reprezentative, adică guvernarea aleasă de către oameni și responsabilă în fața lor, fie vreunul din drepturile pe care le garantează Carta Drepturilor fiecărui cetățean. Nici nu putem compromite principiul democratic mai nou că nimeni nu va fi lăsat să moară de foame, că societatea este răspunzătoare pentru toți membrii ei, că nimeni nu va fi obligat să se supună și să-și piardă mândria umană prin frica de-a fi șomer și de-a muri de foame. Aceste realizări de bază nu trebuie să fie doar conservate; ele trebuie să fie întărite și extinse.

În ciuda faptului că această măsură a democrației a fost realizată – deși nicidecum complet – nu este de ajuns. Progresul

democrației constă în sporirea libertății, inițiativei și spontaneității reale a individului, nu doar în anumite chestiuni personale și spirituale, ci, mai presus de toate, în activitatea fundamentală a existenței fiecărui om, în munca lui.

Care sunt condițiile generale pentru acest lucru? Caracterul irațional și neplanificat al societății trebuie să fie înlocuit de o economie planificată, ce reprezintă efortul planificat și conjugat al societății ca atare. Societatea trebuie să stăpânească problema socială în maniera tot atât de rațională în care a stăpânit natura. O condiție pentru asta este eliminarea dominației secrete a celor care, deși puțini la număr, exercită o mare putere economică, fără nici o responsabilitate față de cei a căror soartă depinde de deciziile lor. Putem numi această nouă ordine cu numele de socialism democratic, dar numele nu contează; tot ceea ce contează este să stabilim un sistem economic rațional ce servește scopurilor oamenilor. În ziua de azi, marea majoritate a oamenilor nu numai că nu au control asupra întregului aparat economic, dar au puține șanse de a dezvolta o inițiativă și o spontaneitate autentică în slujba pe care o îndeplinesc. Ei sunt „angajați” și nu se așteaptă nimic mai mult de la ei decât să facă ceea ce li se spune. Doar într-o economie planificată, în care întreaga națiune stăpânește în mod rațional forțele economice și sociale, individul poate împărtși responsabilitatea și-și poate folosi inteligența creatoare în munca lui. Tot ce contează este ca posibilitatea activității autentice să fie restituită individului; ca scopurile societății și ale lui să devină identice, nu ideologice, ci în realitate; și ca el să-și folosească efortul și rațiunea activ în munca pe care o face, ca ceva pentru care se poate simți responsabil, deoarece are sens și scop din punctul de vedere al aspirațiilor sale umane. Trebuie să înlocuim manipularea oamenilor prin cooperare activă și inteligentă și să extindem principiul guvernării poporului de către popor, pentru popor de la sfera politică până la cea economică.

Întrebarea dacă un sistem economic și politic promovează cauza libertății umane nu poate căpăta un răspuns doar în termenii politici și economici. Singurul criteriu pentru realizarea libertății este dacă individul participă activ sau nu la determinarea vieții lui și a societății, iar aceasta nu doar prin actul

formal de votare, ci în activitatea de fiecare zi, în munca și în relațiile lui cu ceilalți. Democrația politică modernă, dacă se restrânge la sfera pur politică, nu poate contracara suficient urmările insignifianței economice a individului de rând. Dar nici conceptele pur economice, cum ar fi socializarea mijloacelor de producție, nu sunt suficiente. Nu mă gândesc aici atât la înșelătoarea folosire a cuvântului „socialism” așa cum a fost el aplicat – din motive de eficacitate tactică – în național-socialism. Am în minte Rusia, unde socialismul a devenit un cuvânt amăgitor; deoarece, deși socializarea mijloacelor de producție a avut loc, de fapt marea masă a populației este manipulată de o puternică burocrație; aceasta împiedică în mod necesar dezvoltarea libertății și a individualismului, chiar dacă controlul guvernamental poate fi realment în interesul economic al majorității oamenilor.

Niciodată n-au fost cuvintele mai greșit folosite în scopul de a ascunde adevărul ca în zilele noastre. Trădarea aliaților este numită împăciuire, agresiunea militară este mascată sub numele de apărare împotriva atacului, cucerirea națiunilor mici trece sub numele unui pact de prietenie, iar oprimarea brutală a întregii populații este săvârșită în numele național-socialismului. Cuvintele „democrație”, „libertate” și „individualism” devin și ele obiecte ale acestui abuz. Există un singur mod de a defini sensul real al diferenței dintre democrație și fascism. Democrația este un sistem care creează condiții economice, politice și culturale pentru deplina dezvoltare a individului. Fascismul este un sistem care, indiferent sub ce nume, îl face pe individ să se subordoneze scopurilor străine și slăbește dezvoltarea individualității autentice.

În mod evident, una dintre cele mai mari dificultăți în stabilirea condițiilor pentru realizarea democrației constă în contradicția dintre o economie planificată și cooperarea activă a fiecărui individ. O economie planificată a sferei oricărui mare sistem industrial reclamă o mare centralizare și, drept consecință, o burocrație pentru administrarea acestui aparat centralizat. Pe de altă parte, controlul activ exercitat de către fiecare individ și de către cele mai mici unități ale întregului sistem și cooperarea lor reclamă o mare descentralizare. Dacă planifi-

careea de sus nu se îmbină cu participarea activă de jos, dacă șuvoiul vieții sociale nu curge continuu de jos în sus, o economie planificată va conduce la o nouă manipulare a oamenilor. Rezolvarea acestei probleme, a combinării centralizării cu decentralizarea, este una dintre sarcinile majore ale societății. Dar cu siguranță că nu este mai puțin soluționabilă decât problemele tehnice pe care deja le-am rezolvat și care ne-au adus o stăpânire aproape totală asupra naturii. Totuși, ea poate fi rezolvată doar dacă recunoaștem în mod limpede necesitatea de a face asta și dacă avem încredere în oameni, în capacitatea lor de a avea grijă de interesele lor reale ca ființe umane.

Într-un fel, ne confruntăm iarăși cu problema inițiativei individuale. Inițiativa individuală a fost unul dintre cei mai mari stimuli atât pentru sistemul economic, cât și pentru dezvoltarea personală în capitalismul liberal. Cu două rezerve însă: ea a dezvoltat doar anumite însușiri ale omului, voința și raționalitatea sa, în timp ce, din alte puncte de vedere, l-a lăsat subordonat scopurilor economice. A fost un principiu care a funcționat cel mai bine într-o fază foarte individualizată și competitivă a capitalismului, în care era loc pentru nenumărate unități economice independente. Astăzi, acest spațiu s-a restrâns. Doar un mic număr de oameni pot practica inițiativa individuală. Dacă vrem să realizăm acest principiu azi și să-l lărgim astfel încât întreaga personalitate să devină liberă, asta ar fi posibil numai pe baza efortului rațional și conjugat al unei societăți ca întreg și printr-o mare descentralizare care poate garanta cooperarea reală, autentică, activă și exercitarea controlului de către cele mai mici unități ale sistemului.

Doar dacă omul stăpânește societatea și subordonează aparatul economic scopurilor fericirii umane și doar dacă el participă activ la procesul social, numai atunci poate învinge ceea ce acum îl duce la disperare – singurătatea și sentimentul de neputință. Omul nu suferă prea mult azi din pricina sărăciei așa cum suferă datorită faptului că a devenit o roțiță a unei mari mașinării, un automat, că viața lui a devenit goală și și-a pierdut sensul. Victoria asupra tuturor tipurilor de sisteme autoritare va fi posibilă doar dacă democrația nu va bate în retragere, ci va porni ofensiva și va continua să realizeze ceea ce a fost

idealul ei în mințile celor ce au luptat pentru libertate de-a lungul ultimelor secole. Va triumfa asupra forțelor nihilismului doar dacă poate impregna oamenii cu cea mai puternică credință de care este capabilă mintea umană, credința în viață, în adevăr și în libertate ca realizare activă și spontană a eului individual.

CARACTERUL ȘI PROCESUL SOCIAL

Pe tot parcursul acestei cărți ne-am ocupat de relațiile dintre factorii socio-economici, psihologici și ideologici, analizând anumite perioade istorice, cum ar fi epoca Reformei și cea contemporană. Pentru acei cititori care sunt interesați de problemele teoretice implicate într-o astfel de analiză voi încerca, în acest apendice, să discut pe scurt baza teoretică generală pe care se întemeiază analiza concretă.

Când studiem reacțiile psihologice ale unui grup social, ne ocupăm de structura de caracter a membrilor grupului, adică a persoanelor individuale; totuși, nu suntem interesați de particularitățile prin care diferă aceste persoane una de alta, ci de acea parte a structurii lor de caracter comună celor mai mulți membri ai grupului. Acest caracter îl putem numi **caracter social**. Caracterul social este, în mod necesar, mai puțin specific decât caracterul individual. Descriindu-l pe ultimul, ne ocupăm de toate trăsăturile care, în configurația lor particulară, formează structura de personalitate a unui individ sau a altuia. Caracterul social cuprinde numai o selecție de trăsături, **nucleul esențial al structurii de caracter a majorității membrilor unui grup, care s-a dezvoltat ca rezultat al experiențelor fundamentale și al modului de viață comun aceluși grup**. Deși vor exista întotdeauna „devianți” cu o structură de caracter total diferită, structura de caracter a majorității membrilor grupului constă în variații ale acestui nucleu, determinate de factorii accidentali ai nașterii și ai experienței de viață, așa cum diferă ei de la un individ la altul. Dacă vrem să înțelegem cât mai complet un individ, aceste elemente de diferențiere sunt de cea mai mare importanță. Totuși, dacă vrem să înțelegem cum este canalizată energia umană și cum operează ea ca o forță productivă într-o ordine socială dată, atunci caracterul social e cel de merit principalul nostru interes.

Conceptul de caracter social este un concept-cheie pentru înțelegerea procesului social. Caracterul, în sensul dinamic al psihologiei analitice, este forma specifică în care e configurată energia umană prin adaptarea dinamică a nevoilor umane la modul particular de existență al unei societăți date. La rândul său, caracterul determină gândirea, simțirea și acțiunea indivizilor. Este oarecum dificil să vezi asta în ceea ce privește gândurile noastre, fiindcă avem cu toții tendința de a împărtăși convingerea convențională că gândirea este un act exclusiv intelectual și independent de structura psihologică a personalității. Totuși, lucrurile nu stau așa, și nu stau așa cu atât mai mult cu cât gândurile noastre au de-a face cu probleme etice, filosofice, politice, psihologice sau sociale mai degrabă decât cu manipularea empirică a obiectelor concrete. Astfel de gânduri, lăsând deoparte elementele pur logice implicate în actul gândirii, sunt în mare măsură determinate de structura de personalitate a celui care gândește. Acest lucru este adevărat pentru întregul unei doctrine sau al unui sistem teoretic, ca și pentru un singur concept, cum ar fi dragostea, dreptatea, egalitatea, sacrificiul. Fiecare concept de acest fel și fiecare doctrină are o matrice emoțională, iar această matrice este înrădăcinată în structura de caracter a individului.

În capitolele anterioare am oferit multe ilustrări ale acestei idei. Referitor la doctrine, am încercat să arătăm care sunt rădăcinile emoționale ale protestantismului timpuriu și ale autoritarismului modern. Referitor la conceptele singulare, am arătat că pentru caracterul sado-masochist, de exemplu, dragostea înseamnă dependență simbiotică, nu afirmare reciprocă și uniu-ne pe baza egalității; sacrificiul înseamnă maxima subordonare a eului individual față de ceva mai puternic, nu afirmarea eului mental și moral; diferența înseamnă diferența în putere, nu realizarea individualității pe baza egalității; dreptatea înseamnă că toată lumea ar trebui să capete ceea ce merită, nu că individul are un drept necondiționat de realizare a drepturilor inerente și inalienabile; curajul este disponibilitatea de-a te supune și de a îndura suferința, nu afirmarea supremă a individualității împotriva puterii. Deși cuvântul pe care-l folosesc doi oameni cu personalități diferite când vorbesc despre dra-

goste, spre exemplu, este același, semnificația cuvântului este complet diferită, în funcție de structura lor de caracter. De fapt, multe confuzii intelectuale ar putea fi evitate prin analiza psihologică corectă a semnificației acestor concepte, deoarece orice încercare de clasificare pur logică eșuează în mod necesar.

Faptul că ideile au o matrice emoțională, este de cea mai mare importanță, fiindcă el este cheia înțelegerii spiritului unei culturi. Diferite comunități sau clase dintr-o societate au un caracter social specific, iar pe baza lui se dezvoltă și devin puternice diferite idei. Astfel, de exemplu, ideea de muncă și succes, ca țeluri principale ale vieții, a putut deveni puternică și atrăgătoare pentru omul modern pe baza singurătății și indoliei lui; dar propaganda pentru ideea de efort neîncetat și dorința arzătoare de succes adresată indienilor pueblo sau țăranilor mexicani n-ar prinde absolut deloc. Acești oameni cu un tip diferit de structură de caracter ar înțelege cu greu despre ce vorbește o persoană ce proclamă astfel de țeluri, chiar dacă îi înțeleg limba. În același fel a simțit foarte sincer Hitler și o parte a populației germane, care are aceeași structură de caracter, că oricine crede că războaiele pot fi abolite fie este complet nebun, fie este un mare mincinos. Datorită caracterului lor social, pentru ei viața fără suferință și dezastru este tot atât de greu de înțeles ca libertatea și egalitatea.

Ideile sunt deseori acceptate în mod conștient de către anumite grupuri care, din pricina particularităților caracterului lor social, nu sunt cu adevărat pătrunse de ele; astfel de idei rămân un stoc de convingeri conștiente, dar oamenii nu reușesc să acționeze în conformitate cu ele în momentele critice. Un exemplu pentru aceasta îl reprezintă mișcarea muncitorească din Germania în momentul victoriei nazismului. Marea majoritate a muncitorilor germani, înainte de venirea lui Hitler la putere, votau pentru partidul socialist sau cel comunist și credeau în ideile acelor partide; adică sfera de răspândire a acestor idei în rândurile clasei muncitoare era extrem de largă. Ponderea acestor idei, totuși, nu era proporțională cu sfera lor de răspândire. Atacul nazismului nu a întâmpinat oponenți politici a căror majoritate să fie gata să lupte pentru ideile lor. Mulți dintre aderenții la partidele de stânga, deși au crezut în programele

partidelor lor atâta timp cât partidele au avut autoritate, au fost gata să renunțe atunci când a venit momentul crizei. O analiză mai adâncă a structurii de caracter a muncitorilor germani poate arăta o cauză – cu siguranță nu singura – a acestui fenomen. Un mare număr dintre ei aveau un tip de personalitate care are multe din trăsăturile a ceea ce noi am descris ca fiind caracterul autoritar. Nutreau un adânc respect pentru autoritatea existentă și năzuiau spre ea. Accentul pus de socialism pe independența individuală versus autoritate, pe solidaritate versus izolare individualistă nu era ceea ce vroiau cu adevărat mulți dintre acești muncitori, având în vedere structura lor de personalitate. O greșeală a conducătorilor radicali a fost aceea de a estima forța partidelor lor doar pe baza sferei de răspândire a acestor idei și de a trece cu vederea lipsa lor de greutate.

În contrast cu această imagine, analiza noastră asupra doctrinelor protestante și calviniste a arătat că acele idei erau forțe puternice printre aderenții noii religii, fiindcă ele apelau la nevoile și temerile prezente în structura de caracter a oamenilor cărora le erau adresate. Cu alte cuvinte, **ideile pot deveni forțe puternice, dar numai în măsura în care reprezintă răspunsuri la nevoile specific umane dominante într-un caracter social dat.**

Nu doar gândirea și simțirea, ci și acțiunile omului sunt determinate de structură lui de caracter. Meritul lui Freud este că a arătat acest lucru, chiar dacă cadrul lui teoretic de referință este incorect. Determinarea activității de către tendințele dominante ale structurii de caracter a unei persoane este evidentă în cazul nevroticilor. Este ușor de înțeles constrângerea de a număra ferestrele caselor și pietrele din pavaj o activitate datorată anumitor pulsuni ale caracterului compulsiv. Dar acțiunile unei persoane normale par a fi determinate numai de considerații raționale și de necesitățile realității. Totuși, cu noile instrumente de observație pe care le oferă psihanalizii, putem recunoaște că așa-numitul comportament rațional este în mare măsură determinat de structura de caracter. În discuția noastră cu privire la sensul muncii pentru omul modern, am avut de-a face cu o ilustrare a acestei chestiuni. Am văzut că dorința intensă de activitate neîntreruptă provenea din singurătate și angoasă. Această compulsie la muncă era diferită de atitudinea

față de muncă din alte culturi în care oamenii munceau atâta cât era necesar, dar în care ei nu erau impulsionați și de forțe din propria lor structură de caracter. Întrucât toate persoanele normale de azi au cam același impuls de a munci și, mai mult decât atât, întrucât această intensitate a muncii este necesară dacă vor să trăiască, e ușor de scăpat din vedere componenta irațională din această trăsătură.

Trebuie să ne întrebăm acum ce funcție îndeplinește caracterul pentru individ și pentru societate. În ceea ce privește prima întrebare, răspunsul nu este dificil. Dacă, să zicem, caracterul unui individ se potrivește mai mult sau mai puțin exact cu caracterul social, pulsuniile dominante din personalitatea lui îl îmboldesc să facă ceea ce este necesar și dezirabil în condițiile sociale specifice culturii sale. Astfel, spre exemplu, dacă el are o pornire pasionată de a economisi și o aversiune de a cheltui bani pentru lux, va fi în mare măsură ajutat de această pornire – presupunând că este un mic negustor ce are nevoie să economisească și să fie chibzuit dacă vrea să supraviețuiască. În afara de această funcție economică, trăsăturile de caracter mai au una pur psihologică, care nu este mai puțin importantă. Persoana pentru care economisirea este o dorință ce izvorăște din propria-i personalitate obține și o profundă satisfacție psihologică din faptul de a fi capabil să acționeze potrivit dorinței sale; adică nu are doar un profit practic atunci când economisește, ci se și simte satisfăcut din punct de vedere psihologic. Ne putem ușor convinge de aceasta dacă observăm, spre exemplu, o femeie din pătura de jos a clasei de mijloc care face cumpărături într-un magazin și care este tot atât de fericită pentru economisirea a doi cenți cât poate fi o altă persoană, cu un caracter diferit, pentru vreo plăcere senzuală. Această satisfacție psihologică are loc nu numai dacă o persoană acționează în acord cu cerințele izvorâte din structura sa de caracter, ci și atunci când ea citește sau ascultă idei care-i plac din același motiv. Pentru caracterul autoritar, o ideologie care descrie natura ca fiind forța puternică față de care trebuie să ne supunem sau un discurs care conține descrieri sadice ale unor evenimente politice are o profundă atracție, iar actul citirii sau ascultării lui are drept urmare o satisfacție psihologică. Pentru

a rezuma: funcția subiectivă a caracterului pentru persoana normală este de a o **impulsiona să acționeze în acord cu ceea ce este necesar pentru ea dintr-un punct de vedere practic și, de asemenea, de a-i oferi, din punct de vedere psihologic, satisfacție de pe urma activității sale.**

Dacă privim caracterul social din punctul de vedere al funcției sale în procesul social, trebuie să începem cu afirmația ce a fost făcută cu privire la funcția lui pentru individ: că, adaptându-se la condițiile sociale, omul dezvoltă acele trăsături care-l fac să-și **dorească să acționeze așa cum trebuie să acționeze.** Dacă caracterul majorității oamenilor într-o societate dată – vreau să spun, caracterul social – este astfel adaptat la sarcinile obiective pe care trebuie să le îndeplinească individul în această societate, energiile oamenilor sunt modelate în așa fel încât devin forțe productive indispensabile pentru funcționarea acelei societăți. Să mai luăm încă o dată exemplul muncii. Sistemul nostru industrial modern cere ca cea mai mare parte a energiei noastre să fie canalizată în direcția muncii. Dacă oamenii ar munci doar datorită necesităților externe, ar apărea o mare divergență între ceea ce ar trebui să facă și ceea ce le-ar plăcea să facă, iar acest lucru le-ar micșora eficiența. Totuși, prin adaptarea dinamică a caracterului la cerințele sociale, energia umană, în loc să creeze divergențe, este canalizată în astfel de forme încât devine un stimul pentru a acționa în acord cu necesitățile economice specifice. Astfel, omul modern, în loc să fie silit să muncească din greu, așa cum o face, de fapt este impulsionat de către compulsiia internă de a munci, pe care am încercat s-o analizăm din punctul de vedere al semnificației ei psihologice. Sau, în loc să se supună unor autorități fățișe, el a construit o autoritate interioară – conștiința și datoria – care operează un control mai eficient asupra lui decât ar putea s-o facă vreodată vreoa autoritate externă. Cu alte cuvinte, **caracterul social interiorizează necesitățile externe și astfel utilizează energia umană pentru rezolvarea problemelor unui sistem economic și social dat.**

Așa cum am văzut, o dată ce într-o structură de caracter s-au dezvoltat anumite nevoi, orice comportament conform cu aceste nevoi este satisfăcător, din punct de vedere psihologic,

și în același timp practic, din punctul de vedere al succesului material. Atâta timp cât o societate oferă individului cele două satisfacții în mod simultan, avem o situație în care forțele psihologice **cimentează** structura socială. Totuși, mai devreme sau mai târziu, apare un decalaj. Structura de caracter tradițională există încă, deși au apărut noi condiții economice, pentru care trăsăturile de caracter tradițional nu mai sunt folositoare. Oamenii au tendința să acționeze în acord cu structura lor de caracter, dar fie aceste acțiuni sunt reale handicapuri în țelurile lor economice, fie nu au suficiente posibilități de a-și găsi poziția care să le permită să acționeze în acord cu „natura” lor. O ilustrare a ceea ce avem în minte este structura de caracter a vechilor clase de mijloc, în special în țările cu o stratificare de clasă rigidă, cum ar fi Germania. Virtuțile vechii clase de mijloc – cumpătarea, economisirea, precauția, suspiciunea – și-au pierdut tot mai mult din valoare în condițiile vieții economice moderne, în comparație cu noile virtuți, cum ar fi inițiativa, disponibilitatea de a-ți asuma riscuri, agresivitatea și așa mai departe. Chiar în măsura în care aceste vechi virtuți erau încă valoroase – ca în cazul micului negustor – sfera posibilităților pentru astfel de ocupații era așa de îngustă încât numai o minoritate de fii ai vechii clase de mijloc își puteau „folosi” trăsăturile de caracter cu succes pentru scopurile lor economice. Cu toate că prin educația lor au dezvoltat trăsături de caracter ce erau adaptate odinioară la situația socială a clasei lor, dezvoltarea economică a avut loc mai rapid decât dezvoltarea caracterului. Acest decalaj dintre evoluția economică și cea psihologică a avut drept consecință o situație în care nevoile psihice nu mai puteau fi satisfăcute prin activități economice obișnuite. Aceste nevoi existau totuși și trebuia căutată satisfacerea lor în alt mod. Setea egotistă mărginită de a obține avantaje pentru sine, ce caracterizase pătura de jos a clasei de mijloc, a trecut din planul individual în cel național. Dar și impulsurile sadice, folosite în lupta competiției private, în parte s-au mutat pe scena socială și politică și în parte s-au intensificat prin frustrare. Apoi, eliberate de orice factori restrictivi, ele au căutat satisfacție în acțiuni de persecuție politică și în război. Astfel, amestecate cu resentimentul datorat calităților frustrante ale

întregii situații, forțele psihologice, în loc să cimenteze ordinea socială existentă, au devenit dinamită în mâinile grupurilor ce doreau să distrugă structura politică și economică tradițională a societății democratice.

N-am vorbit despre rolul pe care-l joacă procesul educațional cu privire la formarea caracterului social; dar, având în vedere faptul că pentru mulți psihologi metodele educației din copilăria timpurie și tehnicile educaționale folosite în cazul copilului în creștere par a fi **cauza** dezvoltării caracterului, câteva remarci despre această chestiune par a fi îndreptățite. În primul rând, ar trebui să ne întrebăm ce înțelegem prin educație. Cu toate că educația poate fi definită în diverse feluri, modul de-a o privi din unghiul procesului social pare a fi ceva de genul următor. Funcția socială a educației este de a pregăti individul pentru a funcționa în rolul pe care-l va avea de jucat mai târziu în societate; adică de a-i modela caracterul în așa fel încât să aproximeze caracterul social, în așa fel încât dorințele lui să coincidă cu necesitățile rolului său social. Sistemul educațional al oricărei societăți este determinat de această funcție; prin urmare, nu putem **explica** structura societății sau a personalității membrilor ei prin procesul educațional; ci trebuie să explicăm sistemul educațional prin necesitățile ce decurg din structura socială și economică a unei societăți date. Totuși, metodele educației sunt extrem de importante în măsura în care ele sunt mecanismele prin care individul este modelat în forma cerută. Ele pot fi considerate ca mijloace prin care cerințele sociale sunt transformate în calități personale. Deși tehnicile educaționale nu sunt cauza unui tip particular de caracter social, ele constituie unul din mecanismele prin care este format caracterul. În acest sens, cunoașterea și înțelegerea metodelor educaționale este o parte importantă a analizei complete a unei societăți funcționale.

Ceea ce am spus acum este valabil și pentru un sector special al întregului proces educațional: **familia**. Freud a arătat că experiențele timpurii ale copilului au o influență hotărâtoare asupra formării structurii lui de caracter. Dacă acest lucru este adevărat, atunci cum putem să înțelegem faptul că un copil care – cel puțin în cultura noastră – are foarte puțin contact cu

viața societății, este modelat de ea? Răspunsul nu este doar că părinții – exceptând anumite variații individuale – aplică modelele educaționale ale societății în care trăiesc, ci și că ei prezintă prin propriile lor personalități caracterul social al societății sau clasei lor. Ei transmit copilului ceea ce putem numi atmosfera psihologică sau spiritul unei societăți, pur și simplu prin faptul de-a fi ceea ce sunt – și anume reprezentanți tocmai ai acestui spirit. **Astfel, familia poate fi considerată agent psihologic al societății.**

După ce am afirmat că modul de existență al unei societăți date formează caracterul social, vreau să reamintesc cititorului ceea ce s-a spus în primul capitol despre problema adaptării dinamice. Cu toate că este adevărat că omul este modelat de necesitățile structurii sociale și economice a societății, el nu este adaptabil la infinit. Nu numai că există anumite nevoi psihologice care cer în mod imperativ să fie satisfăcute, dar există și anumite calități psihologice, inerente omului, care au nevoie să fie satisfăcute și care, dacă sunt frustrate, au drept urmare anumite reacții. Care sunt aceste calități? Cea mai importantă pare a fi tendința de creștere, dezvoltare și realizare a potențialităților pe care le-a dezvoltat omul în cursul istoriei – cum ar fi, de exemplu, facultatea de a gândi creator și critic și de a avea experiențe emotionale și senzoriale diferențiate. Fiecare din aceste potențialități are un dinamism al ei. O dată ce s-au dezvoltat în procesul evoluției, ele tind să fie exprimate. Această tendință poate fi reprimată și frustrată, dar o astfel de represie are drept urmare noi reacții, în special în formarea impulsurilor distructive și simbiotice. Se pare, de asemenea, că această tendință generală de creștere – care este echivalentul psihologic al tendinței biologice identice – are drept consecință astfel de tendințe specifice, cum ar fi dorința de libertate și ura față de oprimare, deoarece libertatea este condiția fundamentală pentru orice creștere. Din nou, dorința de libertate poate fi reprimată, poate dispărea din conștiința individului; dar chiar și atunci nu încetează să existe ca potențialitate și-și face simțită existența prin ura conștientă sau inconștientă de care este întotdeauna însoțită o astfel de represie.

Avem, de asemenea, motive să presupunem că, așa cum s-a spus mai înainte, setea de dreptate și adevăr este o tendință inerentă naturii umane, deși poate fi refulată și pervertită la fel ca setea de libertate. Presupunând aceasta, suntem, din punct de vedere teoretic, pe un teren periculos. Ar fi ușor dacă ne-am putea sprijini pe ideile religioase și filosofice care explică existența unor astfel de tendințe prin credința că omul este creat după asemănarea lui Dumnezeu sau prin ipoteza unui drept natural. Totuși, nu ne putem susține argumentul cu asemenea explicații. În opinia noastră, singurul mod de a-ți da seama de această sete de dreptate și adevăr este acela de a analiza întreaga istorie a omului, din punct de vedere social și individual. Vom afla atunci că, pentru oricine este neputincios, dreptatea și adevărul sunt cele mai importante arme în lupta pentru libertatea și dezvoltarea sa. Lăsând la o parte faptul că, de-a lungul istoriei sale, cea mai mare parte a omenirii a trebuit să se apere împotriva grupurilor mai puternice care puteau s-o oprească și s-o exploateze, fiecare individ trece în copilărie printr-o perioadă caracterizată de neputință. Noi credem că în această stare de neputință, trăsături ca simțul dreptății și al adevărului se dezvoltă și devin potențialități comune omului ca atare. Prin urmare, ajungem la faptul că, **deși dezvoltarea caracterului este modelată de condițiile fundamentale ale vieții și deși nu există o natură umană fixată biologic, natura umană are un dinamism propriu, care constituie un factor activ în evoluția procesului social.** Chiar dacă încă nu suntem capabili să afirmăm cu claritate, în termeni psihologici, ce reprezintă natura exactă a acestui dinamism uman, trebuie să-i recunoaștem existența. Încercând să evităm erorile conceptelor biologice și metafizice, nu trebuie să cedăm unei erori la fel de grave, cea a unui relativism sociologic în care omul nu este altceva decât o marionetă dirijată de sforile circumstanțelor sociale. Drepturile inalienabile ale omului la libertate și fericire se bazează pe calități umane inerente: dorința lui arzătoare de a trăi, de a se dezvolta și de a-și exprima potențialitățile ce s-au dezvoltat în el în procesul evoluției istorice.

În acest moment, putem reformula cele mai importante diferențe dintre abordarea psihologică urmată în această carte și

cea a lui Freud. Prima diferență a fost discutată într-o manieră detaliată în primul capitol, astfel încât nu este necesar să o menționăm aici decât foarte pe scurt: considerăm natura umană ca fiind în mod esențial condiționată istoric, deși nu minimalizăm importanța factorilor biologici și nu credem că problema poate fi pusă corect în termenii antinomiei dintre factorii culturali și cei biologici. În al doilea rând, principiul fundamental al lui Freud este de a considera omul ca o entitate, ca un sistem închis, înzestrat de natură cu anumite instincte condiționate fiziologic și de a interpreta dezvoltarea caracterului său ca o reacție la satisfacerea și frustrarea acestor instincte; în vreme ce, în opinia noastră, calea principală de acces spre personalitatea umană este înțelegerea relației omului cu lumea, cu ceilalți, cu natura și cu sine însuși. Noi credem că omul este în **primul rând** o ființă socială și nu, așa cum presupune Freud, în primul rând suficient sieși și abia în al doilea rând având nevoie de alții pentru a-și satisface nevoile instinctuale. În acest sens, credem că psihologia individuală este, în mod fundamental, psihologie socială sau, în termenii lui Sullivan, psihologie a relațiilor interpersonale; problema-cheie a psihologiei este cea a tipului particular de relație a individului cu lumea, nu cea a satisfacerii sau frustrării dorințelor instinctuale singulare. Problema referitoare la ce se întâmplă cu dorințele instinctuale ale omului trebuie înțeleasă ca parte a întregii probleme a relației lui cu lumea, și nu ca **unica** problemă a personalității umane. Prin urmare, în concepția noastră, nevoile și dorințele care se concentrează asupra relațiilor individului cu ceilalți, cum ar fi dragostea, ura, tandrețea, simbioza, sunt fenomene psihologice fundamentale, în timp ce la Freud ele sunt doar urmări secundare ale frustrării sau satisfacerii nevoilor instinctuale.

Diferența dintre orientarea biologică a lui Freud și propria noastră orientare socială are o importanță specială în ceea ce privește problemele de caracterologie. Freud – și, pe baza descoperirilor lui, și Abraham, Jones și alții – a presupus că copilul simte plăcere în așa-numitele zone erogene (gura și anusul) în legătură cu procesul de hrănire și defecare; și că, fie prin suprasaturare, frustrare, fie prin sensibilitate amplificată organic, aceste zone erogene își mențin caracterul libidinal în

anii de mai târziu, când, în cursul dezvoltării normale, zona genitală ar trebui să devină de primă importanță. Se presupune că această fixație la nivelul pregenital conduce la sublimări și formațiuni reacționale care devin parte a structurii de caracter. Astfel, spre exemplu, o persoană poate avea o pornire de a strânge bani sau alte obiecte, deoarece își sublimază dorința inconștientă de a-și reține materiile fecale. Sau o persoană se poate aștepta să obțină totul de la altcineva, și nu ca rezultat al propriului său efort, deoarece este imbodită de o dorință inconștientă de a fi hrănită, care este sublimată într-o dorință de a primi ajutor, cunoaștere și așa mai departe.

Observațiile lui Freud sunt de mare importanță, dar le-a dat o explicație greșită. A observat în mod corect natura pasională și irațională a acestor trăsături de caracter „orale” și „anale”. A observat, de asemenea, că astfel de dorințe pătrund în toate sferile personalității, în viața sexuală, emoțională și intelectuală a omului și că ele colorează toate activitățile umane. Dar a considerat relația cauzală dintre zonele erogene și trăsăturile de caracter invers față de cum este ea în realitate. Dorința de a primi tot ceea ce vrea să obțină – dragoste, protecție, cunoaștere, lucruri materiale – într-un mod pasiv, de la o sursă din afară, se dezvoltă în caracterul copilului ca o reacție la experiențele lui cu ceilalți. Dacă, prin aceste experiențe, sentimentul propriei sale forțe este slăbit de teamă, dacă inițiativa și încrederea de sine îi sunt paralizate, dacă se dezvoltă ostilitatea și este refulată și dacă, în același timp, tatăl sau mama lui îi oferă afecțiune sau grijă cu condiția ca el să capituleze, o astfel de constelație conduce la o atitudine în care se renunță la puterea activă și toate energiile lui sunt deturnate în direcția unei surse exterioare de la care va veni, în cele din urmă, îndeplinirea tuturor dorințelor. Această atitudine capătă un caracter atât de pasional, deoarece este singura cale prin care o astfel de persoană poate încerca să-și realizeze dorințele. Că deseori aceste persoane au vise sau fantasme în care sunt hrănite, alăptate și așa mai departe se datorește faptului că gura, mai mult decât orice alt organ, este expresia acestei atitudini receptive. Dar nu senzația orală este cauza acestei atitudini; ea este expresia unei atitudini față de lume în limbajul trupului.

Același lucru este valabil pentru persoana „anală”, care, pe baza experiențelor sale particulare, este mai retrasă decât persoana „orală”, își caută siguranța făcând din sine un sistem autarhic, suficient siesi și simte dragostea sau orice altă atitudine de exteriorizare ca o amenințare a siguranței ei. Este adevărat că, în multe cazuri, aceste atitudini se dezvoltă mai întâi în legătură cu hrănirea sau defecarea, care sunt principalele activități ale copilului de vârstă fragedă și, de asemenea, principala sferă în care sunt exprimate dragostea sau oprimarea din partea părinților și prietenia sau sfidarea din partea copilului. Totuși, suprastimularea și frustrarea legate de zonele erogene nu conduc prin ele însele la o fixație a unor astfel de atitudini în caracterul unei persoane; cu toate că, o dată cu hrănirea și defecarea, copilul are anumite senzații plăcute, aceste plăceri nu capătă importanță pentru dezvoltarea caracterului decât dacă ele reprezintă – la nivel fizic – atitudini înrădăcinate în întreaga structură de caracter.

Pentru un copil care are încredere în dragostea necondiționată a mamei lui, întreruperea bruscă a alăptării nu va avea vreo consecință caracterologică gravă; copilul care nutrește o lipsă de încredere în dragostea mamei sale poate dobândi trăsături „orale” chiar dacă procesul de hrănire s-a derulat fără vreo tulburare specială. Fantasmele „orale” sau „anale” sau senzațiile fizice din anii de mai târziu nu sunt importante datorită plăcerii fizice pe care o implică sau vreunei sublimări misterioase a acestei plăceri, ci numai datorită tipului specific de relație cu lumea subiacent lor și pe care îl exprimă.

Nu mai din acest punct de vedere pot descoperirile caracterologice ale lui Freud să devină rodnică pentru psihologia socială. Atâta timp cât presupunem că, de exemplu, caracterul anal, tipic pentru pătura de jos a clasei de mijloc europene, este determinat de anumite experiențe timpurii ce au legătură cu defecarea, cu greu vom obține date care să ne facă să înțelegem de ce o anumită clasă ar trebui să aibă un caracter social anal. Totuși, dacă îl înțelegem ca pe o formă de relație cu alții, înrădăcinată în structura de caracter și decurgând din experiențele cu lumea exterioară, avem o cheie ca să înțelegem de ce întregul mod de viață al păturii de jos a clasei de mijloc, marginea,

izolarea și ostilitatea ei au dus la dezvoltarea acestui tip de structură de caracter.¹

A treia diferență importantă este strâns legată de cele precedente. Pe baza orientării sale instinctualiste și, de asemenea, pe baza unei convingeri profunde în natura rea a omului, Freud tinde să interpreteze toate motivațiile „ideale” din om ca urmare a ceva „josnic”; un exemplu potrivit este explicația sa referitoare la simțul dreptății ca efect al invidiei inițiale pe care o are un copil pentru oricine are mai mult decât el. Așa cum am subliniat înaintea, credem că idealuri ca adevărul, dreptatea, libertatea, deși sunt deseori doar vorbe sau raționalizări, pot fi dorințe autentice, iar orice analiză care nu se ocupă de aceste dorințe ca factori dinamici este eronată. Aceste idealuri nu au nici un caracter metafizic, ci provin din condițiile vieții umane și pot fi analizate ca atare. Teama de a nu reveni la concepte metafizice și idealiste n-ar trebui să stea în calea unei astfel de analize. Sarcina psihologiei ca știință empirică este de a studia motivarea prin idealuri, ca și problemele morale legate de ele și, prin aceasta, de a elibera gândirea noastră asupra unor astfel de chestiuni de elemente neempirice și metafizice care au înceșoșat aceste teme în abordarea lor tradițională.

În sfârșit, ar mai trebui menționată o diferență. Ea se referă la diferențierea între fenomenele psihologice de lipsă și cele de abundență. Nivelul primar al existenței umane este cel al lipsei. Există nevoi imperative care **trebuie** să fie satisfăcute înainte de orice altceva. Numai atunci când omul are timp și energie rămase în urma satisfacerii nevoilor primare, se poate dezvolta cultura și, o dată cu ea, acele aspirații ce însoțesc fenomenele abundenței. Actele libere (sau spontane) sunt întotdeauna fenomene de abundență. Psihologia lui Freud este o psihologie a lipsei. El definește plăcerea ca satisfacție ce decurge din în-

1. F. Alexander a încercat să reformuleze descoperirile caracterologice ale lui Freud în termeni care sunt, în unele privințe, asemănători propriei noastre interpretări (Cf. F. Alexander, „The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Disturbances”, *Psychoanalytic Quarterly*, vol. XV, 1934). Dar, deși concepțiile sale constituie un progres față de cele ale lui Freud, el nu a reușit să depășească o orientare fundamental biologică și să recunoască pe deplin relațiile interpersonale ca bază și esență a acestor pulsioni „pregenitale”. (n.a.)

lăturarea tensiunii dureroase. Fenomenele de abundență, ca dragostea sau tandrețea, nu joacă, de fapt, nici un rol în sistemul său. Nu numai că a neglijat asemenea fenomene, dar a avut și o înțelegere limitată a fenomenului căruia i-a acordat atât de multă atenție: sexualitatea. Conform întregii sale definiții a plăcerii, Freud a văzut în sexualitate doar elementul constrângerii fiziologice și în satisfacția sexuală descărcarea tensiunii dureroase. Instinctul sexual ca fenomen de abundență și plăcerea sexuală ca bucurie spontană – a cărei esență nu este descărcarea negativă a tensiunii – nu au ocupat nici un loc în psihologia sa.

Care este principiul de interpretare pe care l-a aplicat acestor carti pentru înțelegerea bazei umane a culturii? Înainte de a răspunde la această întrebare, ar putea fi de folos să amintim principalele tendințe de interpretare de care diferă propria noastră interpretare.

1. Abordarea „psihologistă” ce caracterizează gândirea lui Freud, după care fenomenele culturale își au rădăcinile în factori psihologici ce decurg din pornirile instinctuale, care sunt influențate ele însele de societate numai printr-un anumit grad de reprimare. Urmând această direcție de interpretare, autorii freudieni au explicat capitalismul ca efect al erotismului anal și dezvoltarea creștinismului timpuriu ca rezultat al ambivalenței față de imaginea tatălui.²

2. Abordarea „economistă”, așa cum este ea prezentată în aplicarea greșită a interpretării pe care o dă Marx istoriei. Conform acestei concepții, interesele economice subiective sunt cauza fenomenelor culturale, cum ar fi religia și ideile politice. Dintr-un asemenea punct de vedere pseudomarxist³, s-ar pu-

2. Pentru o discuție mai amplă a acestei metode, cf. E. Fromm, *Zur Entstehung des Christendogmas*, Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1931 (n.a.)

3. Numesc acest punct de vedere pseudomarxist deoarece el interpretează teoria lui Marx ca însemnând că istoria este determinată de mobilitatea economică în termenii dorinței de câștig material, și nu așa cum a vrut Marx să spună cu adevărat, în termenii condițiilor obiective ce pot avea drept urmare atitudinile economice diferite, între care dorința intensă de obținere a bogăției materiale este doar una. (Acest lucru a fost evidentiat în capitolul I.) O discuție amănunțită a acestor probleme poate fi găsită în E. Fromm, „Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. I, 1932, p. 28 sqq. Cf. și discuția din Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, Oxford University Press, London, 1939, cap. II (n.a.)

tea încerca explicarea protestantismului ca nefiind nimic mai mult decât răspunsul la anumite nevoi economice ale burgheziei.

3. În sfârșit, există poziția „idealistă”, reprezentată de analiza lui Max Weber, **Etica protestantă și spiritul capitalismului**. El susține că noile idei religioase sunt responsabile pentru dezvoltarea unui nou tip de comportament economic și a unui nou spirit al culturii, cu toate că subliniază că acest comportament nu este niciodată **exclusiv** determinat de doctrine religioase.

În contrast cu aceste explicații, noi am presupus că ideologiile și cultura, în general, își au rădăcinile în caracterul social; că însuși caracterul social este modelat de modul de existență al unei societăți date; și că, la rândul lor, trăsăturile de caracter dominante devin forțe productive ce dau formă procesului social. În ce privește problema spiritului protestantismului și al capitalismului, am încercat să arăt că prăbușirea societății medievale a amenințat clasa de mijloc; că această amenințare a avut drept urmare un sentiment de izolare neputincioasă și îndoielă; că această schimbare psihologică a fost responsabilă pentru interesul față de doctrinele lui Luther și Calvin; că aceste doctrine au amplificat și stabilizat schimbările caracterologice; și că trăsăturile de caracter astfel dezvoltate au devenit apoi forțe productive în dezvoltarea capitalismului, care a rezultat el însuși din schimbările economice și politice.

În ce privește fascismul, a fost aplicat același principiu de explicare: pătura de jos a clasei de mijloc a reacționat la anumite schimbări economice, cum ar fi puterea în creștere a monopolurilor și inflația postbelică, cu o intensificare a anumitor trăsături de caracter, și anume a pornirilor sadice și masochiste; ideologia nazistă a apelat la aceste trăsături și le-a intensificat; iar noile trăsături de caracter au devenit apoi forțe eficiente în susținerea expansiunii imperialismului german. În ambele cazuri observăm că, atunci când o anumită clasă este amenințată de noi tendințe economice, ea reacționează la această amenințare psihologic și ideologic; și că schimbările psihologice determinate de această reacție încurajează dezvoltarea forțelor economice, chiar dacă aceste forțe contrazic interesele economice ale acelei clase. Observăm că forțele economice, psihologice și ideologice operează în procesul social în felul următor:

omul reacționează la schimbarea situațiilor externe prin schimbări în sine însuși, iar acești factori psihologici, la rândul lor, ajută la modelarea procesului economic și social. Forțele economice sunt eficiente, dar ele trebuie înțelese nu ca motivații psihologice, ci drept condiții obiective; forțele psihologice sunt eficiente, dar trebuie înțelese ca fiind ele însele condiționate istoric; ideile sunt eficiente, dar trebuie înțelese ca fiind înrădăcinate în ansamblul structurii de caracter a membrilor unui grup social. Totuși, în ciuda acestei interdependențe a forțelor economice, psihologice și ideologice, fiecare dintre ele are și o anumită independență. Acest lucru este adevărat mai ales cu privire la dezvoltarea economică, care, fiind dependentă de factorii obiectivi, cum ar fi forțele productive naturale, tehnica și factorii geografici, are loc în conformitate cu propriile ei legi. Am arătat că acest lucru este valabil și referitor la forțele psihologice; ele sunt modelate de condițiile externe ale vieții, dar au, de asemenea, un dinamism propriu; adică, ele sunt expresia nevoilor umane care, deși pot fi modelate, nu pot fi suprimate. În sfera ideologică găsim o autonomie asemănătoare, ce-și are sursa în legile logice și în tradiția corpus-ului de cunoștințe dobândit în cursul istoriei.

Putem reformula principiul în termenii caracterului social: Caracterul social decurge din adaptarea dinamică a naturii umane la structura societății. Schimbarea condițiilor sociale are drept urmare schimbări ale caracterului social, adică noi nevoi și angoase. Aceste noi nevoi dau naștere la noi idei și, ca să spunem așa, îi sensibilizează pe oameni la ele; la rândul lor, aceste noi idei tind să stabilizeze și să intensifice noul caracter social și să determine acțiunile omului. Cu alte cuvinte, condițiile sociale influențează fenomenele ideologice prin intermediul caracterului; caracterul, pe de altă parte, nu este rezultatul adaptării pasive la condițiile sociale, ci al unei adaptări dinamice pe baza elementelor ce fie că ii sunt inerente biologic naturii umane, fie că i-au devenit inerente ca rezultat al evoluției istorice.

INDEX

A

Abraham 243
acțiuni 8, 14, 36, 57, 82, 85, 98,
151, 152, 194, 239
activitate 30, 44, 84, 85, 95, 100,
112, 153, 179, 206, 212, 217,
219, 220, 236
adaptare 20, 21, 26, 36, 123, 175
adevăr 12, 32, 55, 134, 165, 166,
170, 171, 180, 198, 209, 212,
218, 223, 226, 231, 242
Adler, Alfred 132
Alexander, F. 246
analiză psihologică
a doctrinelor 62
a ideilor și conceptelor
235
anarhie 222, 225, 226
Andreas 52, 55
Anschen, R.N. 27
Aquino, Toma d' 67, 81
Automat *vezi* conformitate
autoritate 12, 14, 31, 33, 64, 75,
76, 77, 96, 115, 120, 136, 143,
144, 145, 147, 150, 152, 181,
211, 213, 225, 226, 236, 238

B

Balzac 24, 139, 140, 218
Bartmann, B. 66, 68
Below, von 52
Benedict, Ruth 19
Bergson, H. 27
Bernard, L. 35
Biel 67, 68
Biserica Catolică 45, 68, 91, 99,
110
Bonaventura 67
Borkenau, F. 81
Brentano 52

Burckhardt, Jacob 9, 19, 45, 46,
47, 48
Butzer 58

C

Calvin 9, 51, 52, 63, 64, 66, 70,
74, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87,
88, 89, 99, 101, 104, 106, 159,
248
calvinism *vezi* protestantism
capitalism
efect asupra societății
medievale 56 sqq., 69
efect asupra omului mo-
dern 95 sqq.
caracter autoritar 142, 146
al lui Luther 64, 71
al lui Hitler și al nazismu-
lui 188 sqq.
caracter social 234, 235, 236,
240, 245, 249
Cassirer, E. 48
clasa de mijloc, și capitalismul
41, 46, 57, 87, 181, 186
și protestantismul 52, 62,
70
și nazismul 159, 175, 180,
186
și libertatea 91, 98, 110,
186
vezi și caracter autoritar
clase sociale 81, 90; *vezi* și
clasa de mijloc
Clemenceau 194
complexul lui Oedip 18
conștiință 51, 87, 89, 136, 145,
151

D

Dante 48
Darwin 193
darwinism 193

dependentă 69, 103, 108, 126, 128, 141, 148, 150, 153, 154, 201, 216, 226, 234

Descartes 214

Dewey, John 12, 13, 27

Dilthey 48, 50

distructivitate 139, 155, 156, 157, 158, 225

Dollard, J. 19

dragoste
și dragoste de sine 104
sadică 127
masochistă 65, 127
și spontaneitate 14, 219

Dostoievski 133

Duns Scotus 67, 68

Durkheim 20

E

educație, rolul în formarea caracterului 204, 239

egalitate, conceptul de 98, 150, 222

egocentrism, al copilăriei 31

egoism 103, 197

egotism *vezi* egoism

Ehrenberg 52

Erickson, M.H. 161

Eu
forță a 33, 106, 219
eu social 106, 108
pseudo-eu 174
stimă de sine 108
dorință de a-ți pierde eul 76, 126, 133, 136, 138, 216
realizare a 216, 220

Ev Mediu *vezi* societate medievală

F

factori psihologici în procesul social 14, 19, 93, 240, 249

faimă 50

fascism 13, 14, 78, 229; *vezi* și nazism

filosofie autoritaristă 150

Frank, L.K. 60

Frederic al II-lea 47

Freud
conceptele de natură umană și relație între individ și societate 17
interpretarea istoriei 20
ostilitate față de sine și supraeu 89
despre egoism 104
despre narcisism 105
despre sado-masochism 131
conceptul de caracter 142, 236
complexul lui Oedip 154
despre distructivitate 157
despre refulare 175, 206
despre raționalitate 208
atitudinea față de problemele etice 224
despre rolul familiei 240
deosebiri față de Freud 242

Fromm, E. 8, 34, 160, 247

Fromm-Reichmann, Frieda 159

G

Gay, M. 204

gândire, natură a 161, 208

Goebbels, Joseph 190, 197

Gorer, G. 138

Gratian 55

Green, Julian 119

H

Hallowell, J 19

Harkness, Georgia 80

Hartoch, A. 181, 204

Hegel 108, 110

Heiden, Konrad 190

Herzog, H. 181

Hitler 9, 12, 40, 65, 88, 130, 149, 177, 179, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 235

Hobbes 14, 129, 141

Horkheimer, M. 90, 132, 209

Horney, Karen 16, 90, 125, 132, 151, 156

Hughes, R. 31

Hugo, Victor 149

Huizinga, J. 48, 50

I

idealuri 223, 246

ideologie nazistă 143, 178, 187

indignare morală 159, 180

individuație 29, 30, 33, 137

individualism 13, 45, 46, 49, 100, 203, 226, 229

instinct 17, 35, 131, 157, 192

instinct al morții 131

izolare 8, 24, 25, 34, 35, 50, 59, 64, 91, 107, 119, 156, 170, 179, 185, 216, 236, 248; *vezi* singurătate și sentiment de neputință al individului

Î

îndoială 15, 26, 44, 45, 50, 61, 64, 72, 73, 75, 84, 85, 86, 89, 95, 104, 115, 117, 123, 136, 137, 138, 139, 141, 155, 160, 162, 172, 175, 179, 186, 193, 206, 212, 214, 220, 223, 225, 227, 248

J

Jones, E. 243

K

Kafka, Franz 118

Kant 104, 110, 145

Kardiner, A. 19

Kierkegaard 118

Kraus 52

Krupp 186

Kulischer 52, 53, 80

L

Lamprecht 52, 55, 58

Lasswell, H.D. 19, 180

legături masochiste *vezi* legături secundare

legături originare 30, 38

legături secundare 125

Ley 190

libertate
lupta pentru 11
aspectul uman al 13
caracterul dialectic al 34, 38, 96
și alegere 37
sensul ei în societatea medievală 75
în Renaștere 49
în capitalismul timpuriu 61, 91
în protestantism 74, 79, 83, 90
în capitalismul modern 109,
fugă de povara ei 119, 124
și autoritate 143, 213
și nevroză 154
și spontaneitate 216 sqq.
rezumat 226

Linton, R. 19, 36

luteranism *vezi* protestantism

Luther 9, 51, 52, 56, 57, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 99, 101, 104, 248

Lynd, Robert S. 209, 247

M

Machiavelli 103

Mannheim, K. 19

Marcuse, H. 77

Marx 15, 23, 108, 110, 247
 masochism 125, 130, 138
 în ideologia lui Hitler 196
 în personalitatea lui Hitler 198

McIver, R.M. 27
 Mead, M. 19, 60
 Mickey Mouse, filme cu 118
 mișcare sindicală 103, 114, 115
 Moeller, van der Bruck 149
 Mumford, L. 177, 178
 muncă

atitudinea față de ea și
 capitalismul 58, 108
 și calvinismul 85
 în societatea medievală 85
 în societatea modernă 236
 și spontaneitate 220

Murphy, L.B. 204
 Mussolini 196

N

natură, semnificația pentru
 Hitler 198
 natură umană 20, 242
 nazism

factori în analiza 177
 bază a 178
 și caracter autoritar 188,
 237
 stabilitate a 200
 opoziție la 235

Neumann, F. 181
 nevrotic

și normal, definiția termenilor 122, 143
 și activitatea rațională 135, 235

Nietzsche 15, 110, 118

O

Occam 67, 68
 om

relația cu societatea 17

relația cu alții 18, 25, 108
 relația cu sine 108
 conștiința de sine ca entitate separată 25, 29, 31, 45

nevoia de relație cu lumea 24, 221

ostilitate 21, 31, 34, 87, 88, 89,
 139, 155, 205
 Otto, Max 223

P

Pascal 52
 păcat 37, 54, 68, 89, 104, 148
 Petrarca 50
 Piaget, Jean 31
 Pirandello 214
 proces social 16
 propagandă politică 116
 protestantism 47, 52, 62, 66, 95,
 97, 100, 101, 109, 159, 235
 dogmele lui Calvin 82
 dogmele lui Luther 73, 83
 psihanaliză 173
 putere

atitudinea față de ea a
 caracterului autoritar 146
 a lui Hitler 195
 dorință de 14, 127, 129,
 132, 141
 a lui Hitler și a conducătorilor nazisti 190
 a Dumnezeuului lui Calvin 83

R

Ranulf 88
 Rauschnig 150
 reclamă 115, 146, 201, 211, 229
 reformă vezi și protestantism
 Reich, Wilhelm 132, 149, 185
 Renaștere 46, 48, 91
 Riezler 27

S

Sade, de 138
 sadism 131, 137, 138, 139, 142,
 193, 194
 al lui Hitler și al nazismului 188

sado-masochism, teorii despre 131

„salvator magic” 151
 Sapir, E. 19
 Schachtel, Ernest 109, 181
 Schapiro 9, 52, 56, 57, 58
 Schleiermacher 148
 Schuman, F.L. 180, 182
 scolastici 68

scrisoare de indulgență 71
 Seeberg, R. 66, 68, 69
 sentiment, natură a 161, 167,
 205, 234

sentiment de neputință și
 izolare a individului
 în relațiile cu individuația 33, 223

cu protestantismul 74, 78,
 83
 cu capitalismul 100
 cu șomajul 117
 cu amenințarea războiului 117
 cu democrația și fascismul 203
 și masochismul 126
 sado-masochism 133
 caracter autoritar 150
 conformitate 160, 175

Sf. Anton 54
 Sigismund 56

simbioză 138, 139, 201
 singurătate 24, 33, 41, 61, 64,
 111, 118, 120, 124, 135, 160,
 188, 219, 225, 236; vezi și
 sentiment de neputință al
 individului

soartă 25, 36, 82, 148, 222, 228
 societate medievală 43, 66
 atitudine față de muncă 85

față de activitatea economică 100

Sombart 52, 53
 spontaneitate 153, 214, 216,
 218, 228

represie a 204
 și pseudo-răspunsuri 206
 și libertate 216 sqq.
 Steueremann, Carl 27

Stirner 110
 structură de caracter 63, 92, 93,
 96, 233, 235
 vezi și caracter social și
 caracter social

suferință 45, 88, 127, 135, 137,
 148, 235

Sullivan, Harry Stack 16, 31,
 104, 159, 243
 supunere 13, 14, 31, 33, 34, 79,
 101, 120, 146, 150, 189, 196

T

Tawney 9, 52, 53, 54, 59, 88
 teologie medievală 67, 91
 Thyssen 186
 Tillich, P. 27
 tragedie, simt al 207
 Tratatul de la Versailles 178,
 184
 Trinkhaus, Charles E. 49, 69
 Troeltsch, Ernest 51

V

Vierkand 131
 voință, natură a 161, 170, 212

W

Weber, Max 51, 52, 83, 86, 88,
 99, 248

Teora – Cartea prin poștă

Peste 100.000 cititori (februarie 1998) beneficiază deja de acest sistem. Lunar, alte câteva mii de noi cititori apelează la serviciile noastre.

Puteti primi la domiciliu cărțile dorite, cu plata ramburs la primirea coletului!

Tot ce aveți de făcut este să solicitați, printr-o simplă scrisoare, buletinul informativ al editurii noastre, care vă va fi expediat gratuit.

Precizați numele și adresa dumneavoastră. Veți avea astfel prilejul să fiți informat asupra titlurilor Teora disponibile și asupra celor în curs de apariție, pe care le veți putea comanda.

Nu ezitați! Contactați-ne acum pe adresa:

**Editura Teora – Cartea prin poștă,
CP 79-30, București**

sau telefonați la: 252.14.31