

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Špela Sajovic**

**K IDENTIFIKACIJI NAPREDNEGA  
POTENCIALA POZNOMODERNEGA  
POSAMEZNIKA NA PODLAGI  
REFORMULACIJE MODERNE KONCEPCIJE  
NAPREDKA**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana 2008**

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Špela Sajovic**

**Mentor: doc. dr. Matej Makarovič  
Sometorica: doc. dr. Karmen Šterk**

**K IDENTIFIKACIJI NAPREDNEGA  
POTENCIALA POZNOMODERNEGA  
POSAMEZNIKA NA PODLAGI  
REFORMULACIJE MODERNE KONCEPCIJE  
NAPREDKA**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana 2008**

*“All progress depends on the unreasonable man. The reasonable man adapts himself to the world. The unreasonable man persists in trying to adapt the world to himself.”*

*George Bernard Shaw*

## K identifikaciji naprednega potenciala poznomodernega posameznika na podlagi reformulacije moderne koncepcije napredka

Pričujoče delo obravnava koncept človeškega napredka, čigar edino merilo je človeška sreča. Moderno pojmovanje napredka izhaja iz enodimenzionalne biološkosti človeške narave, tako da srečo ljudi vidi predvsem skozi optiko materialnega razvoja. Vendar so »moderne« ekonomske in znanstveno-tehnološke vsebine nezadostne, saj je človek bitje, ki s samozavedanjem presega evolucijski gon po preživetju. Iskanje njegove sreče izključno znotraj materialnih razsežnosti je zato neustrezno. Če idejo napredka preoblikujemo na podlagi popravljene definicije človeške narave, potem lahko rečemo, da razvoj v smeri večje sreče pomeni razvoj v smeri višjih nivojev človeške narave, katerih vrh predstavlja stanje samorealiziranosti. Ker je le samorealiziran človek lahko resnično srečen človek, vsebujejo poznomoderni pogoji bivanja progresivni potencial, saj z dejstvom materialne varnosti omogočajo razvoj višjih človekovih potreb in hotenj, ter, skupaj z relativno strukturno nedoločenostjo, pluralizacijo vsebin in idealom pristnosti, spodbujajo posameznika k večji samorefleksivnosti, obračanju »vase« in tako povečujejo možnost razvoja samorealiziranih oziroma srečnih ljudi.

Ključne besede: napredek, sreča, poznomoderni posameznik, samorealiziranost, človeška narava.

## Towards the identification of progressive potential of the late modern individual on the basis of reformulation of modern conception of progress

This thesis discusses the concept of human progress, whose only measure is human happiness. Modern conception of progress derives from one-dimensional biological view of human nature, so that it sees happiness mostly through the lenses of material development. However, the »modern« economic and science-technological themes are insufficient, because human being is a being, who can, because of the ability of self-awareness, exceed the evolutionary survival drive. The search of his happiness solely inside the material sphere is therefore inadequate. If we transform the idea of progress on the basis of improved definition of human nature, than we can maintain, that the development in direction of the greater happiness represents the development in direction of higher levels of human nature, whose peak is a state of self-realization. Since only a self-realized person can be a truly happy person, late-modern living conditions contain a progressive potential, as with the fact of material safety they enable the occurrence of higher human needs and wants, and, together with relative structural indeterminateness, pluralization of contents and the ideal of authenticity, encourage individual towards greater self-reflection, recognition of inner self and in that way enhance the possibility of development of self-realized and happy people respectively.

Key words: progress, happiness, latemodern individual, self-realization, human nature

# KAZALO

<b>1. UVOD .....</b>	<b>6</b>
<b>2. POMEN IDEJE NAPREDKA.....</b>	<b>8</b>
2.1 DEFINICIJA NAPREDKA.....	8
2.2 MODERNA OPREDELITEV NAPREDKA .....	9
<b>3. REFORMULACIJA IDEJE NAPREDKA .....</b>	<b>16</b>
3.1 PARADOKS ČLOVEKOVEGA BIVANJA ALI DEJSTVO PRIMARNE ALIENACIJE .....	18
3.2 SREČEN ČLOVEK.....	23
3.2.1 Teorija človekovih potreb.....	23
3.2.2 Samorealiziran človek .....	27
3.3 »NOVI« NAPREDEK.....	35
<b>4. NAPREDNI POTENCIAL POZNOMODERNEGA POSAMEZNIKA .....</b>	<b>38</b>
4.1 POZNOMODERNI POSAMEZNIK .....	41
4.2 TOČKE NAPREDNEGA POTENCIALA.....	46
<b>5. KAKO NAPREJ? .....</b>	<b>54</b>
<b>6. ZAKLJUČEK .....</b>	<b>56</b>
<b>7. VIRI .....</b>	<b>59</b>

## 1. UVOD

Ideja napredka je okamnina iz časov velikih zgodb, »razsvetljenega« optimizma, »osvajanja« sveta, samozavestne kolonizacije prihodnosti in nasploh obdobja vzpona človeka kot vrste, njegove vseobsegajoče prevlade. Je mrtev koncept, v katerega nihče več ne verjame ali ne upa verjeti. Živimo namreč življenje razočarancev nad obljubami prejšnjega časa in si ne upamo ponovno pogledati naprej, četudi razsvetljeni z nujnostjo manjše ošabnosti in nepotrebne samogotovosti. Seznanjeni z lastno nepopolnostjo, zapiramo vrata pred prihodnostjo, ali, v najboljšem primeru, zopet reduciramo njeno problematiko skoraj izključno le na vprašanje preživetja, v obliki pozno moderne ekološke krize. Zavedajoč dejstva relativnosti resnice, si le malokdo drzne postaviti daljnosežne možne okvire naprednega razvoja. Previdnost do stopnje, kjer celo zdravemu optimizmu očitamo poteze utopičnosti, pa ustreza podobi razočaranega zaljubljenca, zagrenjeno prepričanega v svojo nezmožnost ponovne ljubezni.

Obratno se pričujoče delo distancira od izkušnje razočaranja, na način, da vzame v ozir njeno lekcijo, ki govori o nevarnosti prenizke samokritičnosti ali samorefleksije, a se istočasno ne odpove priložnosti/upanju za/na »novo ljubezen«. Upoštevajoč dognanja s področja psihologije, verjamemo, da je tovrstni način edini, ki predstavlja nek zdrav razplet sicer prepotrebne postmodernistične dekonstrukcije moderne. Enako kot je za psihično zdravje razočaranega človeka škodljivo dolgotrajno stanje obupa ali apatične nevpletenosti, se takšna drža kaže kot pogubna tudi za razvoj človeštva.

Eno izmed možnih smeri gledanja v boljšo prihodnost bomo ponudili na osnovi prepletanja psiholoških, socioloških in filozofsko-antropoloških elementov. Neustreznost moderne koncepcije napredka izhaja prav iz pomanjkanja razširjene perspektive, ki se sprašuje o naravi človeške narave in omogoča transcendenco enostranske biološkosti. Hkrati pa gre njeno vpetost v materialno razumeti, saj se človekova zmožnost presejanja biološkega pojavlja postopno, z večanjem sigurnosti preživetja človeštva kot vrste.<sup>1</sup> Znotraj tovrstnega evolucionističnega gledišča bo potekala tudi naša reformulacija napredka. Razvoj človeštva od gonov do razuma je

---

<sup>1</sup> Moderna je do določene mere reflektivna praksa, ki pa Dobro za človeka išče predvsem znotraj materialne sfere.

smer, ki implicira vzvišene nivoje človeške narave, a jih ne tudi obljublja. Nezanestljivost njihove realizacije pa je razlog, zakaj je prizadevanje in ne zgolj čakanje na izpopolnitev človeštva, če si želi boljšega bivanja, nujno potrebno.

Vsebina naloge se bo osredinjala okoli naslednjih tez:

1. Napredek človeštva pomeni razvoj v smeri povečevanja človekovega blagostanja ali sreče;
2. Resnično srečen človek je lahko samo samorealiziran človek;
3. Pogoji bivanja poznomodernega posameznika so takšni, ki vsebujejo potencial progresivnega razvoja.

Identifikacija naprednega potenciala poznomodernega posameznika na podlagi reformulacije moderne koncepcije napredka bo potekala kot združitev »moderne« ideje napredka in »poznoderne« inklinacije k sreči. Koncept napredka bo preoblikovan v skladu s popravljeno definicijo človeške narave, nadgrajeno s teorijo človekovih potreb, saj je srečen človek predvsem zadovoljên človek. Časovno zgodovinska aplikacija »nove« teorije napredka pa bo pokazala na edinstvenost aktualnega momenta, ko relativna strukturna nedoločenost posameznika odpira povsem nove možnosti bivanja človeka v sozvočju z bistvom njegove eksistence, ki je *svet*.

## 2. POMEN IDEJE NAPREDKA

### 2.1 DEFINICIJA NAPREDKA

Začnimo razpravo z izhodiščnimi osnovnimi opredelitvami in označimo napredek kot progresivno usmerjen proces, ki ga definira lastnost izboljševanja glede na poljubno izbran kriterij. Pri tem ni toliko pomembna oblika procesa kot vprašanje, »ali se zgodovinski proces izide v neto dobiček za človeštvo« (Wagar 1971: 11), kajti »celo cikli utegnejo predstavljati spiralno pot proti boljšemu življenju; celo premočrtne linije lahko vodijo naravnost v pekel« (*ibid.*). Esencialna informativnost tako ne pripada opisnemu elementu, »da je bila usmerjena sprememba narejena« (Kirn 1992: 510), pač pa aksiološkemu, ki pravi, da je »narejena sprememba boljša glede na sprejeti standard, sprejeta merila« (*ibid.*), torej oceni, da je vsaka sledeča stopnja procesa boljša od predhodne. Gre za pozitivno ovrednoteno razliko med preteklostjo in sedanostjo (dosežen napredek) ali sedanostjo in prihodnostjo (pričakovan napredek) (Sztompka 2003: 28).

Vse teorije napredka so si enotne glede obstoja izboljševanja, kot tudi glede končnega kriterija – napredek vedno pomeni razvoj v Dobro za človeka, pri čemer Dobro definiramo kot povečevanje njegovega zadovoljstva, blagostanja.<sup>2</sup> Nasprotno velja v primeru, ko izraz uporabljamo v nevtralnem smislu. Ko govorimo o napredku znanosti, lahko namreč trdimo le, da je le-ta vedno bolj uspešna pri doseganju spoznanj različnih vidikov stvarnosti, brez istočasne vrednotne opredelitve o njenem pomenu za razvoj človeka. Tovrstna nevtralna pozicija, ki tematizira le tako imenovani partikularni napredek, ne pomeni dejanskega napredka, čigar smiselnost je določena le znotraj polja Dobrega za človeka. Dodaten uvid v opisano problematiko nam ponuja Needham (2003: 27–8), ko razlikuje med notranjimi in zunanji kriteriji napredka. Če je smer napredka inherentna razvoju objekta, ki ga vrednotimo, potem je ta smer ali kriterij intrinzične narave. Obratno je kriterij, ki je določen glede na neko zunanje načelo objektu vrednotenja, ekstrinzične narave. Prepoznavanje partikularnega napredka je zato

---

<sup>2</sup> Naše operiranje z izrazom blagostanje ne bo omejeno na knjižno interpretacijo kot jo podaja SSKJ, ki blagostanje enači z obiljem materialnih dobrin, pač pa bomo izraz uporabljali za označevanje prijetnega stanja. Prvi del besede blagostanje – blago – namreč ne bomo tolmačili kot blagó (proizvod), temveč kot blágo (prijetno).



vedno stvar upoštevanja intrinzičnega kriterija – napredek znanosti bo z vidika notranjega kriterija napredek vedno le zato, ker pomeni Dobro glede na kriterij znanosti. Pri pozitivnem vrednotenju partikularnega napredka pa gre, poleg notranjega kriterija, tudi za upoštevanje ekstrinzičnega kriterija (ki pa je notranji kriterij splošnega napredka) – napredek znanosti bo z vidika zunanjega kriterija napredek zato, ker poleg Dobrega za znanost, pomeni tudi Dobro za človeka. Pozitivno vrednoten partikularni napredek torej pomeni, da je tisto, kar je Dobro za partikularni objekt vrednotenja, Dobro tudi za človeka. V kolikšni meri je tovrstna logika sklepanja veljavna, pa je seveda odvisno od objekta vrednotenja oziroma značilnosti človeške narave. Medtem ko je enačenje moralnega napredka s splošnim napredkom samoumevno neproblematično, je enako početje s, na primer, tehnološkim napredkom že bolj vprašljivo. Da bi prišli do odgovora, kateri partikularni napredki sestavljajo splošni napredek, katerega edini kriterij je Dobro za človeka, je torej nujno spoznati značilnosti človeške narave. Z drugimi besedami, ko ugotovimo, da je bistvo vsega napredka locirano izključno v končnem kriteriju Dobrega za človeka, se pravzaprav nahajamo šele na začetku poti. Pred nami namreč leži dolga pot do odgovora na eno izmed temeljnih vprašanj človekovega obstoja: če je končni kriterij napredka povečevanje zadovoljstva človeka, torej razvoj v Dobro za človeka, kaj je tisto, kar je za človeka Dobro, oziroma kakšne so njegove potrebe? Ali natančneje, upoštevajoč, da je človek družbeno bitje, katerega blagostanje je v veliki meri odvisno od lastnosti družbenega okolja, kakšna družbena ureditev pomeni Dobro za človeka, katere lastnosti družbenega okolja omogočajo najbolj prijetno bivanje? Raznolikost odgovorov na zastavljeno vprašanje je velika. Kot že omenjeno, bistveno zavisi od opredelitve človeške narave, kot tudi od prepričanja v učinkovitost določene družbene ureditve.

## 2.2 MODERNA OPREDELITEV NAPREDKA

Vsekakor nas dejstvo, da je edina uveljavljena formulacija napredka modernistična, ne sme presenetiti. Ideja napredka je časovno izrazito moderna kategorija,<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Zgodovino misli o možnem ali zanesljivem izboljševanju človeštva lahko delimo na predmoderno in moderno razdobje. Če iščemo nastavke ideje, lahko tudi nujne predpogoje za njen razvoj, potem je idejo smiselno locirati že v antični in kasneje srednjeveški čas in jo obravnavati kot posledico dveh predlogov, ideje rasti, prisotne v antični filozofiji, ter ideje neizogibnosti, umeščene znotraj krščansko-hebrejske tradicije (Nisbet 1994: xi–xii). Pri tem naj predmoderni časi ne bi postregli le z obrisi teorije, ampak, na primer, s Tomažem Akvinskim, tudi s celovitim konceptom linearnega in determiniranega poteka, enotnosti človeštva in vizijo zlate prihodnosti. Osnovna načela teorije napredka naj bi bila tako

postmodernistična tovrstna nezainteresiranost pa povzroča, da kot taka ostaja tudi vsebinsko.<sup>4</sup> Vsebina napredka kot nam jo ponuja moderna, je diskurz družbenega razvoja, ki zgodovino in prihodnost človeštva razlaga skozi optiko usmerjenega linearnega procesa, katerega kvaliteto oziroma naprednost določa predvsem materialna komponenta. Bistvene pokazatelje in garante napredka tako išče tam, kjer se je ideja skozi stoletja najbolj neposredno manifestirala, to je na področju znanosti in ekonomskem področju. Da sta rast kontrole nad okoljem in razpoložljivih dobrin v družbi esencialna kriterija napredka, se je med drugim pokazalo z aplikacijo modernizacijskih teorij prejšnjega stoletja na tako imenovan 'nerazviti' svet, ki naj bi postal napreden z ustreznimi ekonomskimi korekcijami, v smislu, da bo ekonomski razvoj doprinesel tudi ostale kvalitete modernih zahodnih družb. Seveda obstoja nematerialističnih vrednot, ki znotraj omenjenega diskurza nevtralen družbeni razvoj spreminjajo v napredek, ne gre spregledati. Razsvetljenje človeka, da je on sam nosilec svoje »usode«, implicira nastanek kritičnega uma, ki z namenom, da se ustvari čim boljša »usoda« za človeka in človeštvo, podvomi v tradicionalne prakse in zahteva najboljše. Ali, ko spoznavanje naravnih zakonitosti sproži skepso v nadnaravna utemeljevanja, se istočasno pojavi skepsa v človekova utemeljevanja, kajti ker si želimo le dobro in je to prvič odvisno od nas samih, hočemo vedeti, ali je neka določena praksa zares takšna, ki prinaša dobro. Teženje k ustvarjanju dobrega družbenega reda pa rezultira tudi v bolj trdni, institucionalizirani vzpostavitvi določenih, pozitivno opredeljenih človekovih vrednot, kot sta na primer enakopravnost in svoboda. Bistvena prelomna točka razvoja človeštva je torej v pojavu občutka popolne odgovornosti, v spoznanju, da je le človek tisti, ki določa pogoje, v katerih bo tudi živel. Ker pa ima

---

izoblikovana že v predmodernem času, njen kasnejši, moderni razvoj pa le dejanje zamenjave sakralnega s posvetnim (Nisbet 1979: 13–4). Obratno nas predmoderni časi ne prepričajo, če za kriterij vzamemo prevladujoči duh časa ali če izhajamo iz stroge definicije napredka, ki med drugim zahteva aplikacijo napredovanja na vse časovne dimenzije. Izhajajoč iz tovrstne pozicije, se teorije napredka kažejo kot izključno moderna kategorija in nikakor niso le nadgraditev antične filozofije ali celo »sekularizirana različica krščanske vere v božje posredovanje in načrt« (Lasch 1991: 40). Ekskluzivna modernost napredka je posledica ujetosti antične misli v mentaliteto o nespremenljivosti univerzuma, v opevanje pretekle Zlate dobe in pesimistične napovedi za prihodnost, v najboljšem primeru v ciklično perspektivo, srednjeveško krščanske pa v onostranstvo, božjo avtoriteto in doktrino izvirnega greha kot nepremostljivo oviro moralnega napredovanja (Bury 1920). Govoriti o obstoju teorij napredka pred 17. stoletjem je zato neupravičeno. Šele takrat so namreč izpolnjeni vsi potrebni pogoji za njihov nastanek in razvoj. Prvič, presežena je teorija dekadence, ki prežema antični in srednjeveški čas, drugič, pojavi se prepričanje o nespremenljivosti naravnih zakonov brez katerega bi bila ideja napredka znanosti povsem brezpredmetna, in tretjič, smisel in pomen zemeljskega sveta postaneta neodvisna od onostranskih tematik (*ibid.* 36).

<sup>4</sup> Spraševanje po vsebini napredka je v času pozne moderne zgubilo status samoumevnosti. Vera v obstoj napredka je namreč znotraj družboslovne znanosti in znotraj splošne javnosti skoraj mrtva. Z njegovim vprašanjem se tako večinoma posredno ukvarja le politika.

težave z identifikacijo resničnih koristi, kot tudi s predvidevanjem učinkov različnih odločitev in delovanj (z vsevednostjo),<sup>5</sup> je v svojih poskusih približevanja dobremu le delno uspešen. Kot tak, le delno uspešen, je tudi poskus moderne. Refleksivnost, ki jo implicira spoznanje odgovornosti, dobi z moderno povsem nove,<sup>6</sup> a vseeno še vedno nezadostne razsežnosti. Popolno refleksivnost zasenči neomajna vera v razum kot posledica pretirane samozavesti, ki jo da človeštvu spoznanje neodvisnosti od nadnaravnega in učinkovitost spoznavanja naravnega. V tem smislu gre razumeti tudi pretirano poudarjanje materialnega, kljub znamenjem, ki opozarjajo na oddaljevanje od dobrega. Z nekoliko redukcionizma bomo zato glavno vsebino modernega napredka omejili na obvladovanje naravnega okolja, se pravi na znanstveno-tehnološki<sup>7</sup> in posledično ekonomski napredek.<sup>8</sup>

Oglejmo si poteze moderne formulacije napredka ob upoštevanju koncepta partikularnega in splošnega napredka oziroma notranjih ter zunanjih kriterijev. Moderno enačenje napredka z znanstveno-tehnološkim in ekonomskim napredkom je enačenje partikularnega ekonomskega in znanstveno-tehnološkega napredka s splošnim napredkom, oziroma njuno pozitivno vrednotenje.<sup>9</sup> Če vzamemo v ozir ekonomsko komponento napredovanja, lahko po Kalanju (1992: 49) opazimo, da kvantitativna rast in napredek v industrijski družbi postaneta eno in isto – nacionalni bruto proizvod je v resnici nacionalna bruto sreča. Moderna koncepcija napredka torej vsebuje prepričanje, da je tisto, kar je Dobro za znanost in Dobro za ekonomijo, Dobro tudi za človeka. S

---

<sup>5</sup> Četudi bi obstajala enotnost glede človekovih koristi, ostaja človeški svet »juggernaut« (Giddens 1992: 139) zaradi same potencialnosti in nepredvidljivosti človekove narave. Bistven prispevek k »uhajajoči« naravi sveta pripada po Giddensu (1992: 151–3) refleksivnosti (krožnosti) družbenega znanja, ko vsak nov tovrstni input ni le odkritje tančice skrivnosti sveta, ampak tudi neposredni dejavnik njegove alternacije. Kroženje znanstvenih teorij, odkritij, konceptov v in izven okolja, ki se ga tičejo, izzove njihovo praktično predelavo, na način, ki odpira povsem nove smeri človeške poti. Svet brez nepredvidljivih posledic oziroma svet kot predmet popolnega nadzora, je tudi zato nemogoč.

<sup>6</sup> Medtem ko je predmoderna refleksivnost omejena na reinterpretacijo in klarifikacijo tradicije, je za moderno refleksivnost značilna razširitev na vsa življenjska področja, tako imenovana vsesplošna refleksivnost, ki vsebuje tudi refleksijo same narave refleksije (Giddens 1992: 37–9).

<sup>7</sup> Znanstveni napredek pomeni vse bolj uspešno prizadevanje za doseg spoznanj glede različnih vidikov stvarnosti. Njegova tehnološka komponenta pa se nanaša na sposobnost preoblikovanja naravnih materialov v produkte.

<sup>8</sup> Ekonomski napredek pomeni povečevanje zmožnosti preskrbe materialnega blagostanja človeštva (Heilbroner 1998: 83).

<sup>9</sup> Problematičnost enačenja partikularnega napredka s splošnim je, kot smo že omenili, razumljivo odvisna od vrste partikularnega napredka oziroma pojmovanja človekove narave. Če se predvideva, da je za doseg blagostanja bistveno predvsem materialno oblike, potem se kaže enačenje partikularnega ekonomskega napredka s splošnim kot neproblematično. Obratno je res za prepričanje ali le domnevo, da povečevanje materialnih dobrin nima neposredne veze z blagostanjem človeka, ali celo nasprotno, ima nanj z ekološkim uničevanjem slab vpliv.

tem pa smo tudi pri glavnem očitku moderni – ki ni toliko v optimističnem pojmovanju znanosti in tehnike kot same po sebi dobre, v smislu, da širjenje znanja pomeni osvobajanje ljudi, boljši družbeni red, itd., se pravi v pozitivnem vrednotenju partikularnega ekonomskega in znanstveno-tehnološkega napredka, pač pa v pomanjkanju izpraševanja, katerega odsotnost se kaže v dejstvu, da kljub očitnim znakom, da znanstveno-tehnološki, ekonomski napredek ne pomeni nujno Dobro za človeka, praksa ostaja v preveliki meri nespremenjena. Lahko bi tudi rekli, da je očitek pretiranega optimizma primeren za zgodnejše moderno obdobje, medtem ko problem pomanjkanja kritičnosti nastopi kasneje, ko se že začnejo pojavljati prvi vidnejši negativni učinki moderne prakse, ko se znanosti in ekonomija, po enaki logiki kot razsvetljeni individuum, osvobodita vseh tradicionalnih, regulativnih spon in ustvarita svoje polje dejanskosti. S tega vidika je tudi sporno enačenje razsvetljenskih vizij znanstvenega in ekonomskega napredka s kasnejšim potekom moderne. Needham (2004: 4–5) opozarja na vlogo Condorceta in Smitha ter ostalih razsvetljenskih mislecev pri oblikovanju kasnejše koncepcije napredka kot znanstvenega oziroma ekonomskega napredovanja. Vendar korespondenca med razsvetljenskim pojmovanjem napredka in kasnejšim znanstveno-tehnološkim in ekonomskim razvojem ni neproblematična. Razsvetlensko čaščenje znanosti in tehnologije kot širše dobrega za človeka se namreč spremeni v enodimenzionalno vrednotenje moči, učinkovitosti in racionalnosti kot ciljev samih po sebi (Needham 2004: 8–9). Ali, »Condorcet je bil prepričan, da bo napredek človekovega duha zagotovil univerzalno srečo; v 19. stoletju pa se je verjelo, da je politična in družbena mobilizacija in želja po sreči gibalo industrijskega napredka« (Touraine 1995: 61). Moderna praksa povzroči občutek, da ni znanost ali tehnologija v službi ljudi, pač pa ravno obratno, da ljudje služijo znanosti ali tehnologiji. Enako velja za ekonomijo. Razsvetljenski ideal avtonomnega posameznika in družbe, ki najbolje služi njegovim potrebam, se pretoči v stvarno avtonomijo družbenih podsistemov, katerih delovanje je bolj kot k ustvarjanju Dobrega za človeka usmerjeno predvsem k reproduciranju njih samih. Razlikovanje med zasnovo moderne, ki jo določajo dela razsvetljenih filozofov, ter njenim kasnejšim razvojem tako riše demarkacijsko črto med pozitivnim vrednotenjem partikularnega napredka, ki pomeni Dobro za človeka, ter sledenjem partikularnemu napredku, brez iskrenega ugotavljanja istočasnosti splošnega napredka. O nenaravnemu odnosu med sredstvi in cilji in s tem posredno o pomanjkanju izpraševanja govori tudi Weber. S pesimističnim konceptom železne kletke pripiše zahodni racionalizmu le navidezno razumskost, saj se je »tisto, kar je bilo prvotno samo

običajno sredstvo za doseganje določenega cilja, pretvorilo v cilj za sebe in na ta način izgubilo svojo temeljni stik s človekovimi potrebami. V modernem svetu nič več ne služi človeku /.../, človek je potlačen in spreobrnjen v običajen privesek svojega lastnega proizvoda« (Đurić 1987: 42). Marxova vladavina stvari nad ljudmi tako pri Webbru zavzame obliko iracionalne vladavine sredstev nad cilji (*ibid.* 43).

Spoznana odsotnost kritičnega odnosa do materialističnih partikularnih napredkov v moderni dobi je med drugim posledica dveh njenih temeljnih značilnosti, to je funkcionalne diferenciacije ter procesa racionalizacije kot prevlade ciljno-racionalnega delovanja (Zweckrationalitaet). Temeljito poznavanje in učinkovit nadzor nad naravo predpostavlja hladnokrvno kalkulacijo kot sredstvo, ki »konkretno in mnogovrstno obilje čutnega, zunanjega sveta /.../ reducira na funkcionalno bistvo« (Debeljak 1999: 12–3). Znanstveni model dosege cilja s postopkom kalkulacije rodi ciljno racionalnost, ki »temelji na pričakovanjih v zvezi z obnašanjem drugih in uporabi teh pričakovanj kot sredstev (pogojev) za uspešno doseganje lastnih ciljev oz. smotrov« (Adam 1996: 15). Njena učinkovitost pri doseganju nadzora nad naravo pa ji podeli legitimnost tudi zunaj znanstvene domene. Z drugimi besedami, racionalnost pomeni v prvi fazi prekinitev z nadnaravnimi utemeljitvami in Kantov klic k uporabi lastnega razuma. V drugi fazi, ko je tostranstvo sveta s pomočjo pogumne uporabe lastnega razuma trdno vzpostavljeno, pa se racionalnost preusmeri na njegovo obvladovanje.<sup>10</sup> Emancipatorni potencial zamenja kriterij učinkovitosti. Zgodi se univerzalizacija tehničnega uma, »tj., da se razsvetljenski pojem racionalnosti podredi izključni veljavi znanstvenega in tehnološkega mišljenja (redukcija praxis na techne), ter vdor te mentalitete na vsa področja družbenega življenja« (Zadnikar 1993: 25).

*Racionalizacija je plemenita beseda, ko vpeljuje znanstveni in kritični duh na področja, v katerih je doslej dominirala tradicionalna avtoriteta in samovoljne odločitve močnih; postane pa strašna beseda, ko označuje Taylorizem in druge menedžerske metode, ki uničujejo obrtniško avtonomijo delavcev in jih sili v podrejanje stopnjam produkcije in ukazom, ki trdijo, da so znanstveni (Touraine 1995: 91).*

---

<sup>10</sup> To je tako imenovani paradoks racionalizacije, ključna kategorija Habermasovega modela dvojne racionalnosti. Gre za to, da je »racionalizacija sveta življenja predpogoj in izhodišče za proces sistemske racionalizacije in diferenciacije, vendar je ta postajala vedno bolj avtonomna nasproti normativnih sil, ki so umeščene v svetu življenja, dokler sistemski imperativi končno niso povsem prevladali in instrumentalizirali sveta življenja« (Zadnikar 1993: 37).

Če se vrnemo na začetno tezo, da je obstoj odsotnosti izpraševanja razložljiv z obstojem ciljne racionalnosti, potem mislimo, da le-ta »preprečuje, da bi bil katerikoli sektor organiziran zunanje, na osnovi njegove integracije v neko splošno vizijo, ali, njegovega prispevka k realizaciji, kot ga poimenuje Louis Dumont, holističnega družbenega projekta» (Touraine 1995: 9).

S tem pa smo tudi že pri drugem »krivcu« »neučinkovitosti« moderne dobe, funkcionalni diferenciaciji. Funkcionalna diferenciacija kot način soočanja s problemom družbene kompleksnosti, kot »delitev določene enote na dve ali več enot, ki so si med seboj funkcionalno komplementarne in skupaj opravljajo enake funkcije, kot jih je prej opravljala celota» (Makarovič 2001: 36), pomeni vzpostavitev tako imenovanih funkcionalnih sistemov, oziroma predstavlja proces razkrojitve enovite strukture tradicionalne družbe na vrsto t.i. življenjskih redov, ki vzpostavijo lastno avtonomno logiko razvoja, saj v procesu modernizacije privzamejo sposobnost samolegitimacije (Eigengesetzlichkeit) (Kokot 1991: 12). Ločitev »umetnosti, filozofije in moralnih zakonov od družbenega življenja, torej od neposredne materialne izkušnje« (Debeljak 1999: 13), se izteče v ločitev družbenih vrednotnih sfer (*ibid.*). Brez enotnosti družbe, se pravi zaradi njene razsrediščenosti ter sploščenosti, ko »noben sistem, niti politični, ne more nadomestiti hierarhije in njenega vrha« (Luhmann v Kokot 1991: 13), pa kategorija skupnega kriterija dobrega ne obstaja. Vsaj ne v meri, ki bi omejevala systemske interese, ko bi le ti bili v dojetem nasprotju s širšimi interesi človeka kot takega. Z drugimi besedami, funkcionalna diferenciacija vključuje pomanjkanje koordinacije, to je preprečevanje »selekcije opcij, ki bi imele – kljub možni optimalnosti z določenega vidika – negativne učinke na kakšen drug vidik adaptacije sistema oziroma bi ustvarjale nove adaptacijske probleme» (Makarovič 2001: 26).

Persistenca materialne koncepcije napredka je poleg posrednosti ciljnega racionalizma in funkcionalne diferenciacije tudi rezultat njene neposredne vsebinske osnovanosti, ki jo opredeljuje razsvetljsko postavljena znanstveno-tehnološka ideologija. Optimističen pogled na vlogo znanosti in tehnologije pri doseganju splošno Dobrega za človeka kaže na to, da o popolni odsotnosti nekega širšega smisla oziroma pripovedi ne moremo govoriti. S tega vidika lahko rečemo, da »moderni« napredek vsebuje opredelitev napredka človeka kot zlasti naravnega bitja, katerega esencialne potrebe so fiziološkega značaja. Moderni odgovor tako ni v okviru upoštevanja nematerialnih

potreb človeka, pač pa se osredotoča predvsem na koncept materialne preskrbljenosti in varnosti ter ustreza evolucijski nagnjenosti človeka po preživetju. Kot že omenjeno v uvodnem delu poglavja, s tem ne zanikamo vsebnosti nematerialnih idealov, katerih uresničitve nam sploh omogočajo zavzemanje današnje kritične perspektive. A vendarle se je poudarek na izpolnjevanju človeka kot naravnega bitja in ne človeka kot bitja, ki naravo tudi presega, izkazal za središčen in istočasno težko presegljiv element moderne pripovedi.

### 3. REFORMULACIJA IDEJE NAPREDKA

Če se ideja napredka v 19. stoletju pojavlja kot prevladujoča intelektualna klima, se v pregibu v 20. stoletje že začnejo pojavljati prvi obrisi dvoma. Emile Durkheim ter Max Weber prepoznata razvoj od mehanske k organski solidarnosti (Durkheim) oziroma v smeri racionalno-legalne oblasti (Weber), a istočasno s konceptom anomalije (Durkheim) ter železne kletke (Weber) pokažeta na problematičnost njegovega pozitivnega vrednotenja. O streznitvi, ki doleti optimizem 19. stoletja, govorijo tudi ciklične teorije Spengler-ja, Toynbee-ja ter Sorokin-a. Nasploh lahko rečemo, da »tako gotovo kot 19. stoletje označuje vrhunec vere v napredek, je enako gotovo 20. stoletje čas njenega strmega padca« (Brunner v Wagar 1972: 148). Ideja napredka je namreč reflektivna kategorija. Njen odnos z objektivnim svetom se izraža v dejstvu, da je njena moč in razširjenost večja v obdobjih opaznega napredka ter manjša ali v zatonu, ko le-ta postane vprašljiv (Sztompka 2003: 33; Alexander 1990: 16). Prva in druga svetovna vojna vzbudita dvom v moralni napredek, degradacija naravnega okolja v možnost neomejene ekonomske ter tehnološke rasti, izpridenje komunistične ureditve pa v koncept idealne družbe, če naštejemo le vidnejša razočaranja. Vera v ekonomski in znanstveni napredek se sicer obdrži, a brez ustrezne razširitve v splošni človeški napredek. Temu ustrezno se spremeni tudi družboslovna misel – upad vere v napredek se izteče v postmoderno družbeno teorijo, ko pride do zavrnitve celotne moderne. »Filozofija 20. stoletja se začne z logičnim pozitivizmom in zaupanjem v zmožnost analitične misli, da spozna resnico /.../, končuje pa s /.../ filozofijo, ki trdi, da je poznavanje realnosti /.../ epistemološko nemogoče« (Alexander 1990: 27). Da ni daleč od zavrnitve možnosti poznavanja realnosti do brezciljne orientacije, pokaže Holton (Sztompka 2003: 34–5), ko postmoderno razpoloženje nadgradi z opažanjem, da smo priča normalizaciji kriznega stanja, v smislu, da se družbeno krizo dojema kot kronično in brez upanja glede njene razrešitve.

Zahteva po reformulaciji ideje napredka izhaja iz prepričanja o pogubnosti postmodernističnega utapljanja v relativizmu. Spoznana zadušljivost, omejena razložljivost, iracionalnost modernih pripovedi predstavljajo dragoceno streznitev, ki pa se kot dekonstrukcija brez rekonstrukcije izteče v popolno razočaranje nad človekom



kot subjektom, zmožnim racionalnega upravljanja sedanosti in prihodnosti.<sup>11</sup> »Velike zgodbe so se razblinile, junaki so osmešeni, bojevniki duha brezdelni in odveč« (Zadnikar 1993: 17). Projekt razsvetljenske emancipacije postane vprašljiv, ko je vsako izjavljanje resnice resnica, vsako dejanje ideološke kritike le še ena od ideologij. Spoznana možna nevarnost postmodernističnega pristopa do sveta, da se izteče v absolutni relativizem, pa je povzročila vračanje v modernistične okvire, v obliki samorefleksivnega iskanja možnosti »emancipatorne postmoderne kritike, ki se upira epistemološki gotovosti in strogemu dogmatizmu« (Billing in Simons 1994: 10). V tem duhu gre razumeti tudi našo ambicijo.

Zato tokratno definiranje napredka ne bo dejanje obuditve totalitarnega modernističnega duha. Moderno nujnost napredovanja bo zamenjala potencialnost, »revolucionarni utopizem« (Zadnikar 1993: 18) »utopičnost brez utopije« (*ibid.*), precenjevanje skromnost. Ne bo panična zahteva konzervativnega vzgiba po ponovni vzpostavitvi reda, izgubljenega v kulturni, nazorski pluralizaciji, pač pa bo umeščeno v tako imenovani neomodernizem, ki upošteva postmodernistično kritiko, a zavrača njeno relativistično in nihilistično držo ter vztraja pri nekaterih, zanj neovrgljivih, modernih konceptih. Tako bo ohranjena vera v eksistiranje univerzalne resnice, predvsem z vidika konvergiranja s kategorijo človekovih pravic in kritičnega uma ter s tem obstoja objektivnih meril kritike. Bolj kot v funkciji metapripovedi, bo zavzelo vlogo klica k vzpostavitvi in delovanju v smeri nekega pozitivnega cilja, opredeljenega znotraj humanističnega polja, na podlagi poglobljenega in samoreflektivnega razumevanja in poznavanja človeške narave oziroma človekovih dejanskih potreb. Z drugimi besedami, poskus preseganja postmodernistične dekonstrukcije z namenom ohranjanja minimalne projekcije sedanosti na prihodnost mora ponuditi »zadosten utopičen potencial, ki je podlaga upanja, hkrati pa se mora izogniti totalitarnim pastem vnaprej zamišljene resnice« (*ibid.*).

---

<sup>11</sup> Bistvena razlika med moderno in postmoderno je v pogledu, ali je mogoče najti racionalne rešitve za družbene probleme (Ritzer 1997: 6).

### 3.1 PARADOKS ČLOVEKOVEGA BIVANJA ALI DEJSTVO PRIMARNE ALIENACIJE

Vsakršno zadajanje opredelitve pomena napredka pogojuje določitev človeške narave. Kaj je Dobro za človeka, namreč neizogibno sprašuje po bistvu človeka ter vsebini njegovih potreb. Če naj bi si človeštvo postavljalo za prihodnost neke pozitivne cilje in verjelo v svojo sposobnost njihove (vsaj delne) uresničitve, potem naj bi se predhodno temeljito samoposvetovalo (*self-consultation*) o svojem smislu, bistvu in potrebah.<sup>12</sup> Doumeti bi moralo, da je najvišja znanost tista o njem samem, se pravi antropologija, ali natančneje rečeno, filozofska antropologija, kot »edinstven poskus doumeti človeka kot takega in v celoti« (Löwith 1986: 161), »kot temeljna znanost o bistvu in bistveni graditvi človeka« (Rus 1991: 24), kot obetavna tendenca h »konvergenci sodobnih znanosti, brez katere si je ob rastoči specializaciji nemogoče misliti, kako naj bi človeštvo še napredovalo ali vsaj ohranjalo 'razumevanje samega sebe'« (Trstenjak 1985: 13). Položaj filozofske antropologije znotraj filozofije je primerljiv s položajem filozofije znotraj znanosti – v obeh primerih prideta do izraza, glede na njuno umeščenost, kvaliteta celovitosti pristopa k obravnavanemu predmetu in kritična distanca do vseh partikularnih pristopov, ki so že v osnovi dovzetnejši za ideologizacije, absolutizacije in s tem pomanjkanje samokritične distance (Ošljaj 2002: 170–1). Edino filozofska antropologija je, zajemajoč in upoštevajoč ostale ozko specializirane vede o človeku, sposobna dognati dialektičnost človeka ter tako prerasti anahronistične razcepe v dosedanja filozofski misli, nedialektične absolutizacije in nedialektične dualizme (Rus 1991). Kajti »ne moremo govoriti o celostni podobi človeka, če nanj gledamo le psihološko, sociološko, biološko, torej le z vidika ene znanosti« (Juhant 2003: 47)<sup>13</sup> ali se poslužujemo različnih redukcionizmov, pozabljaajoč, da celovitost največkrat pomeni tudi večplastnost. Pomembnost filozofske antropologije je torej v njeni zmožnosti prikazati bistvo človeka, s tem pa pomagati najti človeštvu samega sebe s spodbujanjem

---

<sup>12</sup> Fromm (2002: 16) navaja kontrast med znanjem človeka o materiji, stvareh, ki mu omogoča obvladovanje narave in rešitev vprašanja proizvodnje, ter pomanjkljivosti njegovega znanja o najbolj pomembnih in temeljnih reči o človeškem življenju: kaj je človek, kako naj bi živel in kako lahko uresniči svoje zmožnosti, svoj potencial. Podobno po mnenju Maxa Schelerja v evropski civilizaciji prevladuje znanje obvladovanja zunanega sveta (Herrschaftswissen) brez tehnike notranjega življenja (Witaltechnik), s pomočjo katere bi človek obvladoval samega sebe (Novak 1989: 293).

<sup>13</sup> Učinki vse intenzivnejše diferenciacije znanosti, ki ostaja brez naknadne integracije, so še posebej pogubni, ko gre za vprašanje človeškega fenomena - njegovega bistva, potreb in s tem opredelitve njegovega Dobrega.

»k osvoboditvi /.../ in h kulturni transcendenci njegovih glavnih epohalnih ozkosti z uresničevanjem človekove konkretne zgodovinske celovitosti« (Rus 1991: 75). Šele s filozofsko antropologijo, kot temeljem za ugotavljanje, katere so človekove resnične koristi, bodo cilji in stremenje k napredku sploh smiselni in upravičeni. Definiranje napredka mora zato obvezno temeljiti na iskrenem in temeljitem poizvedovanju o naravi človeške narave.

Prva predpostavka, ki jo bomo naredili je, da človeška narava obstaja. Gibali se bomo med dvema ostro nasprotujočima si opcijama, »da gre pri človeku za povsem prirojeno naravo, ki mu je dana s pripadništvom določeni vrsti« (Južnič 1987: 74), ter da ni človeku nič vnaprej dodeljenega in da družba v vsakega posameznika kot v tabulo raso izpisuje svoj program (*ibid.*). Poleg umeščenosti vprašanja obstoja človeške narave v kontroverzo *nature-nurture*, antagonizem pogledov (da–ne) ustreza predvsem kategorijama esencializma in eksistencializma. Prvi zagovarja danost esence, bistva človeka, ki potemtaka ni odvisno od takega ali drugačnega bivanja (*ibid.*). Obratno eksistencializem izhaja iz ideje, »da človeka opredeljuje dejstvo, da obstaja, ne pa to, da je utelešenje nekakšnega večno enakega človeškega bistva« (Vattimo 2004: 19), torej poudarja idejo človeka kot eksistence, *Da-sein*, njegovo projektost (*ibid.* 25), se pravi, njegovo svobodo glede določitve samega sebe. »Medtem ko se odvija njegovo življenje (eksistenca), človek opredeljuje svoj *kaj je*« (Virno 2007: 69). Če na obravnavano tematiko pogledamo še s časovne perspektive zadnjih nekaj desetletij, zaznamuje misel o obstoju človeške narave na eni strani postmoderna misel, ki s poudarkom na neskončni igri interpretacij zanika obstoj vsakršne stalnice in s tem tudi vsakršne človeške narave.<sup>14</sup> Istočasno pa se s strani kognitivne znanosti ponovno odločno predlaga temo človeške narave, in sicer na način njene naturalizacije, kot razlago vseh aspektov človeškega duha na osnovi filogenetske evolucije (Virno 2007: 66–8; Schatzki 2003: 1).

Naše zavzemanje vmesne pozicije med popolno določenostjo človeka in njegovo popolno nedoločenostjo je utemeljeno v tako imenovanem *paradoksu človekovega bivanja*, ki ga Južnič (1987: 22) obrazloži takole: »človek je očitno del narave,

---

<sup>14</sup> Zagovarjanje kulturne/družbene določenosti človeka in odsotnosti kakršnekoli univerzalne človeške narave s strani postmoderne družbene teorije je pogosto ovrgljivo z argumentom logične nekonsistentnosti – če je človek le produkt okolja, kako razložiti teorije in dela vseh tistih, ki okolje inovativno presegajo, se pravi tudi postmodernistov samih.

materialnega sveta in le ena med živimi vrstami /.../, pa vendar je nekako izločen iz vsega tega. Izločen pa je prav zato, ker se zaveda svojega obstoja«. Samozavedanje je torej tisto, kar človeka postavlja izven narave, in tudi lastnost, po kateri se razlikuje od vseh ostalih življenjskih form. Peirre Teilhard de Chardin reče: »Seveda žival ve. Prav gotovo pa ne ve, da ve« (v Južnič 1987: 21). In prav to, da človek ve, da ve, pomeni njegov izhod iz narave, saj tudi ona postane predmet njegovega védenja. »Edino človek /.../ se lahko – kot živo bitje – povzpne nad samega sebe in si iz centra, ki je hkrati onstran prostorsko-časovnega sveta, naredi vse za predmet svojega spoznanja, med drugim tudi samega sebe« (Scheler 1998: 42). Če izhajamo iz Plessnerja (v Ošljaj 1995: 147–9), si je človek v primerjavi z živaljo, ki si je dana, prvič, kot živo telo, in drugič, kot prezentacijsko telo, dan še tretjič, in sicer kot reprezentacijsko telo, sposobno distanciranja od samega sebe. Pri tem zmožnost distanciranja ni neka povsem nova kvaliteta kot pri Schelerju, pač pa so razlike med različnimi formami bivajočega pojasnjene kot primarno stopenjske, medtem ko je prelom znotraj njih sekundaren, kot delo specifičnosti človeške narave. Ali drugače, človekov odnos z univerzumom živih reči je še vedno odnos enotnosti, saj se tako prve kot druge danosti živih stvari človek nikoli ne osvobodi. Lastnost, po kateri se od njih razlikuje, pa je zgolj zavest o njiju, reflektirana razlika oziroma ekscentrična pozicionalnost (Ošljaj 1995: 150–64).

Postavitev človekove edinstvenosti v kategorijo organskega sveta<sup>15</sup> oziroma njena izpeljava iz strukture bivajočega ustreza tako imenovani »tradiciji skromnosti«, kot jo je poimenoval Virno (2007: 88). Gre za tezo o pomanjkljivosti človeškega bitja v smislu njegovih nagonov in specializiranih instinktov, ki se začne v 18. stoletju s Herderjem, v velikem slogu pa jo nadaljuje filozofska antropologija Arnolda Gehlna. Človek kot nespecializirano bitje in v tem smislu primitivno bitje,<sup>16</sup> ne ve natančno, kaj storiti, kako se vesti. Kultura pa je tisti nadomestek, ki to vrzel zapolnjuje, in s tem istočasno omogoča, da človek sploh preživi. »Golo preživetje takšnega bitja lahko omogoči le vnaprejšnje in dejavno preoblikovanje /.../ sveta, ki je v korist njegovemu življenju« (Gehlen v Virno 2007: 94). Če v problematiko nespecializiranosti človeškega bitja

---

<sup>15</sup> Ošljaj (2002: 166) loči tri bistvene horizonte, znotraj katerih je človek osmišljaj in še vedno osmišlja svoj pomen in vlogo v univerzumu: horizont metafizike, horizont kozmosa oziroma narave in horizont kulture. Utemeljevanje človekove edinstvenosti v organskem svetu tako pomeni prelom s predhodnimi metafizičnimi razlagami.

<sup>16</sup> Človek je primitivno bitje, ker so vsi človeški organi in njihova struktura deloma izvorni ali arhaični (iz filogenetskega zornega kota), deloma pa primitivni, oziroma so otrple embrionalne oblike (iz ontogenetskega zornega kota) (Gehlen v Virno 2007: 93).

vpeljemo še koncepta okolja<sup>17</sup> in sveta,<sup>18</sup> lahko rečemo, da je človek bitje brez okolja, oziroma da je njegov življenjski kontekst, za razliko do ostalih živih bitij, svet. Zaradi njegove le delne 'živalskosti' je odsotna vpetost v življenjski prostor, kar pomeni, da človek v svojem bivanju stalno doživlja praznino, nedoločenost in negotovost (Virno 2007: 88–98). Da nedoločenost implicira potencialnost in kaj to pomeni za našo razpravo, pa bo natančneje razdelano v zadnjem poglavju naloge.

Na podlagi ugotovitev, da je

- a.) paradoks človekovega bivanja v njegovem domovanju in hkratnem brezdomstvu,
- b.) ki je posledica t.i. *primarne alienacije* ali prvobitne odtujitve človeka naravi (Južnič 1987: 83),
- c.) ki je posledica njegove sposobnosti opredmetovanja,
- d.) ki je posledica same organske strukture človeka,

lahko rečemo, da človek s svojo biološko odprtostjo prehaja izključno biološko determiniranost ali usodnost svoje primarne narave, a hkrati njegov izvor in dejstvo, da je prav organskost tista, ki mu sploh omogoča bit v sekundarnem svetu, izključuje popolno pojasnjevalno moč kulturne komponente. Preseganje tako enega kot drugega determinizma je torej zavedanje o človekovem gibanju med točkama narave in kulture, s poudarkom, da ne gre le za njuno mešanico, v smislu, da je človek le seštevek ene in druge determinante, ampak je bistvena tudi njegova zmožnost določene *svobode od*.<sup>19</sup>

Postmodernistično zanikanje *svobode od* v obliki prepričanja o fatalnosti kulturne postavitve smo jo ovrgli z argumentom logične nekonsistentnosti. Izpodbijanje determinizma, ki prihaja s strani naturalizma oz. evolucionizma, pa zahteva pogled v smeri preseganja darvinistične logike razvoja. Zavračanje možnosti *svobode od* biološke

---

<sup>17</sup> Okolje se nanaša na življenjsko območje, ki je omejeno, nespremenljivo in vnaprej strogo določeno. Vsak del tega življenjskega območja ustreza določeni operativni nalogi nekega organizma, pri čemer ga ta organizem ne postavi predse kot predmet, pač pa je vanj vključen brez razmika, saj ne zaznava meja okolja. Ali drugače, imeti okolje pomeni nekakšno harmonijo med zaznanim in storjenim – ne obstaja nič zaznanega, kar ne bi privedlo v neko operativno vedénje, in obratno, ni nobenega dejanja, ki ne bi bilo odvisno do ustreznega čutnega dražljaja (Virno 2007: 94–6).

<sup>18</sup> Če je za okolje značilno skladje med zaznanim in storjenim, svet opredeljuje dejstvo, da obstajajo zaznave, ki ne vodijo v operativno vedénje, in obstajajo dejanja, ki so neutemeljena, to je nenarekovana od zaznav. Svet je poln neznank in presenečenj, saj v primerjavi z okoljem ne ponuja končnega niza možnosti (Virno 2007: 96–7).

<sup>19</sup> Obstoje *svobode od* poudarjajo kritiki modela »nature – nurture«, ki da je preveč poenostavljen, saj zanemarja določenost procesa ontogeneze s strani organizma samega. Ker organizem okolje tudi ustvarja, aktivno sodeluje v lastnem nastajanju in razvoju. Organizem je produkt okolja, a hkrati tudi njegov aktivni konstituent (Godina 1990: 103–4).

določenosti vsebuje prepričanje, da vloga organske strukture ni v omogočanju izgradnje sveta onkraj nje same, pač pa v njeni moči totalnega pojasnjevanja vsega človeškega. V smislu, da kulturna sfera ni nastala, oziroma da jo omogoča specifična biološkost, ampak je biološkost sama. Vsi človeški pojavi, delovanja tako padejo/obstajajo znotraj/zaradi evolucionistične težnje po preživetju.

Da obstajajo aspekti človekovega vedénja, ki kažejo na nedarvinistične vire utemeljevanja in motivacije v človeku, izpričuje reflektivnost in samorefleksivnost človekovega uma. Sposobnost refleksije in samorefleksije spreminja instrumentalno vlogo razuma in mu podeljuje lastnost avtonomnega. Kar pomeni, da funkcija razuma ni le v odkrivanju načinov doseganja ciljev, ki so podani nerazumsko kot biološki (ali kot kulturni) imperativ, ampak tudi v postavljanju ciljev za sebe, brez neposredne navezave na kategorijo preživetja. Če zmožnost transcendence apliciramo na človekovo težnjo po znanju, namreč kmalu ugotovimo, da je koncept teoretske resnice ločen od koncepta uporabnosti teorije, da je nepristranski kar se tiče evolucijskih koristi. Ljudje sledijo resnici zavoljo nje same. S tem ne zanikamo adaptivne funkcije človekovih kognitivnih zmogljivosti, le opozarjamo, da le te istočasno omogočajo tudi vidike, ki niso povezani s preživetjem. Konec koncev, mu lahko tudi nasprotujejo. Podobne ugotovitve lahko izpeljemo tudi na področju morale in lepote (O'Hear 1999).

S tem, ko smo človeka postavili nekje med naravo in kulturo in mu hkrati pripisali nagnjenje k njuni transcendenci, smo prišli do prve značilnosti, ki utemeljuje govor o obstoju človeške narave. Če ima človeško bitje vsaj eno lastnost, ki ga dela pripadnika *Homo sapiens sapiens*, je to ravno dejstvo njegove razpetosti med naravo in kulturo, njegova nedoločenost in s tem svoboda v določanju samega sebe. A kljub njegovi široki teoretični potencialnosti, ki predlaga neskončno možnost izpeljav, ostaja znotraj človeške vrste prostor za identifikacijo tudi številnih drugih univerzalij. Denimo glede potreb.

## 3.2 SREČEN ČLOVEK

### 3.2.1 Teorija človekovih potreb

Hipoteza o univerzalnosti človekovih potreb bo za mnoge teza problematične vrste.<sup>20</sup> Iskanje univerzalij, to je lastnosti, ki so posredovane skozi skupno biološko in kulturno pripadnost vrsti *Homo sapiens sapiens*, odgovarja na vprašanje, kaj je tisto, po čemer se ljudje med seboj ne razlikujejo. Da je to njihova potencialnost kot posledica pomanjkljive specializiranosti, smo že ugotovili. A ker se identifikacija posameznika z ostalimi pripadniki njegove vrste navadno ne konča pri odprtosti in nedoločenosti, sklepamo, da obstajajo, med v različne kulture socializiranimi posamezniki, še mnoge druge stične točke. Naš pogled bo pri tem usmerjen predvsem na področje človekovih potreb. Opredeljevanje srečnega človeka kot osrednjega predmeta našega zanimanja bo namreč izhajalo iz predpostavke, da je srečen, zadovoljen človek predvsem zadovoljen človek. Kaj je tisto, kar mora biti pri človeku zadovoljêno, da je ta srečen, pa bomo iskali v humanistični teoriji Abrahama Maslow-a. A še preden nadaljujemo, uokvirimo totaliteto koncepta univerzalnosti, s poudarkom na univerzalijah kot principih, ki se nanašajo le na najbolj povprečne (tipične) oblike določenega obnašanja pod najbolj povprečnimi (tipičnimi) pogoji (Kagan v Cournoyer in Malcolm 2004: 320). Ambiciji nanašanja na vse, povsod in vedno se je treba odpovedati, prav zaradi človekove nedorečenosti, se pravi potencialnosti, in njegove sposobnosti transcendiranja.

Nepredvidljivost človekovega vedênja dopušča izpeljavo dveh zaključkov: da je koncept univerzalij potrebno opustiti in, zanikajoč pesimistično zavračanje možnosti spoznanja vsaj minimalnih zakonitosti, da se za nepredvidljivostjo v resnici skriva potencialnost, ki pa se, glede na različne zunanje in notranje inpute, materializira v različne prikaze. Sledeč slednji izpeljavi gre obravnavati tudi Maslowo teorijo človekovih potreb – velik del »nepredvidljivosti« človekovega obnašanja obrazloži hierarhija potreb, ki hkrati predstavlja hierarhijo motivacijskih ciljev.<sup>21</sup> Raznolikost

---

<sup>20</sup> Nasprotniki ideje univerzalnosti menijo, da so človekove potrebe lahko le individualne ali največ kolektivne preference, nikakor pa ne univerzalne.

<sup>21</sup> Maslow (1982: 109) opozarja, da gre njegovo teorijo potreb razumeti kot poskus objasnitve enotnosti, ki se skriva za navidezno raznolikostjo različnih kultur. Njegova teorija je pri tem iskanju skupnih človeških lastnosti le splošnejša in osnovnejša od površinskih zavestnih želja, ne pa tudi dokončna in vsekulturno splošna.

človekovega vedênja gre v tem smislu razumeti (tudi) kot posledico drugačnih stopenj zadovoljenosti ali nezadovoljenosti določenih, človeku inherentnih, potreb, ki se kažejo skozi površinske izraze vsakodnevnih želja in postopanj.<sup>22</sup>

Maslow (1982) klasificira osnovne človekove potrebe v pet kategorij: (1) fiziološke potrebe, (2) potrebe po varnosti, (3) potrebe po ljubezni in pripadništvu, (4) potrebe po spoštovanju in (5) potrebe po samoaktualizaciji. Med naštetimi potrebami obstajajo določena razmerja in zakonitosti: (a) med njimi vlada hierarhija, pri čemer najvišje mesto po nujnost zadovoljitve zasedajo fiziološke potrebe, potem potrebe po varnosti, po ljubezni in pripadništvu, spoštovanju in nazadnje potrebe po samoaktualizaciji,<sup>23</sup> in, (b) šele ko je zadovoljena potreba iz predhodnega, nižjega razreda, lahko nastopi potreba, ki ji hierarhično sledi. Šele ko organizem zadovolji fiziološke potrebe, se pojavijo potrebe po varnosti, šele ko so zadovoljene potrebe po varnosti, se v organizmu pojavijo potrebe po ljubezni in pripadništvu, šele ko so zadovoljene potrebe po ljubezni in pripadništvu, se pojavijo potrebe po spoštovanju, in šele ko so zadovoljene tudi potrebe po spoštovanju, se lahko pojavi potreba po samoaktualizaciji, kot potreba z najšibkejšim impulzom nujnosti zadovoljitve, a najvišjo obliko realizacije človekovega edinstvenega potenciala.<sup>24</sup> Z drugimi besedami, pogojenost nastopa določene potrebe z zadovoljitvijo hierarhično predhodne potrebe, se nazorno izraža v ugotovitvi, da je s praznim želodcem ukvarjanje s smislom življenja le absurdno filozofiranje.

Glede na vir motivacije je vseh pet kategorij potreb možno dalje razdeliti na potrebe pomanjkanja ali »D-needs« (»deficiency needs«), ter potrebe rasti ali »G-needs« (»growth needs«). Pri prvih motivacijo za delovanje sproži *pomanjkanje*. Ko se praznina zapolni, potreba in s tem motivacija izgine – preneha biti organizator posameznikovega delovanja, obnašanja. Njegovo glavno gibalno nato postane potreba, ki ji hierarhično sledi. Pri potrebah rasti pa je situacija drugačna, saj motiv motivacije ni v

---

<sup>22</sup> Za človekovo vedênje je poleg pluralne motiviranosti (enako delovanje ima lahko različne motive) značilna tudi pluralna determiniranost – oblika človekovega vedênja ni tako nikakor zvedljiva le na impulze osnovnih potreb (Maslow 1982: 110).

<sup>23</sup> Oseba, ki ji manjka hrane, varnosti, ljubezni in spoštovanja, bo v povprečju izmed naštetih potreb najmočnejše čutila pomanjkanje hrane (Maslow 1982: 93).

<sup>24</sup> Pojav nove potrebe ne zahteva stoprocentne zadovoljitve predhodne potrebe. Bolj primeren opis hierarhičnih razmerij dobimo, če rečemo, da se stopnja zahtevane potešitve zmanjšuje v smeri navzgor, to je proti višjim potrebam. Povprečen človek naj bi imel zadovoljenih približno 85% fizioloških potreb, 70% potreb po varnosti, 50% potreb po ljubezni, 40% potreb po spoštovanju in 10% potreb po samorealizaciji (Maslow 1982: 108–9).



prenehanju potrebe, ampak v njenem *gojenju*. Glavni motiv za delovanje je želja po rasti, natančneje osebna rast, ta pa ne more biti nikoli zaključena (Maslow 1982: 202).

Implikacije opisane klasifikacije in razmerij osnovnih potreb, ki so za nas še posebej relevantne, se kažejo skozi koncept duševnega zdravja oziroma bolezni. Predstavljamo si, da se zaključek Maslowa (1982: 112) o tem, da so vsi ljudje, ki niso samorealizirani (samoaktualizirani), se pravi, ki nimajo v zadostni meri zadovoljenih osnovnih potreb, pravzaprav bolni ljudje, na prvi pogled zdi prenahe in pretirane narave. Za razvoj zdrave osebne strukture so bistvena zgodnja otroška leta.<sup>25</sup> Če otrok prejme zadostne količine spoštovanja, ljubezni, varnosti in možnosti uresničevanja svojih fizioloških potreb, obstaja velika verjetnost, da se razvije v samorealiziranega in s tem zdravega posameznika. Obratno pa odtegotvanje zadovoljitve izziva oblikovanje psihopatoloških motenj (*ibid.*).<sup>26</sup> V tem oziru je posebej kritičen vnos ljubezni. Nastanek nevroz gre v številnih primerih pripisati ravno njenemu pomanjkanju v zgodnjih razvojnih letih (*ibid.* 305). In če naj bi bile potrebe po varnosti, ljubezni in spoštovanju človeku inherentne na enak način, kot to velja za fiziološke potrebe, je delikatnost odtegotvanja njihovega vnosa za duševno zdravje identična delikatnosti, ki jo za fizično prosperiteto organizma predstavljajo fiziološke potrebe (na primer vnos hrane). Zakaj bi bila potemtakem človek in družba skrajno občutljiva in pazljiva le, ko gre za vprašanje fizičnega zdravja? Zakaj je po definiciji nezdrav človek, edinole fizično obolel človek ali pa človek le skrajnih psihopatoloških motenj? Partikularni odgovor teorije zarote v obliki profitnih ambicij farmacevtskih proizvajalcev sicer predstavlja del resnice (bolezen je le tisto, kar se da sanirati z zdravili), a ne nudi vpogleda v sam srž problema – da zanemarjanje telesne ustreznosti implicira *smrt*, medtem ko je domet povprečne duševne neustreznosti edinole glede kakovosti *življenja*. Z naravno evolucijskega vidika je tako vsebina obstoječe definicije zdravja povsem ustrežna.<sup>27</sup> To pa nikakor ni res z našega gledišča, ki bistvo in smisel človeka vidi predvsem v njegovi zmožnosti presejanja naravnega. S tega vidika je duševna komponenta zdravja enakovredna telesni, saj je smiselnost telesnega zdravja pogojena z

---

<sup>25</sup> O odločujoči vlogi zgodnjih otroških let govori naslov knjige Petra Praperja, *Tako majhen, pa že nervozen?!*

<sup>26</sup> Da nezadovoljenost potreb vodi v psihopatološke osebne strukture, lahko torej sklepamo le glede osnovnih človekovih potreb. Usodnosti neizpolnitve ostalih posameznikovih potreb in želja (nevrotičnih potreb, instrumentalnih potreb, navad, itd.) pa nikakor ne gre razumeti v tej smeri (Maslow 1982: 111–2).

<sup>27</sup> Zakaj bi živel srečno, če lahko živiš tudi nesrečno?

obstoje življenjske zadovoljenosti, kot je tudi duševno zdravje smiselno le ob predpostavki, da tudi smo. Maslowo trditev o nepopolni, nezdravi osebni strukturi človeka z nepotešenimi osnovnimi potrebami bomo zato sprejeli. Z zavedanjem, da je zadovoljitev osnovnih potreb najlažja pot do duševnega zdravja, ne pa tudi edina (*ibid.* 116). Primer čistega nasprotja, s podobnimi učinki, je recimo prisilno ali prostovoljno pomanjkanje, odrekanje ali represija nižjih potreb (asketizem, sublimacija, disciplina), ki ima za posledico krepitev posameznika (*ibid.* 114).

Trditi, da nepotešenost določenih potreb zbuja bolezen, pomeni, kot že omenjeno, verjeti v njihovo inherentnost človeški naravi. Maslow (1982: 142) poudarja, da instinkt ni le tisto, kar nas druži z ostalimi bitji (torej fiziološkost), ampak da ima človek tudi svojstvene instinkte – prirojeno teženje k ljubezni, spoštovanju in samorealizaciji. Njihova umeščenost v kategorijo biološkega naj bi se kazala skozi nenadomestljivost, prisotnost patoloških konsekvenc ob njihovem odtegotvanju v otroštvu, torej imperativnost zadovoljitve, dodatne dokaze njihove naravnosti pa nudi klinično proučevanje samorealiziranih ljudi ter neuspeh behaviorizma pri vprašanih končnih ciljev in esencialnih človekovih potreb (*ibid.* 140–5). Kakor koli, vprašanje, ali so osnovne potrebe resnično del genetskega zapisa bomo, ob upoštevanju, da kar je univerzalno še ni nujno tudi biološko (Godina 1990: 80), tokrat pustili neodgovorjeno. Vseeno pa je smiselno poudariti možno neprimernost tovrstnega pogleda v smislu zanemarjanje vloge kulturnega okolja. Maslow reče (v Geller 1982: 65): »Kultura je sonce in hrana in voda: ni pa seme.« To naj bi bilo po prevladujoči kritiki res za potrebe nižje vrste, medtem ko višje potrebe, denimo intelektualne, estetske, govorijo o tem, da je kultura lahko tudi seme (Neher 1991: 92), se pravi »konstitutivni princip logike človeškega razvoja« (Geller 1982: 66). Njena moč naj torej ne bi bila le v omogočanju ali oviranju, pač pa tudi v kreaciji.

Poglejmo si še, kaj tovrstni biološki redukcionizem glede osnovnih potreb pomeni za pojmovanje človeka kot bitja med točkama narave in kulture ter bitja zmožnega njune transcendence. Lahko bi rekli, da s tem, ko naj bi biologija določala, kar smo lahko, kultura pa le to, ali to tudi smo, človeška sekundarna narava (preseganje naravnega) preneha biti realnost *sui generis* (več glej Geller 1982: 66–9). A vendar temu ni povsem tako. Maslow namreč definicijo narave razširi izven meja darvinističnega, ji poda neko povsem novo kvaliteto, tisto, ki je do sedaj pripadala izključno kulturni sferi.

Svojstvenost človeške biološkosti tako ni le v pomanjkanju fizioloških nagonov (tradicija pomanjkanja), ampak tudi v obstoju od narave navidezno ločenih impulzov ljubezni, spoštovanja in samorealizacije. Sekundarno glede na primarno ohrani svojo ločeno dinamiko. Vse, kar ji je s konceptom osnovnih potreb odvzeto, je le neskončna možnost izpeljav. Ne pa tudi »tisti pol človeka, ki daje človeku kot bitju lastnost, da se v univerzum vpisuje tudi kot individualno in enkratno bitje« (Kovačič 2002: 225).

Maslowa teorija je zagotovo pomanjkljiva. Pogosto uporabljanje besednih zvez, kot sta »izkušnje kažejo«, »se ne more neposredno dokazati«, kaže na določeno spekulativnost, predvsem glede izvora osnovnih potreb. A ker je bistvo in relevantnost njegovega sporočila povsem nekje drugje – v ločevanju pravih in lažnih, družbeno zgodovinskih potreb –, bomo, prepričani v ustrezno argumentiranost razlikovanja, ostali osredotočeni predvsem na to problematiko. Ločevanje med kontekstualnimi in univerzalnimi potrebami je postalo pomembno sploh v času, ko naše želje in občutke pomanjkanja narekuje kapital, nesrečo, žalost in izgubljenost pa odsotnost zavedanja resničnih potreb in koristi.

### 3.2.2 Samorealiziran človek

Samorealiziran človek je srečen človek. In resnično srečen človek je lahko le samorealiziran človek.

Sreča je opredeljiv koncept, ki predlaga karakteristike srečnega človeka.<sup>28</sup> Ni nam težko povedati, ali je človek srečen, četudi ga po tem ne sprašujemo, če poznamo osnovne poteze njegove osebnosti. Poteze, ki implicirajo srečnega človeka, pa so poteze samorealiziranega človeka. Ločevanje med afektivno in globljo ravno sreče je pri tem bistvenega pomena. Sreča, o kateri govorimo, je slednje – neko dolgotrajno, nepovršinsko občutenje, ki se navezuje na zadovoljstvo, kako »peljem« lastno življenje, »kako mi je vseč življenje, ki ga vodim« (Gundelach in Kreiner 2004: 362). Nekateri tej vrsti sreče ne rečejo sreča, pač pa zadovoljstvo, medtem ko izraz sreča namenjajo izključno opisu minljivih občutkov ugodja. O krivici, ki jo pri tem povzročajo besedi, govori tudi definicija, kot jo podaja Slovar slovenskega knjižnega

---

<sup>28</sup> Popolnoma nasprotno pojmovanje bi bilo, da je sreča povsem subjektivno stanje in da je opredelitev nekih objektivnih meril srečnega človeka nemogoče početje.

jezika: sreča je najprej (1) *razmeroma trajno stanje velikega duševnega ugodja* in šele potem tudi (2) *stanje duševnega in telesnega ugodja ob izpolnitvi želja, ciljev*. Prva je osnovana na evdajmonistični perspektivi, ki srečo enači z aktualizacijo človekovega potenciala, samorealizacijo. Enačenje sreče z neposrednim doživetjem, užitki, ki jih prinaša uresničitev takšnih ali drugačnih ciljev, pa je definicija kot jo podaja hedonizem.<sup>29</sup> Opredelitev sreče ali blagostanja posameznika znotraj koncepta *užitek versus trpljenje* je, tako kot etika vrline in spoznanja, eden najstarejših tipov filozofske etike. Svojo utemeljenost išče v edinih dveh možnih reakcijah živali in dojenčka, ki sta tako osnova naravne etike – iskati užitek ter braniti se bolečine (Gigon v Aristoteles 1964: 32). Obratno evdajmonične teorije trdijo, da užitek, ki ga producira uresničitev želja, ne privede nujno do večjega blagostanja, saj subjektivno občutene potrebe pogosto niso v funkciji posameznikove sreče, kljub temu, da »vsako dejanje in odločanje teži – po splošnem naziranju – k nekemu dobru« (Aristoteles 1964: 71), ki ga »tako povprečni ljudje kot izobraženci /.../ označujejo z besedo srečnost« (*ibid.* 74). Zavedanje človeka o njegovih resničnih koristih je deficitarno, brez vedenja, da je pojav evdajmonije, največje blaženosti, povezan z najvišjo skladnostjo med človeško aktivnostjo ter njegovimi globoko usidranimi vrednotami, s teženjem k idealu osebne odličnosti, ki bo prinesel intenziven občutek živosti in avtentičnosti (Ryan in Deci 2001: 146).

Opredelitev srečnega človeka kot samorealiziranega človeka vsebuje »metodo stereotipnega primerka, iz katerega se skušamo dokopati do pravilnega razumevanja /.../ dobrega življenja« (Žalec 2005: 76), ki pa že izhaja iz neke predstave o tem, kaj je dobro/srečno življenje, saj v nasprotnem primeru ne bi mogli zadevnih primerkov šteti za primerke takšnega življenja (*ibid.*). Pri tem eksemplifikacija samorealiziranega človeka ni popolna specifikacija dobrih oziroma srečnih življenj, saj so ideali in projekti, ki so lahko osebno zadovoljujoči, individualno variabilni (*ibid.* 77). Kljub temu pa to ne pomeni, da objektivna presoja, ali je posamezni človek srečen ali ne, ni možna.

---

<sup>29</sup> Ko Pascal Bruckner (2004) kritizira sodobni kult sreče, pojmuje srečo kot kratkotrajno ugodje, ne pa kot stanje globokega zadovoljstva z življenjem. »Vsakič ko nas ta oplazi, je to posledica milosti, naklonjenosti, ne pa preračunljivosti, določenega posebnega prizadevanja« (*ibid.* 21). »Predvsem pa obstaja nekaj, kar je pomembnejše od sreče: preprosto veselje do življenja, veselje ob spoznanju, da smo na tem svetu, na zemlji, da bi doživeli bežno in noro pustolovščino« (*ibid.* 133).

Bistvene karakteristike samorealiziranega ali samoaktualiziranega človeka so, povzemajoč Maslowa (1982: 197–221), sledeče:

a.) *Superiorna percepcija stvarnosti*: samorealiziran človek ima bolj učinkovito percepcijo stvarnosti. Bolj točna so tudi njegova predvidevanja glede prihodnosti, saj niso osnovana na željah, hrepenenjih, strahu, kot je to tipično za nevrotično osebo. Na splošno lažje loči konkretno, idiografično od občega, kar implicira, da ne živi toliko v svetu stereotipov in verovanj, saj jih je sposoben uspešno identificirati kot proizvod človeka in ne kot dejansko odslikavo realnosti. Neznane in dvoumne situacije mu ne zbujejo strahu in potrebe po prezgodnji klasifikaciji, ampak ohranja odprtost mišljenja. Stvarno dojetje realnosti pa se navezuje tudi na njegovo samodojemanje – bolj se zaveda lastnih impulzov, želja, pogledov ter subjektivnih reakcij. Občuti napetost, če med tem, kar je, in tistim, kar bi moral ali lahko bil, obstaja neskladje.

b.) *Večja avtonomija in odpornost na inkulturacijo*: samorealiziran človek je sposoben avtonomnega delovanja in sprejemanja odločitev. Verjame vase in v to, kar je. Zaveda se odgovornosti za svojo »usodo«. Determinante zadovoljstva bivajo v njem samem in ne v družbi, kajti glavni motiv delovanja ni v deficitu temeljnih potreb (pač pa v osebnosti rasti), ki zahteva prisotnost drugih ljudi za njihovo pomiritev. Motivacija samorealiziranih ljudi je »kvalitativno drugačna, saj ne težijo k nadomestitvi nekega primanjkljaja, temveč skušajo čim bolj razviti svoje sposobnosti na način, ki jim ustreza« (Lamovec 1994: 109). Kulturna in družbena pravila samorealiziran posameznik uporablja kot sredstva, cilje pa po večini določa sam.

c.) *Večja samostojnost in potreba po samoti*: samorealiziran človek ne potrebuje ostalih ljudi na način, kot je to značilno za povprečne ljudi. Bolj ljubi samoto in jo tudi lažje prenaša. Je samozadosten, a ne nujno tudi nedružaben.

č.) *Večja spontanost, naravnost*: obnašanje samorealiziranega človeka je relativno spontano (a povečini konvencionalno), še bolj spontane in naravne pa so njegove misli in občutki. Posledica ali korelat te spontanosti je, da je etični kodeks take osebe sorazmerno neodvisen od konvencionalne etike. Samovoljnost v primeru ogroženosti njenih temeljnih prepričanj in vrednot, ki se kaže kot neupoštevanje družbene etike in zakonov, mnogi smatrajo za neetično. Po izsledkih raziskave pa je res ravno nasprotno – samorealizirani ljudje so tudi najbolj etični ljudje.

d.) *Večja osredotočenost na problem*: samorealiziran človek je nekdo, ki je na splošno zelo osredotočen na probleme zunaj njega. Lahko bi rekli, da je osredotočen na problem, ne pa na lastni Ego. Sam sebi ne predstavlja težave, kar mu omogoča nek širši

pogled na stvari. »Zdi se, da se oni nikoli ne približujejo drevesu, brez da ne bi istočasno mogli videti tudi gozda« (Maslow 1982: 203).

e.) *Večja identifikacija s človeško vrsto (gemeinschaftsgefühl)*: za samorealiziranega človeka je značilno globoko občutenje identifikacije z in naklonjenosti do ostalih pripadnikov človeške vrste, kljub stalnemu občutku nerazumljenosti in svoje posebnosti. Vendar ljubezen do ljudi ne pomeni odsotnosti kritičnosti. V tem smislu so neredka tudi prizadevanja za izboljšanje človeštva.

f.) *Boljši medosebni odnosi*: če medosebne odnose povprečnih ljudi primerjamo s tistimi, ki jih hrani samorealiziran človek, lahko rečemo, da so slednji globlji in bolj čvrsti. Samorealiziran človek je sposoben globljega stapljanja, večje ljubezni, bolj polnega poistovetenja in podiranja meja svojega ega. Ker je ljudi, ki so zmožni enakega dožemanja in čutenja odnosa malo, nima velikega števila prijateljev.

g.) *Bolj demokratična struktura karakterja*: samorealiziran človek obravnava ljudi dejansko kot enakovredne. Spoštljiv odnos kaže do vseh, ki imajo ustrezen značaj, ne glede na njihovo vero, raso, itd., prav tako se je pripravljen učiti od vsakogar, saj se zaveda, kako malo dejansko ve.

h.) *Natančno razlikovanje sredstev od ciljev*: samorealiziran človek ostro razlikuje sredstva od ciljev, pri čemer mu je prednostno pomemben cilj. Sposoben je tudi doživljati kot cilj to, kar imajo drugi zgolj za sredstvo.

i.) *Lahkotnejše razlikovanje dobrega od zla*: samorealiziran človek ni nikoli v dilemi, kaj je prav in kaj ne. Povsem jasno mu je, katera dejanja označiti za zla in katera za dobra. Njegove vsakodnevne etične odločitve niso nedosledne, zmedene ali težke, kot je pogosto primer v postopanju povprečnega človeka.

j.) *Večja svežina doživljanja in bogatost čustvenega doživljanja*: samorealiziran človek poseduje krasno kapaciteto, da znova in znova, sveže in naivno, z globokim spoštovanjem, občudovanjem in celo ekstazo, doživlja osnovne življenjske dobrine in vsakodnevne dogodke, ki ostalim ljudem drugače ostanejo neopazni in nepomembno samoumevni. Tako je vsak zahod sonca lahko enako lep kot prvi, vsaka roža osupljiva, kljub že tisoče videnim, kot tudi čudovitost partnerja, kljub tridesetim letom skupnega življenja. Vzburjenje in ekstaza se ne ponavljata ob vsakem doživljanju običajne situacije, ampak le občasno in nepredvidljivo. Svežina doživljanja je pri tem nesporno del neke širše sposobnosti samorealiziranih ljudi, da lastnega blagostanja ne jemljejo za samoumevno, ampak ga cenijo, kot tudi vsako stvar, ki ga doprinaša.

k.) *Večja kreativnost*: vir kreativnosti samorealiziranega človeka ni nek poseben talent v Mocartovem smislu, pač pa predstavlja način soočanja in opravljanja različnih stvari, ki izvira iz narave njegovega karakterja.

l.) *Drugačen vrednostni sistem*: filozofsko razumevanje narave lastnega jaza, človeške narave, družbenega življenja in fizične stvarnosti predstavlja samorealiziranemu človeku trdno osnovo, iz katere izpeljuje in utemeljuje svoj vrednostni sistem. Vse, kar on odobrava ali neodobrava, čemur je privržen, nasprotuje ali zagovarja, lahko uvidimo kot površinske izraze tega izvirnega življenjskega nazora. Posledično, kot že omenjeno, v njegovem delovanju ni ambivalentnosti in nedoslednosti. Ker ima osnovne potrebe potešene, je njegov vrednostni sistem logično različen od vrednostnih preferenc povprečnih ljudi.

m.) *Nepopolnost*: kljub naštetim pozitivnim lastnostim samorealiziran človek ni, tako kot ostala bitja, nič bližje »božjemu«. Popoln človek ne obstaja. Obstaja pa bistvena razlika – njegove slabosti so večinoma karakterne narave, medtem ko slabosti nerealiziranih ljudi izhajajo tudi iz frustracij, ki jih povzroča nezadovoljênost osnovnih potreb.

Odločujoča diskrepanca med realiziranim in nerealiziranim posameznikom se torej riše kot posledica čutenja izpolnjenosti/neizpolnjenosti osnovnih človekovih potreb, čeprav je res, da zadovoljitev osnovnih potreb še ni tudi zadosten pogoj za razvoj samorealiziranosti (Maslow 1971: 300). Z izjemo vloge družbenega okolja, ki lahko spodbuja ali zavira razvoj najboljših človeških potencialov, nam Maslow nadaljnje objasnite ostalih pomembnih dejavnikov (značaj, inteligenca, itd.) razvoja samorealiziranosti ne poda. Da pa zadovoljitev osnovnih potreb nastopa kot nujen pogoj samorealizacije, kaže dejstvo, da se nezadovoljênemu posamezniku že v otroških letih izriše povsem drugačna percepcija sveta, ki se kaže kot sovražno, neprijateljsko polje, ki mu ne nudi zadovoljitve.<sup>30</sup> Zgodnje občutenje negativne odvisnosti od okolja onemogoči razvoj zdrave avtonomije in rezultira v neskončnem, po večini napačnem, iskanju potešitev.<sup>31</sup> Nerealiziran posameznik zato ne zmore vzpostaviti distanciranega pogleda na svet in nase, kot tudi ne širšega smisla življenja, kajti celotno celoto

---

<sup>30</sup> Obratno samorealiziran posameznik, zaradi pozitivne izkušnje v zgodnjih letih življenja, zaupa v svet in ljudi.

<sup>31</sup> Ponovno poudarimo, da govorimo o povprečnih razpletih pod povprečnimi pogoji, ki ne izključujejo drugačnih življenjskih potekov.

stvarnosti dojema izključno skozi lastno problematiko. Brez pravega smisla pa je tudi sreča le momentno stanje uspešne pozabe globljega notranjega nemira.

Če razširimo Maslowo pojmovanje zdravega človeka na osnovi koncepta osnovnih potreb, ugotovimo, da se pokriva z uspešno razrešitvijo po E. Eriksonu univerzalnih faz osebnostnega razvoja kot prehoda »skozi vrsto stadijev, pri čemer vsaka rešena faza pomeni večjo stopnjo osebnostne integriranosti, nerazrešeni problemi pa se prenašajo v naslednje faze in tako otežujejo razvoj« (Lamovec 1994: 104). Če naj se razvije osebnostno ali psihosocialno zrel posameznik, mora tekom svojega razvoja v otroških letih razviti (a.) zaupanje, ki vključuje pozitivno stališče do sebe in drugih, (b.) avtonomijo, ki rezultira v samospoštovanju, (c.) iniciativo, ki tvori podlago za kasnejšo storilnost in k cilju orientirane aktivnosti nasploh, (d.) storilnost brez občutka manjvrednosti in (e.) identiteto, ki naj bo stabilna (*ibid.* 104–6). Razvoj naštetih kvalitativnih odvisen od sposobnosti posameznika (otroka), pač pa predvsem primarnega okolja, postopanj pomembnih drugih. V tem nizu ključnih stadijev človekovega razvoja je še posebej pomembna prva faza, vzpostavljanje zaupanja. »Zaradi velikega pomena nekateri pojmujejo zaupanje kot jedro osebnosti« (*ibid.* 104), neuspešnost njegovega vzpostavljanja pa se kasneje izteče v občutke pesimizma, strahu pred zapuščenostjo, notranje praznote, brezvrednosti, itd. (*ibid.*).<sup>32</sup> Vlogo tako imenovanega osnovnega zaupanja (*basic trust*) v navezavi s konceptom ontološke varnosti poudarja tudi Giddens. Če otrok prejme zadostno količino osnovnega zaupanja ali »emocionalne inokulacije«, ne občuti ontološke tesnobe, kateri so vsi ljudje potencialno izpostavljeni (Giddens 1992: 94). Obratno odsotnost zaupanja med otrokom in primarnim skrbnikom povzroči, da otrok razvije pomanjkljiv občutek za realnost stvari in ljudi, saj ne prejema zadostne količine ljubezni in nege, ki pa predstavlja bistvo skoka v katerokoli zavezanost (*ibid.* 95). »Bizarno vedenje in umik izraža poskuse obvladovanja nejasnega ali aktivno sovražnega okolja, v katerem odsotnost občutkov notranje vrednosti odseva nezanesljivost zunanjega sveta« (*ibid.*).

Če povzamemo,

a.) resnično srečen človek je lahko le samorealiziran človek;

---

<sup>32</sup> Zaupanje obsega občutke, da se lahko zanesemo na enakost in kontinuiranost zunanjega sveta, pomembnih drugih, kot tudi občutke, da lahko zaupamo sami sebi. Zaupanje v ostale se namreč razvije v kombinaciji z notranjim občutkom, da smo vredni zaupanja, ki pa je osnova kasnejše stabilne samoidentitete (Erikson v Giddens 1992: 94).



b.) samorealiziran človek je lahko le človek zdrave osebnostne strukture ali psihosocialne zrelosti in je tudi edini človek takšnih kvalitiet;<sup>33</sup>

c.) katerih nastanek pa je mogoč na osnovi zadovoljenih osnovnih potreb ali uspešno razrešenih univerzalnih faz osebnostnega razvoja, torej kot posledica odsotnosti določenih pomanjkanj.

Opozicija motivov *pomanjkanja (nezadovoljênosti)* in *rasti (zadovoljênosti)* se lepo poveže s Frommovima temeljnima načinoma doživljanja, z usmeritvama k *imeti* in *biti*. Ker nezadovoljên posameznik v svojem delovanju in gledanju na svet izhaja iz občutenja pomanjkanja, je zanj povsem umljivo značilna usmerjenost k imeti. Pridobivanje in posedovanje nastopa kot mašilo za vse tisto, kar mu ni bilo nikoli v zadostni meri dano. In četudi mu kasneje v življenju uspe vsaj delna potešitev primanjkljaja, se njegov način doživljanja stvari po večini ne spremeni. Še vedno ostaja ujet v zanj edino možno identifikacijo z lastnino – *sem, kar imam* in tudi *sem, ker imam*. Le tako lahko namreč vzpostavi prepotreben lažen občutek nadzora nad situacijo in življenjem,<sup>34</sup> ki mu zaradi zgodnjega razočaranja sicer manjka. Identifikacija *sem, kdor sem*, je zanj nemogoča, saj je to, kar je, le bolečina in življenjski poraz. Povsem drugačna dinamika dojetanja in doživljanja sveta pa drži pri samorealiziranemu človeku, ki je zadovoljên ter zato varen in svoboden. Bistvena orientacijska komponenta je zanj notranja dejavnost, ki pomeni »izraziti svoje sposobnosti, svojo nadarjenost /.../, obnavljati samega sebe, rasti, se razdajati /.../, presegati ujetost svojega izoliranega jaza« (Fromm 2004: 83). Ker mu je dana zdrava osebnostna struktura, presega primarnost imetja. Edina dejavnost, ki mu tako preostane, pa je pravzaprav le njena (osebnostna) bogatitev in rast.

---

<sup>33</sup> Kvalitete ali dimenzije osebnostne zrelosti lahko po Heathu (v Lamovec 1994: 97–8) strnemo v pet kategorij, ki se tipično kažejo v sledečih lastnostih:

1. Psihična zrelost ne pomeni odsotnosti konfliktov in problemov, ampak se navezuje na slog življenja, ki je usmerjen na njihovo reševanje.
2. Zrela oseba je sposobna relativno trajno ohranjati organizacijsko integriteto, kar ji omogoča neprestan razvoj notranje organizacije.
3. Zrela oseba je občutljiva na dezorganizirajoče vplive, vendar, za razliko od nezrelih oseb, poseduje uspešne adaptivne reakcije na stres, torej se je z njimi sposobna učinkovito spopadati.
4. Zrela oseba ima izrazito trajne usmerjajoče motive in s tem daljše časovno razdobje ciljno usmerjenega vedenja.
5. Za zrelo osebo so značilni samozavest, usmerjenost k stvarnosti in določena socialna prilagodljivost.

<sup>34</sup> Občutek varnosti, ki nam ga daje posedovanje, je v primerjavi z varnostjo, ki nam jo daje lastna vsebina, lažen, saj mi je tisto, kar imam, lahko odvzeto, medtem ko tisto, kar sem, ostaja načeloma nedotakljivo in tako edini resnični vir varnosti.

Na podlagi povedanega lahko torej rečemo, da je pogoj srečnega človeka zadovoljenost prvih štirih ravni osnovnih potreb, njegova bistvena lastnost pa v realizaciji njihove zadnje ravni, to je samoaktualizacije. Kot bomo videli kasneje, sama izpolnjenost fizioloških potreb, potreb po varnosti, ljubezni in spoštovanju, ne implicira avtomatično razvoja samorealiziranega, srečnega človeka. Tu so namreč še ostali dejavniki spodbujanja ali zaviranja njegovega pojavljanja. Ker je eden takih tudi seznanjenost s »kako postati srečen«, poskušajmo podati nekakšno občo formulo in istočasno ugoditi zahtevi po nekoliko manj konkretni sliki srečnega človeka. Srečo ali dobro življenje je tako po J. Kekesu (v Žalec 2005: 74–5) v osnovi možno strniti v dve točki/napotili:

- a.) težiti k razumnemu idealu in imeti dobre razloge za prepričanje, da smo v zadostni meri uspešni pri približevanju temu idealu, ter
- b.) biti angažiran v zadovoljujoče osebne projekte, na način, ki predstavlja ideal osebne odličnosti osebe.

Teženje k idealu pomeni prizadevanje, da postanem nekdo, ki oprimerja nekatere posebne osebne odličnosti, kot so na primer altruizem, pravičnost, senzibilnost, itd.. Pri tem se posedovanje osebne odličnosti izraža s tem, kako se dejavnosti opravljajo, in ne v tem, kaj te dejavnosti so (to kar počnemo, počnemo altruistično, pravično, senzibilno, itd.). En vir zadovoljstva z življenjem je tedaj prepričanje, da smo uspešni pri postajanju takšna oseba. Drugi vir pa je izbira in vključenost v take projekte, ki oprimerjajo ideal osebne odličnosti in nam zbujajo zadovoljstvo, ne glede na to, ali je cilj dosežen, saj nas radosti že samo opravljanje dejavnosti. Pri tem je pomembno opozoriti, da obstajajo različni ideali osebne odličnosti. Razumna odločitev, katerega izbrati, je umetnost življenja, ki zahteva ustvarjalnost, domiselnost in individualnost pristopa, učenje o napakah in poskusa preseganja le teh (Žalec 2005: 74–5).

Tako prvi kot drugi vir Keksovega dobrega življenja nista za nas nobena novost, saj se stekata v zahtevo, naj bo človek to, kar je lahko. Da naj uresničuje svoje potenciale. Kajti le to je njegova resnična korist. Sreča je namreč znak, »da je človek našel odgovor na vprašanje človekovega življenja: kako plodno uresničiti svoje zmožnosti in s tem biti eno s svetom in hkrati ohraniti celovitost svoje osebnosti« (Fromm 2002: 143). S tem ko človek uresničuje svoje zmožnosti, pa se realizira, postane samorealiziran. Katere so tiste najboljše, pa lahko sklepamo po že opisanih eksemplaričnih karakteristikah

samorealiziranih ljudi. Te nam govorijo o tem, da je človeška narava v resnici dobra, če le ni zavrt razvoj njenih potencialov.<sup>35</sup>

### 3.3 »NOVI« NAPREDEK

S poskusom širše analize človeške narave, kot bistveno različne od tiste, ki nam jo ponuja moderna, smo hkrati uresničili tudi na začetku zadani cilj ponovne definicije koncepta napredka. Večina dela je tako že opravljena. Namreč, tisto, kar je Dobro za človeka, ki je edini predmet teorije napredka,<sup>36</sup> je opredeljeno – zadovoljitev osnovnih potreb, ki omogočajo razvoj zdrave osebne strukture, in istočasna prisotnost ugodnih kulturnih in družbenih okoliščin, ki dopuščajo in spodbujajo razvoj samorealiziranih ljudi. Samo takšno Dobro obljublja povečevanje človekovega zadovoljstva, blagostanja ali sreče. Ki pa je seveda edini smiseln kriterij človeškega napredka. Kajti:

*Kot končen in popoln označujemo tisti smoter, ki ga izberemo vedno le zavoljo njega samega in nikdar ne zavoljo česa drugega. Zdi se, da je tak smoter predvsem srečnost. Srečnosti si želimo vedno le zavoljo nje same, nikoli ne zaradi česa drugega. Čast, naslado, razumnost in vsakršno sposobnost izbiramo sicer tudi zavoljo njih samih – saj bi se zanje odločili tudi, če nam ne bi prinesle nič drugega; izbiramo pa jih tudi za dosego srečnosti, ker smo prepričani, da nas bodo osrečile. Srečnosti pa nihče ne izbira zavoljo prej naštetih vrednot, pa tudi ne zavoljo kakega drugega smotra (Aristoteles 1964: 81–2).*

Z reformulacijo človeške narave smo zahtevali spremembo modernega pojmovanja človeka in posledično vsebine njegovega napredka, njegovega Dobrega, v vsaj dveh točkah.

---

<sup>35</sup> Fromm, Maslow in humanistična psihologija nasploh dojemajo človeško naravo povsem drugače (bolj pozitivno), kot to velja za prvi dve sili v psihološki teoriji, psihoanalizo in behaviorizem. Oseba, ki jo motivira rast (Maslow), je dokaj različna od osebe, v kateri potekajo predvsem procesi redukcije napetosti, gonov (Freud), kot tudi od osebe, ki nastopa večinoma le kot produkt okolja (Skinner) (Nye 1996: 119).

<sup>36</sup> Vse teorije napredka so si enotne glede obstoja izboljševanja, kot tudi glede končnega kriterija – napredek vedno pomeni razvoj v Dobro za človeka, pri čemer Dobro definiramo kot povečevanje človekovega zadovoljstva, blagostanja.

Prvič, človek je bitje narave s sposobnostjo njenega preseganja. Osredotočenost na materialno (fiziološko varno) komponento bivanja je, v obsegu kot to dela moderna, zato človekovi naravi neustrezno, saj prekomerno izhaja iz izključno človekove biološkosti, se pravi njegovih evolucionističnih teženj. Materialne dobrine so človeški naravi koristne dokler opravljajo svojo naravno funkcijo omogočanja in povečevanja možnosti preživetja. Ko postanejo več kot to, pa se pojavijo negativni učinki, in sicer v obliki razvoja človekovega nezadovoljstva in občutenja praznine, ter, kot je takisto opazno šele zadnjih nekaj desetletij, kot pravo nasprotje njihove prvotne namembnosti, ko z nasičenostjo ogrožajo ravnovesje biosfere in tako sam obstoj človeka.

In drugič, strinjamo se z moderno osnovanostjo družbenega reda na zaukazu o sledenju lastnim interesom in koristim, vendar le v kolikor »koristi ne pojmujejo kot osebnih občutkov, kaj je za nekoga koristno, marveč v okviru človekove objektivne narave« (Fromm 2002: 106). Spodbujanje in upravičenost sledenja vseh subjektivno občutenih koristi pri tem ni, ob dejstvu velikega števila ljudi z nezadostno zadovoljênimi osnovnimi potrebami in s tem šibkega zavedanja njihovih resničnih koristi, podeljevanje družbene legitimnosti prav vsakršni ideologiji, ampak predvsem materialistično kapitalistični. Da je zahteva po sledenju lastnih koristi v resnici oblikovana z namenom vzpostavljanja oblasti kapitalistične logike, kaže istočasni obstoj zahteve po nesebičnosti. Ne bodi sebičen je ukaz, ki pritiska na ljudi, da se odpovejo sebičnosti v smislu svobodnega razvoja osebnosti, samoljubju,<sup>37</sup> in podredijo ciljem, ki so zunaj njih. Ker se ljudje slabo zavedajo, kaj so njihove resnične koristi, ali jih zatrejo v prizadevanju ne biti sebičen oziroma samoljuben, je upravljanje z njihovimi željami enostavno. Upreti se lažnim družbenim potrebam ter jih uskladiti z resnično naravo človeške narave, tudi na način omogočanja in poudarjanja zdrave človekove sebičnosti, je zato nujno.

Moderno pojmovanje napredka, ki vsebuje komponento notranjega odrekanja, »v katerem osebna sreča in radost nista več resnična cilja življenja« (Fromm 2002: 107), je potrebno nadomestiti s teorijo resničnega napredka sreče kot končnega smotra, ki

---

<sup>37</sup> Samoljubje ni negativni koncept, saj imajo le tisti z ljubečim nagnjenjem do samih sebe sposobnost, da ljubijo tudi druge. Nasprotno pa velja za sebičnost. Sebični človek se ne ljubi preveč, ampak premalo. Le zdi se, da preveč skrbi zase, v resnici za zgolj neuspešno poskuša prekri in nadomestiti svojo neuspešnost pri skrbi za njegov resnični jaz (Fromm 2002: 103–4). Razliko med samoljubjem in sebičnostjo lahko tako opišemo kot razliko med egocentričnostjo in egoizmom.

presega biološkost človeka, in ki na podlagi ločevanja človekovih subjektivnih in objektivnih potreb ter koristi kliče k vzpostavitvi samoljubja, k zasledovanju resničnih koristi. Temeljnih konkretnih rešitev, kako naj se to zgodi, ne bomo ponujali. Na vprašanje, kako naprej, bomo zgolj orientacijsko odgovorili v zadnjem poglavju.

#### 4. NAPREDNI POTENCIAL POZNOMODERNEGA POSAMEZNIKA

Definiranju napredka naravno sledi refleksija o možnosti aplikacije in stopnji njegove realizacije tekom zgodovinskega poteka človeštva. Gre za pozicioniranje človeka v odnosu do odgovora na vprašanje, kaj je zanj dobro. Ker je prostor razprave in moje znanje omejeno, bomo prepoznavanje progresivnih momentov in elementov v razvoju človeštva omejili na sedanost. Pri tem časovne osredotočenosti na zdaj ne gre razumeti le kot posledice omenjene omejenosti, ampak v veliko večji meri kot rezultat prepoznavanja prelomnosti aktualnega momenta, ki jo le-ta z vidika teorije napredka predstavlja glede na pretekla obdobja človeškega razvoja. Prelomnost sedanosti je v razmerju s preteklostjo in v razmerju s prihodnostjo. Kot vsi prelomni trenutki pomeni kraj, čas, ko naj bi pretekla doba prenehala obstajati, ko naj bi bivanje prešlo v nekaj drugega, ki pa še ni povsem določeno in ostaja odprto ter zato nabito z močjo poljubnega ustvarjanja in določanja prihodnosti.

Spoznanja o prelomni naravi sodobnega časa so ena osrednjih problematik aktualnega družboslovnega znanstvenega tematiziranja in tudi splošne javne razprave. Po večini potekajo na način opozarjanja na nevarnosti, ki jih lahko predstavljajo morebitno napačne odločitve sedanosti, in mehkega usmerjanja pogledov, s predlaganjem različnih modelov družbe in rešitev prihodnosti. Kot je bilo značilno že za moderno (gre torej za področje njene neuspešne razrešitve), se glavna proizvodnja idej, informacij in solucij nanaša zlasti na družbeno sfero, ali, z zavestjo ekološke krize, na raven človeštva. Delovanje je koncentrirano okoli koncepta družbe tveganja, ko glavne nevarnosti ne prihajajo več od zunaj, iz območja človekovega primarnega okolja, ampak je njihovo konstituiranje situirano v družbo, sekundarno okolje. Vsi problemi časa so problemi, ki smo jih ustvarili sami (Durkheim v Makarovič 2001: 22), iskanje poti naprej pa tako reducirano na vprašanje, kako naj se zavarujemo pred samimi seboj. V ospredju sta predvsem prizadevanja preprečevanja naravne katastrofe zaradi prekomernega izkoriščevanja in onesnaževanja narave, z željo nadaljevanja rasti ali vsaj ohranjanja že doseženega materialnega življenjskega standarda, ter reguliranja družbe v zagotavljanju demokratičnosti, določene socialnosti in nasploh čim večje ustreznosti družbene ureditve za čim večje število njenih pripadnikov, tudi na globalni ravni. Na

drugi strani širše strokovne javne razprave, ob siceršnjem razcvetu različnih poljudnih psihoterapij, in volje do neposrednega obravnavanja vprašanja človekove sreče, se pravi njegovega duševnega zdravja ali osebnostne zrelosti, ni. Kljub implikacijam, ki jih kvalitete samorealiziranih (srečnih) ljudi imajo za družbeno realnost: osredotočenost na probleme zunaj sebe, večja identifikacija s človeško vrsto in temu ustrezna prizadevanja za izboljšanje človeštva, trdna vrednostna struktura ter objektivnejše dojetje stvarnosti, ki ne dopušča različnih manipulacij, bolj demokratična struktura karakterja, lahkotnejše razlikovanje dobrega od zla, če naštejemo le nekatere. Ni le kvaliteta individualnega odvisna od kvalitete družbenega, ampak je res tudi obratno, da je vprašanje kvalitete družbenega (in kvantitete človeškega, se pravi preživetja) odvisno od kvalitete individualnega. Intenzivnejše znanstveno raziskovanje karakteristik kvalitetnega človeka in pogojev njegovega razvoja ter vključevanje spoznanj na področja javne debate, sistema izobraževanja in politike, pa je smer, ki, razen poglobitvega pozitivnega učinka na ravni individualnega, obljublja tudi večjo učinkovitost prej omenjenih prizadevanj na ravni družbenega in človeškega. Z drugimi besedami, čas je, da vzpostavljanje Dobrega (sreče) za človeka, poleg posredne poti preko urejanja družbenega, ubere tudi neposredno pot angažiranega urejanja psihološkega, mikro privatnega nivoja, tako z namenom ustvarjanja sreče, kot ustreznih razrešitev problemov družbenega sistema in odnosa do naravnega okolja. Ne zanimata nas izbiri »od spodaj navzgor« ali »od zgoraj navzdol«. Bistveno dilemo piše vprašanje posrednega ali neposrednega načina.

Povsem obratno sliko, ki spodbija blagodejne učinke naše zahteve, jo iz prihodnosti prestavlja v sedanost, podaja sociolog Frank Furedi (2006), ko govori o tako imenovani kulturi terapije (*therapy culture*) in pretirani psihologizaciji običajnih izkušenj vsakdanjega življenja na način poudarjanja posameznikove ranljivosti ter nevarnosti iz okolja, ki pretijo njegovi občutljivi naravi. »Konstrukcija travme kot permanentne 'vloge bolnega' in ne kot časovno omejenega fenomena« (Myers 2005: 677) je primer spodbujanja patološkega sebstva. Poleg patologizacije pa terapevtski diskurz ustvarja tudi občutek čustvene ranljivosti. Vsi smo postali bolni in potrebni različni strokovnjakov, s tem pa odvisni in, po Furediju, daleč od ene najpomembnejših lastnosti avtonomnega posameznika, to je pripravljenost na spremembe in tveganje. Premik od politike, osredotočene na javno, k politiki, ki se ukvarja z osebnim, se pravi projektiranje privatnih preokupacij v javno sfero, naj bi bil motiviran s disagregacijo

javnosti in preoblikovanjem ljudi iz racionalnih, avtonomnih subjektov v kliente in bolnike, odvisne od terapevtske države in nezmožne demokratičnega državljanstva. Furedi (2008) pravi: »Horde življenjskih trenerjev, poklicnih zvezdnikov, starševskih svetovalcev, supervarušk, stilskih svetovalcev, zdravilcev in najrazličnejših mentorjev nam nenehno predavajo, kako naj doživljamo najintimnejše življenjske izkušnje. Ne zanima jih le uravnavanje našega javnega življenja, ampak hočejo kolonizirati tudi naš notranji svet.« Glavni očitek Furedija terapevtskemu diskurzu kultur zahodnega sveta je torej proglasitev nesposobnega posameznika, potrebnega strokovne pomoči, tudi v še, do pred kratkim, nedotakljivih sferah privatnega življenja.

Res je, da so tla, po katerih naj bi vstopal strokovni terapevtski diskurz v privatno, spolzka, prav zaradi možnih negativnih implikacij v obliki vzajemnosti privatizma, razpada javnosti, povzročanja občutka nekompetentnega sebstva, itd. Vendar Furedi pozablja, da je to le eden od možnih načinov razpleta, kot tudi le eden od možnih motivov diskurza. Poleg tega, svoja opažanja o koncu avtonomnega racionalnega subjekta, ki ga povzroča terapevtska kultura, izpodbije z izjavo, kako je »predstava o 'sebi' in sebstvu [je] močno povezana s tem, kaj posamezniku dopoveduje kultura – kakšni moramo biti in kako se obnašati« (Furedi 2008). Zanimivo, kaj nimamo opravka z racionalnim avtonomnim subjektom, ki ne potrebuje nasvetov strokovnjakov? Pretirano zanašanje Furedija na zdravo pamet človeka, samo zaradi strahu pred njegovo manipulacijo tudi na področju intimnega, in obsojanje vseh strokovnih posegov (ter njihovo enačenje z dobičkonosnimi praksami poljudnih svetovalcev) v privatno, je neupravičeno. Večina ljudi ima psihične težave, je osebno nezrelih, in da bi bilo njihovo demokratično državljanstvo sploh smiselno, so potrebna prizadevanja v smeri razvoja njihove psihične kvalitete. Šele potem bodo namreč postali avtonomni racionalni subjekti, torej tisto, kar Furedi misli, da tudi že so, če se le ne pustijo zapeljati pogubnosti terapevtskega diskurza.

Naše poudarjanje posameznika kot osrednjega prizorišča naprednega procesa je torej osnovano na mnenju, da je najbolj adekvaten in učinkovit način doseganja sreče v trenutnem razvojnem stadiju človeštva, kot že omenjeno, neposredno skozi posameznika, skozi fiksacijo njegovega duševnega zdravja. Enako pa je posledica samega pojmovanja napredka, ki se nanaša na individualno raven. Če je napredek



človeštva v povečevanju sreče, je le vpogled proti najosnovnejšem členu tisto, kar nam omogoča njegovo identifikacijo ali iskanje neposrednih potencialov njegovega razvoja.

#### 4.1 POZNOMODERNI POSAMEZNIK

Uporabo izraza *poznomodernega* namesto *postmodernega* posameznika utemeljujemo na Giddensovi argumentaciji aktualnih fenomenov kot bistveno modernih, vpetih v nerazrešene problematike moderne in naravo njene reflektivnosti, medtem ko izraz postmoderno označuje stanje onstran (*beyond*), v primeru Giddensovega orisa, onstran materialnega pomanjkanja, administrativnega nadzora in moči, vojaške sile ter uničevanja naravnega okolja.<sup>38</sup> Problemi moderne so še vedno tu, postmodernistično identificiranje in vpogled v njihovo vsebino je prineslo le zavedanje njihove prisotnosti in drugačno presojanje njihove esence. Šele razrešitev ali njihova vsaj temeljno različna postavitev pa prinaša vstop v neko drugo obdobje onstran moderne, čeprav je res, da bi načeloma lahko kot zadostnega vzeli tudi sam kriterij spremenjene percepcije, ko se zgodi moderna refleksija moderne.

S tem ko sodobnega posameznika določimo za poznomodernega, pogosto privzamemo tudi določeno interpretacijo aktualnih fenomenov, tako nekih splošnih, kot tistih v neposredni navezavi s subjektom. Ne gre torej le za dejanje takega ali drugačnega poimenovanja, ampak v ozadju označevanja delujejo ustrezne vsebine in pogledi, za katere bi lahko nekoliko posplošeno rekli, da se lomijo po osi pesimizma oziroma optimizma. Če fragmentirana izkušnja dela *postmoderni jaz* predvsem razdrobljen ali raztrgan, je naš *poznomoderni jaz* več kot le križišče različnih zunanjih silnic, saj je zmožen aktivnega procesa reflektivne graditve lastne identitete ter kot tak predstavlja segment nedokončanih pozitivnih vidikov modernega projekta. V tem smislu ni le končni izdelek negativnih zasnov in realizacij moderne, katerih preseganje je bližje fantaziji ali naključni sreči kot pa eni od realnih možnih uresničitvev človekovih zmožnosti.

---

<sup>38</sup> Onstran pomanjkanja z vzpostavitvijo sistema materialne blaginje (*post-scarcity system*), onstran nadzora in administrativne moči z vzpostavitvijo večplastne demokratične participacije (*multilayered democratic participation*), onstran vojaške moči z demilitarizacijo (*demilitarisation*) ter onstran uničevanja naravnega okolja z humanizacijo tehnologije (*humanisation of technology*) (Giddens 1992: 163–170).

Lastnosti poznomodernega posameznika izhajajo iz pogojev njegovega bivanja, imperativne reflektivnosti, ki je dosegla horizont vsakdanjega življenja in tradicionalni avtonomni subjekt spremenila v »'doma narejen' duševni organizem« (Ule 1991: 895). Reflektivnost kot »občutljivost glede večine aspektov družbenega delovanja in materialnih odnosov z naravo« (Giddens 1991: 20) in njihove »kronične revizije v luči novih informacij in znanja« (*ibid.*) sledi znanstvenem odčaranju »mitično-magijskih, organsko-celostnih, kvalitativnih pogledov na svet« (Ule 2000: 11) ter postane poleg procesov časovno prostorske diferenciacije ter ekspanzije sredstev izkoreninjenosti osrednji konstitutivni element moderne, ki pa se v njeni pozni (aktualni) manifestaciji razširi v samo jedro posameznikovega sebstva (Giddens 1991). Enako kot institucionalno, strukturno reflektivnost sproži razhajanje nadnaravnega in zemeljskega, se reflektivni jaz ali samoreflektivnost pojavi v razhajanju družbe in subjekta, z »relativnim osvobajanjem posameznika od njegovih strukturnih določenosti in z njegovimi poskusi osmišljanja lastne eksistence v kontekstu relativne neodvisnosti od strukturnih določenosti« (Luthar 1997: 112). V tradicionalni družbi, kjer je stopnja individualne diferenciacije nizka, primarni in sekundarni življenjski prostori neposredno povezani, prav tako primarna skupina in družbena struktura, so uvrščanja posameznikov stabilna, njihove biografije pripisane s pripadnostjo spolu, družini, skupnosti, itd., se pravi odvisne od kolektivne pripadnosti in posredovane prek zunanjega sveta (*ibid.* 113). Emancipacija izpod omenjenih določevalcev v procesu detradicionalizacije oblikuje avtonomen novoveški subjekt, ki pa ga v primerjavi z njegovim poznomodernim naslednikom še vedno označuje tako imenovana »programska individualizacija, ki je omejena s slojno obarvanim kolektivnim življenjskim vzorcem« (Ule 2000: 37), oziroma istovetnost individualnega z družbenim, kot posledica tiste strani moderne, ki narekuje podrejanje in represijo. Na dejstvo dualističnega karakterja moderne nas v delu *Critique of modernity* opozarja tudi Touraine (1995). Zasnova moderne je preplet racionalizacije in subjektivizacije. Vendar se v imenu gotovega triumfa razuma in znanosti ideja subjekta opusti, posameznikovo predhodno podrejenost svetemu pa nadomesti s konceptom družbene utilitarnosti. Avtonomen moderen posameznik, ki ga obljublja prelomnost moderne s predmodernim, tako postane le agent kolektivnega projekta, saj »obstoječe koncepcije racionalnosti ali modeli družbe ne in ne morejo puščati prostora človeškemu potencialu kreativnega delovanja« (Knöbl 1999: 413). Sovpadanje posameznika z družbeno racionalnostjo se začne krhati v drugi polovici 19. stoletja, ko se izrišejo prve poteze prepada med

emancipacijo individuuma in konceptom družbenega napredka. Pot na površje si zopet pribori potlačeni del konstitucije moderne, ki pa se po Tourainu lahko realizira le skozi konstanten politični boj za prostore svobode in nikakor ne na način avtonomne izoliranosti, zatekanja v privatizmu ali kot navidezna družbena vključenost v obliki pripadnosti skupnosti (*community*) (Knöbl 1999).

Z moderno detradicionalizacijo se posameznik tako osvobodi skupnosti (skupnim pomenom), a se v veliki meri pripiše kolektivu (skupnim interesom). Bistveno drugače pa so karakteristike avtonomije dotičnega pozne moderne. Zaradi procesov intenziviranja in ekspanzije tendenc družbene diferenciacije in dinamizma moderne je oddaljenost med subjekti in družbo vse večja, kar se kaže v »zmanjševanju moči objektivnih določitev subjektivne strani posameznikove eksistence« (Luthar 1997: 114) in izoblikovanju subjektivitete kot samostojnega osebnega sistema (*ibid.* 115), ki pa v svojem nastajanju in delovanju zahteva veliko bolj angažirano prisotnost subjekta. Prostor, ki ga odpira visoka stopnja individualizacije namreč implicira nujnost vpogleda navznoter, saj je nekoč povsem zadosten pogled navzven sedaj obsojen na tavajoče izgubljanje v nepregledno neskončni množici izbir. Poleg relativne strukturne nedoločenosti je torej eden glavnih pogojev bivanja poznomodernega posameznika tudi družbena pluralizacija, ki, podkrepljena s časovno prostorskim krčenjem sveta, ustvarja regiment različnih razpoložljivih vsebin, med katerimi je posameznik primoran napisati svoje življenje. Vprašanja, »kaj narediti«, »kako ravnati« in »kdo biti« (Giddens 1991: 70), niso pripisano odgovorjena. Ne zadostuje opiranje na modrosti drugih, bistvenega pomena postane posameznikova sposobnost umetnosti življenja, iskanja in najdenja lastne, individualne rešitve. Tovrstna situacija nedoločenosti, poljubnosti in hkrati nujnosti individualnega izpeljevanja prenaša reflektivnost moderne na raven subjekta, ko »sebstvo postane reflektivni projekt« (*ibid.* 32), a istočasno tudi projekt poln negotovosti in strahu, saj samorefleksivnost še ne zagotavlja tudi ustreznosti (pravilnosti) izbire. Negotovost, ali je naša izbira prava, ter strah pred njeno napačnostjo sta tedaj pogosta občutenja in negativna plat relativno avtonomnega bivanja posameznika pozne moderne.

Cena, ki jo zahteva naša relativna *svoboda od*, sta torej strah in negotovost, ko si skušamo izboriti *svobodo do*. Kot ujetniki »kalkulativnega odnosa do odprtih možnosti delovanj« (Giddens 1991: 28) živimo v družbi tveganja, kjer ni le »konca 'drugih'«

(Beck 2001: 7), pač pa tudi gotovosti naše ontološke varnosti, to je varnosti v širšem smislu. Temeljna nevprijetnost, ki je bila včasih dana z lokaliziranimi konteksti zaupanja (sorodstveni sistem, lokalna skupnost, religiozna kozmologija ter tradicija), postane sedaj izpraševana, kot neuspešni pa se kažejo tudi poskusi kompenziranja z zatekanjem v objem tradicionalnih avtoritet (npr. religije).<sup>39</sup> Seveda smo na slepo zaupanje (npr. v abstraktne sisteme) do določene mere obsojeni vsi. Nekateri osnovni pogoji funkcioniranja, tako eksistencialnega kot družbenega, preprosto ne vzdržijo konstantnega dvoma, če naj bo omogočeno naše družbeno delovanje, kot tudi naša eksistencialna kompetentnost nasploh. Vendar pa se tovrstno zaupanje razlikuje od *bega pred svobodo* (Fromm 1960), se pravi odpovedi lastnemu jazu v zameno za varnost, ki išče zatočišče v avtoritarizmu in avtomatičnem konformizmu. Problem svobode od in mnogoterosti možnosti posameznika je tako njuna neizkoriščenost, saj strah in negotovost blokirata poseganje po svobodi do. Tako »smo fascinirani glede rasti svobode od sil zunaj nas in slepi glede dejstva notranjih zaprek, prisil in strahov, ki spodkopavajo pomen zmag, ki jih je svoboda osvojila proti svojim tradicionalnim nasprotnikom« (*ibid.* 91). Vzroke za strah in tesnobo pri tem ne gre toliko iskati v pogojih pozne moderne, kot v naši notranji nesposobnosti, neopremljenosti za bivanje v razmerah, ki zahtevajo visoko stopnjo osebne zrelosti. Od nje je namreč odvisno, kako bodo razrešene štiri osrednje dileme (Giddens 1991: 201) poznomodernega subjekta, če naj ohrani »koherentno pripoved samoidentitete« (*ibid.* 188).<sup>40</sup> Prvi nivo izbire se nanaša na sposobnost pletenja rdeče niti znotraj konteksta raznovrstnega dogajanja, odnosov, ki nas postavljajo v različne vloge, se pravi sposobnost *unifikacije* namesto neobvladljive izkušnje *fragmentacije*. Psihično kvalitetnega posameznika tovrstna socialna zasičenost ne bo pripeljala do razkosa koncepta sebe in identitete, saj ima zgrajen trden jaz, ki se skozi odnose realizira in ne fragmentira, vse tiste, ki temu nasprotujejo, pa prekine ali v njih sodeluje brez resnične vpletenosti, z vidika njunega zla. Nagnjenost k osebni rasti mu omogoča, da ni jadrnica, ki jo valovi odnašajo zdaj sem, zdaj tja, ampak jadrnica, ki sicer pluje po različnih valovih, a

---

<sup>39</sup> »Posameznik sicer lahko tudi v dobi visoke moderne pobegne v tradicionalni svet življenja, toda varnost in redukcija strahu, ki jo ta strategija ponuja, sta omejena. Posameznik se namreč ne more izogniti zavesti, da je vsaka takšna izbira le možnost med drugimi možnostmi« (Luthar 1997: 119).

<sup>40</sup> Izraz dileme je zato nekoliko neprimeren, saj implicira dejanje izbire med eno ali drugo opcijo, torej prostovoljno odločitev, ki pa je v resnici precej determinirana s posameznikovim psihološkim kapitalom. Bolj kot z dilemami imamo tako opravka z gibanji med opcijami kot s sposobnostjo omejenimi izbirami posameznika.

s končnim ciljem samorealizacije, ki daje popotovanju smisel ali prepotrebno rdečo nit. Nekoheretne in prekinjene vloge se lahko kažejo kot take le občasno in začasno, ob globljih tranzicijskih momentih osebnostne rasti, nikoli pa ne morejo ustvariti dolgotrajnih občutkov raztresenega sebstva. Drugi nivo dileme se nanaša na *koriščenje* dejstva raznolikih življenjskih možnosti oziroma zmožnosti njihovega prisvajanja. Jasna samoidentiteta ter relativna avtonomnost sta lastnosti, ki to omogočata, medtem ko njuna odsotnost, v odnosu do obravnavane raznolikosti, sproža občutke *nemoči*. Dalje se ponuja opcija med *avtoriteto*, zatekanjem k zavezanosti, ali stalno *negotovostjo*, radikalnim dvomom. Optimalna pot refleksivnega projekta jaza je uravnotežena sredina med skrajnostma navidez varnega zatočišča avtoritete ter temeljnega dvoma. Zdrava skeptičnost, torej, slepa zavezanost pa le glede stvari, ki ne prinašajo odpovedi lastnemu jazu, ampak omogočajo družbeno in eksistencialno funkcioniranje posameznika. Tudi razrešitev zadnje, četrte Giddensove dileme riše črto med osebnostno zrelim in nezrelim, srečnim in nesrečnim človekom, in sicer z ozirom na sposobnost kreativnosti. Kreativnost ni kreativnost, če je izzvana z golim namenom biti drugačen, pač pa jo izrisuje pristnost, lojalnost lastnemu jazu, ki logično in obvezno prinese tudi drugačno pripoved od že oblikovanih, medijsko posredovanih življenjskih načinov in oblik. Pri tem *personaliziran* življenjski stil/potek namesto *komodificiranega* lahko vključuje elemente slednjega, a jih združuje kreativno in zato unikatno.

Če povzamemo povedano, so glavne značilnosti poznomodernega sebstva *odprtost*, *diferenciranost*, *refleksivnost* in *individualizacija* (Helsper v Ule 2000: 244–5). Odprtost sebstva narekujejo intenzivne družbene in kulturne spremembe, hkrati pa je biti odprt tudi posledica razširjene težnje po iskanju ter spoznavanju samega sebe. Diferenciranost sebstva pomeni njegovo vključenost v različne socialne in kulturne dejanskosti, brez navidezno skupnega imenovalca, ki ogrožajo njegovo enotnost.<sup>41</sup> Refleksivno sebstvo nastane kot posledica pluralizacije življenjskih oblik, razlag sveta,

---

<sup>41</sup> Z visoko moderno naj bi kategorijo osrediščenega sebstva do določene mere zamenjalo odnosno sestavljeno sebstvo. To pomeni, da to, kdo in kar smo, ni več toliko stvar osebnega bistva (prepričan, vrednot, občutkov, itd.), ampak tega, kako smo konstruirani skozi različne odnose in interakcije (Ule 2000: 249). Vendar bi tej trditvi lahko tudi oporekali. Sodobna postavitvev ne briše kategorije osrediščenega sebstva, ampak ga šele zares izumlja. Diferenciacija vlog, odnosov namreč postavlja v ospredje posameznikovo zmožnost osrediščenosti, ki kaže na njegovo psihično kvaliteto. Nasprotno pa nezmožnost njenega vzpostavljanja rezultira v fragmentiranosti sebstva. Osredinjanje sebstva okoli lastnih vrednot in prepričanij tako ne izginja, temveč, za razliko od predhodnih časov, postaja znak tiste manjšine ljudi, ki jih odlikuje zadostna stopnja osebnostne zrelosti, če to osredinjanje ne zavzema oblike bega pred svobodo, ampak nastopa kot izraz avtentičnega jaza.

kulturnih stilov, ali na splošno izbir, ki se ponujajo. Ker vsebina in potek življenja postane individualna odgovornost, relativno strukturno neodvisna, je vsaka odločitev, z namenom, da bi bila čim manj napačna, podvržena reflektivnem razmisleku, distanciranju od sebe in sveta. Posledica te nedoločenosti je tudi množica individualiziranih oblikovanj sebstva, ki jih posameznik oblikuje v soočenju s svetom.

## 4.2 TOČKE NAPREDNEGA POTENCIALA

Prepričanje o obstoju progresivnega potenciala izloča gotovost napredno usmerjenega razvoja, prepoznava pa njegovo možnost, ki tiči v pogojih bivanja sodobnega posameznika. Le ti prvič v zgodovini človeštva postavljajo v ospredje dejstvo *materialne preskrbljenosti* in posledično možnost *izbire avtentičnega ali neavtentičnega bivanja*, vsaj v tako intenzivnem in ekstenzivnem obsegu, ki njeno siceršnjo univerzalnost na ravni individuuma, ko ta navkljub nezavednim silnicam, ki upravljajo z njegovim dožemanjem sveta in sebe, vseeno nekje globoko čuti, da je življenje pravzaprav »vse to, kar naredi iz njega: veselo ali žalostno, smiselno ali nesmiselno, polno ali prazno« (Pečjak 2002: 54), dviguje na raven kulture, ko se njena latentnost transformira v manifesten kulturni fenomen.

Možnost izbire avtentičnega ali neavtentičnega bivanja se logično navezuje na splošno možnost poljubnosti vsebine bivanja, ki se izraža v individualizaciji življenjskih potekov kot posledici relativne strukturne nedoločenosti posameznikov. Individualizacija življenjskih potekov ne implicira avtomatsko »emancipacije posameznikov od različnih avtoritet, socialnih definicij in socialnih pritiskov« (Ule 2000: 60) in zato niti avtentičnosti bivanja ali vzpostavljanja svobode do. Vsekakor pa že samo dejstvo nedoločenosti in iz tega izhajajoče reflektivnosti prinaša v posameznikov svet povsem drugačne situacije, ki ne sprašujejo le *kako* (ciljna racionalnost), temveč vpeljujejo tudi *zakaj* (vrednotno racionalnost). Ko posameznik reflektira možne odločitve glede možnega poteka in vsebine življenja, se sprašuje zakaj. Zakaj izbrati določeno opcijo, nešteto ostalih pa zavreči? Motiviranost odgovorov je lahko raznovrstna (giblje se od motivov pomanjkanja do metamotivov rasti), a že samo dejstvo imperativnosti refleksije povečuje verjetnost pojavljanja avtentičnih odgovorov, se pravi odgovorov ali odločitev angažiranega samouresničevanja, uresničevanja lastnih

zmožnosti ali sledenja lastnemu jazu. Za razliko od pripisanosti in omejenosti izbire življenjskega poteka, ki ne zahteva nikakršnega vpogleda vase, saj so odgovori za večino ljudi dani, četudi prav tako za večino neustrezni. Progresivni potencial poznomodernega posameznika je torej v njegovi nedoločenosti in množtvu razpoložljivih izbir, ki ga silijo k refleksiji, k nanašanju in iskanju samega sebe, kajti le polno življenje v skladu z lastnimi zmožnostmi in potenciali, je življenje srečnega človeka.

Nedoločenost sodobnega posameznika lahko dojemamo tudi v smislu povratka človeške narave, njegovega izvornega stanja potencialnosti kot posledice nespecializiranosti, ki mu z razvojem samozavedanja omogoči svobodo od biološkega kot tudi družbeno kulturnega. Po mnenju Paola Virna (2007) je v visoki moderni nastopila »absolutna skladnost med biologijo in družbo«, ko antagonizem človekove naravne potencialnosti in kulturno družbenega ustroja zamenja njuno sozvočje. V predmodernih ter klasično modernih družbah je človekova narava (nedoločenost = potencialnost) z vzpostavljanjem psevdookolij zastirana. Kot že omenjeno v enem od predhodnih poglavij, je človek bitje brez okolja, njegov življenjski kontekst pa za razliko do ostalih živih bitij *svet* (ki ne ponuja končnega niza možnosti) – zaradi njegove le delne »živalskosti« je odsotna vpetost v življenjski prostor. Ker to povzroča praznino in negotovost, se umeščenost išče skozi psevdookolja kot pomirjujoče kontekste, v katerih vedenje postane predvidljivo, nedoločena potencialnost pa izgnana. S tako imenovanimi kulturnimi protezami se tako zagotavljajo tisti pogoji varnosti, ki človeku primanjkujejo iz biološkega vidika. Obratno se družba visoke moderne relativno osvobodi psevdookolij, njena kultura ne omogoča več sistematične razbremenitve pred pritiski sveta, kar pomeni, da svoje pripadnike obsoja na svetne izkušnje, to je »doživetja in duševna stanja, pri katerih se varovalna funkcija družbeno-kulturnih niš razblini« (*ibid.* 104). Človek se je primoran soočiti s svojo izvorno potencialnostjo ali trenutki resnice, ko se vsa psevdo okolja pokažejo kot to, kar v resnici tudi so – psevdo (*ibid.* 106) Ali drugače, če je v fordistični industrijski družbi šlo za repertoar možnih dejanj (kot pri specializiranem instinktu), prihajajo v poznomoderni družbi v ospredje zmožnosti, ki se ne izčrpajo v nekem številu nespremenljivih izvedb, pač pa lahko proizvedejo vedno nova povnanjanja (*ibid.* 97).

Človek tako lahko z vidika njegove narave doživlja dve vrsti izkušenj, svetne in psevdookoljske (okoljske so mu zanikane, saj nima zadostne specializiranosti instinktov), pri čemer so le svetne tiste, ki so z njegovo naravo tudi skladne, saj je bitje brez okolja. Poznomoderne izkušnje so tipične svetne izkušnje, ko strukturna nedoločенost in pluralizacija kulturnih vsebin osvobajata posameznika izpod objema psevdookolij ter ga izpostavljata svetu in v končni fazi samemu sebi. Posameznika začne določati »neotenična brezokoljskost« (Virno 2007: 103), potencialnost, ki pravi, da zatekanje v varnost avtoritet ni v skladu s človeško naravo in zato niti ne ustreza srečnemu človeku. Uspešna eksistenca »na svetu«, ki jo ogrožajo občutki praznine, negotovosti in tesnobe, je tako mogoča le s pogledom vase, iskanjem lastnega okolja, ne pa družbeno kulturnih psevdo različic. S tem, da »kdor ima svet, ne občuti tujosti le v določenih trenutkih ali v določenem obdobju svojega življenja, temveč doživlja nenehno negotovost glede svojih nalog« (*ibid.* 97), se ne strinjamo v celoti. Negotovost, ki ju sproža svetna izkušnja, posameznik lahko premaga z ustvarjanjem okolja, ki ustreza notranjemu jazu, ki možnost neskončnih opcij omeji na tiste, ki so v skladu z njegovo samorealizacijo. Seveda je takšnih »svetnih okoljih« toliko, kolikor je ljudi. Kar pomeni, da se potencialnost človeka navkljub vzpostavitvi takšnih okolij ohranja, v smislu splošne svobode do individualne vsebine življenjskega poteka, in v smislu odprtosti, ki jo že oblikovano okolje še dopušča, ko nikoli, zaradi dejstva osebnostne rasti, ne postavi povsem fiksnih meja in končnih možnosti. Ko torej govorimo o točkah progresivnega potenciala poznomodernega posameznika, imamo med drugim v mislih tudi ponovno prebujenje človekove narave. *Le življenje, ki se ji prilega, pa je lahko tudi zadovoljujoče in srečno.*

Pri doseganju sreče in realizaciji opisanega progresivnega potenciala strukturne nedoločенosti posameznika, ki predstavlja skladnost družbe s človeško naravo, igra pomembno vlogo »moralni ideal samoizpolnitve« ali tako imenovana »kultura pristnosti« (Taylor 2000), ki se kot del individualizma intenzivira vse od šestdesetih let prejšnjega stoletja dalje. Če je bilo v preteklosti za polno bivanje posameznika bistveno, da se poveže z nekim virom zunaj njega, Bogom ali idejo dobrega, je sedaj vir, s katerim se moramo povezati, če naj živimo polno življenje, globoko v nas (ki seveda ne izključuje tega, da bi bili v odnosu z Bogom ali idejami) (*ibid.* 28). Zvesti moramo biti samim sebi, pri čemer to pomeni »biti zvest svoji lastni izvornosti in to je nekaj, kar lahko izrazim in odkrijem samo jaz. S tem, ko jo artikuliram, hkrati tudi branim sebe.



Uresničujem potencialnost, ki je prav moja lastna» (*ibid.* 30). Le na ta način živim tudi višji ali boljši način življenja (*ibid.* 19). Izvor kulture, ki jo prežema ideal pristnosti, sega v 18. stoletje, s postavitvijo moralnosti v človeka samega, ki da je obdarjen z intuitivnim občutkom za to, kaj je prav in kaj ne. Njena konkretizacija pa se zgodi kasneje, kot posledica premestitve moralnega poudarka, ko biti v stiku s samim seboj in moralnimi občutki preneha nastopati le v funkciji pravilnega delovanja, saj biti v stiku dobi neodvisen moralni pomen – postane nekaj, kar moramo doseči, če želimo biti polna človeška bitja (*ibid.* 27). Da nam v poznomodernem življenju *uspe*, moramo biti sposobni prepoznati svoje resnične potrebe in potenciale ter jih v kar največji meri tudi poskušati upoštevati oziroma realizirati. Začutiti moramo, da je bila naša življenjska pot naša edina možna pot, pot, v kateri smo uresničili naše zmožnosti, bili sposobni samodoločevanja ter transformacije tesnobnih občutkov slučajnosti v izbrano (*destiny*) in ne dodeljeno usodo (*fate*) (Heller 1991: 27–9). Z drugimi besedami, slučajnost življenjskega poteka preneha biti to, če se ne zatekamo v psevdokoljske niše dodeljene usode, če smo zmožni ponoviti slovite besede Martina Luthra: »*Here I stand and I cannot do otherwise*« (*ibid.* 27), ter tako svojemu življenju podeliti obliko izbrane usode.

Če poskušamo večjo izpostavljenost posameznika izbiri avtentičnega ali neavtentičnega bivanja umestiti v nek širši kontekst, ugotovimo, da je neločljivo povezana s splošno evolucijo človeštva, kot gibanja v smeri od zadovoljevanja nižjih potreb do pojavljanja in zadovoljevanja višjih, človeško specifičnih potreb. Ključna vloga pripada konceptu materialne varnosti, ki naj predstavlja vse tiste vidike, ki nas ne delajo edinstvene ali ki služijo občem nagonu po preživetju. Z evolucijskim stopnjevanjem materialne varnosti se aktivira nebiološkost človeštva, preseganje samozavedanja v funkciji preživetja, katerega vrhunec se zdi ravno potreba po samorealizaciji. Da je temu tako, skuša z obsežno raziskavo vrednot pokazati Inglehart (1997). Kot glavni dejavnik vsebine vrednot navaja občutenje negotovosti ali gotovosti preživetja. Odraščanje z zavestjo o gotovosti preživetja, torej z občutki materialne varnosti, prinaša vrednote samoizražanja, politične participacije, kvalitete življenja, svobode izražanja, poudarjanje pomena in smisla življenja, itd. Na drugi strani materialna negotovost osredinja vrednote okoli preživetja, ki ne vzdržijo višjih nivojev človeške narave in zato namesto svobode zahtevajo red in predvidljivost, namesto svetnih izkušenj, psevdokoljske izkušnje. »Medtem ko materialistični sklop vrednot vsebuje preference

po stabilnem gospodarstvu in stabilnem političnem sistemu, ki je zmožen ohranjati red, so za postmaterialistični sklop značilne preference po socialni in politični participaciji, samouresničitvi, estetiki, zadovoljevanju intelektualnih potreb, ter poudarjanje družbene solidarnosti» (Malnar 2002: 15–6). Občutne spremembe formativnega procesa posameznikovih vrednot se zgodijo predvsem po drugi svetovni vojni, ko ekonomska rast in pojav države blaginje proizvedeta neprimerljive občutke materialne varnosti (Inglehart 1997: 32). Tako ima po raziskavah iz leta 1970 postmaterialistično vrednotno orientacijo ena četrtnina ljudi, leta 1990 pa že kar tri četrtine (*ibid.* 35). In ker naj bi med glavnimi terminalnimi in instrumentalnimi vrednotami ter glavnimi motivacijskimi področji potreb obstajalo sovpadanje (Rokeach v Musek 2000: 280), lahko Inglehartova dognanja prenesemo na Maslowo hierarhijo potreb in rečemo, da porast postmaterialističnih vrednot pomeni tudi porast nematerialističnih motivov, torej gibanje v smeri vse večjega števila ljudi s potrebo po rasti oziroma samorealizaciji. Seveda pri tem nikakor ne gre za razmerje enakovrednosti, v smislu, da porast samorealiziranih ljudi ustreza porastu števila ljudi s postmaterialistično orientacijo. Trdimo le, da se je zgodil preobrat v občutenju materialne varnosti, ki sproža neke druge vrednote, ki so bližje konceptu samorealiziranosti. *Materialna varnost je pogoj razvoja potrebe po samorealiziranosti in kot taka predstavlja pomembno točko v evoluciji človeštva, kljub temu, da avtomatsko ne povzroča tudi samorealiziranosti oziroma sreče.*

Ozrmo se še v smeri argumentov tistih, ki v naših točkah potencialnega progressa ugotavljajo točke regresa, se pravi ravno obratno resnico. Poznomoderne pogoje bivanja bi tako lahko označili za kulturo narcizma (Lasch 1991), ki s klicem po avtentičnosti in samoraziskovanju ne ustvarja zdravih, srečnih posameznikov, ampak vzpodbuja nastajanje patološkega narcizma. Na vseh ravneh družbenega življenja se pojavlja zahteva po avtentičnosti, odstranjevanju maske, odtujenih družbenih vlog in represivnih pravil, ki onemogočajo izražanje pravega jaza, izvirne kreativnosti. Vendar namesto kritičnega, osvobojenega posameznika hodi na plano negotova, plitka, konformistična osebnost, za katero je značilna predojdipska odvisnost, ki se kaže kot spodletela simbolna identifikacija z očetovskim Idealom-Jaza (Žižek 1985: 122).<sup>42</sup> Bistvena točka, ki razlikuje normalni in patološki narcizem, je tako subjektivno razmerje do

---

<sup>42</sup> Simbolna identifikacija z Idealom-Jaza je rezultat normalne razrešitve ojdipovskega kompleksa (Žižek 1985: 117).

Simbolnega. Izoblikovanje normalnega Jaza je stvar ponotranjenja simbolnega Zakona, medtem ko patološki narcis ne pozna notranje zavezujočega zakona, marveč zgolj zunanja pravila igre. Zato tudi občuti notranjo praznino, izgubo lastne identitete, saj mu manjka »zaveza«, ki bi mu dodelila mesto v intersubjektivni simbolni mreži (*ibid.* 115). Če kult avtentičnosti ali rušenje avtoritete prenesemo na področje vzgoje ali socializacije, odsotnost »očetovske« avtoritete povzroči, da otrok ne preseže zgodnjih občutkov besa in agresije, povzročenih s strani staršev, oziroma da ne vzpostavi kasnejših vtisov, ki zrcalijo bolj realistično ocene starševske oblasti in ki prispevajo k oblikovanju Ideal-Jaza. Če ne pride do teh kasnejših izkustev – kar je pogosto primer v družbi, ki je razvrednotila vse oblike avtoritete –, imamo opravka z odsotnostjo Simbolnega, s tem pa vrsto negativnih narcističnih karakteristik (Lasch v Žižek 1985: 117–8), kot so površinskost medosebnih odnosov, čustvena plitkost, konformizem, ki izvira iz strahu pred kaznovanjem in ne iz občutka krivde, kompenzacijska grandiozna koncepcija sebstva, ko ponotranjeno jezo in agresijo zamenjajo fantazije bogastva, lepote, itd., preračunljivo zapeljevanje, odvisnost od odobravanja drugih, strah pred emocionalno odvisnostjo, manipulativen pristop do okolja in oseb, že omenjena notranja praznina, uporaba intelekta v funkciji bega in iznajdljivosti in ne samoraziskovanja, itd. (Lasch 1991: 38–40). Niso le zgodnja otroška leta tista, ki odločajo o prisotnosti ali odsotnosti patologije, ampak je celoten ustroj družbe tak, da tolerira ali celo vzpodbuja narcistične poteze. Tako je patološki narcis z vsesplošno permisivnostjo, prevladujočo birokratsko organizacijo, video-audio podobami v obliki spektakla, ki zamegljujejo občutek za realnost, ter s terapevtsko ideologijo ali racionalizacijo notranjega življenja, združene z lažno obljubo osebne izpolnitve (*ibid.* 43–9), postal prevladujoč subjektivni ustroj poznomoderne družbe ali celo »družbeno nujna forma subjektivnosti« (Žižek 1985), v smislu, da vsaka družba kot enega izmed nujnih pogojev lastne reprodukcije oblikuje tudi sebi potreben psihološki ustroj posameznika (Godina 1990: 143). Kult avtentičnosti ali samorealizacije narekuje pretirano osredotočenost nase, instrumentalizacijo odnosov, in s tem občutke brezsmiselnosti in notranje praznine, saj želi osvoboditi subjekta njegovega simbolnega pakta ali zavezanosti, da omogoči svobodni razvoj njegovih kreativnih potencialov. Zahteva nastop narcističnega interesa jaza, ki upošteva le neposredne interese, brez preseganja sebe v smislu podreditve neki višji stvari.

Večje ali manjše prisotnosti potez patološkega narcizma pri večjem ali manjšem številu poznomodernih posameznikov ne gre zanikati, prav tako ne potencialno negativnega vpliva obstoječega družbenega reda, ki ga le-ta lahko predstavlja za njihovo psihično zdravje. Ne strinjamo pa se z enostransko obsodbo ideala samorealizacije in osvoboditve posameznika izpod različnih avtoritet, ki naj bi povzročala nezdrave osebnostne strukture. Poznavanje koncepta samorealizacije in lastnosti samorealiziranih ljudi pomeni zavedanje, da samorealizacija nikakor ni enako osvobojenost od simbolnega pakta, narcistično sledenje neposrednih interesov ali instrumentalizacija medosebnih odnosov. Je natančno nasprotno. Bistvo samorealiziranosti je podiranje mej lastnega ega, globoko doživljanje in stapljanje z bližnjimi ljudmi kot človeštvom nasploh, nadpovprečno stroga in nekoliko samosvoja etičnost, trden vrednotni sistem, se pravi nič od tega, kar bi kazalo na predojdipsko odvisnost oziroma nesposobnost navezave na Simbolno. »Oblike, ki so izbrale izpolnitev, ne da bi upoštevale (a) zahteve naših vezi z drugimi ali (b) zahteve katerekoli vrste, ki emanirajo iz nečesa, kar je več ali drugačno od človeških želja ali aspiracij, [so] samouničujoče« (Taylor 2000: 34) in ne ustrezajo kriterijem pristnosti ali samoizpolnitve. Samorealizirano življenje vsebuje občutke smiselnosti, le te pa je mogoče doseči z opredelitvijo na ozadju stvari, ki so pomembne, z eksistenco v horizontu pomembnih vprašanj (*ibid.* 38). Tako »pristnost ni sovražnik zahtev, ki emanirajo iz jaza; ona predpostavlja take zahteve« (*ibid.*). Predpostavlja »identifikacijo z neko razrediščeno, tujo, jazu zunanjo instanco simbolnega Zakona« (Žižek 1985: 122), vendar ne na način ujetosti v psevdookoljske izkušnje za ceno varne in predvidljive domačnosti. Sposobnost navezane na Simbolno mora biti koriščena v obliki svetnih izkušenj ali ustvarjanja okolja, ki ustreza individualni samorealizaciji.

Enako neprimerno je vlečenje vzporednic med zahtevo po avtentičnosti in atomizacijo družbe. Pristnih medosebnih odnosov s pristnim bivanjem ni konec. So namreč eno ključnih prizorišč našega samoodkritja in samoizpolnjevanja, oblikujejo našo identiteto in kot taki ne morejo biti samo instrumentalni (Taylor 2000: 48). Samorealiziran posameznik ne teži k atomizaciji, goji iskrene, globoke odnose z ljudmi, ki mu to vračajo, istočasno pa ga odlikuje tudi občutek širše vpetosti v zgodovino in človeškost nasploh. Potencialna družba samorealiziranih posameznikov tako ne bi bila tudi atomizirana družba.

Ideala samorealizacije ne gre zavreči v imenu njegove napačne interpretacije ali popačenja, ki se lahko zgodi, ko pade na tla nezdrave osebnostne strukture. V sebi nosi čudovito, zgodovinsko unikatno navodilo emancipacije posameznika izpod psevodokolij, svetno odprtost, kot nam jo narekuje naša narava, in s tem srečo kot globlje zadovoljstvo z življenjem, ko so želje in potrebe avtonomno zasledovane v skladu z neko instanco, ki presega naš ego, in daje življenju smisel.

Pozitivnost ideala in njegov prelomni pomen, ki ga ima za razvoj človeštva, z odgovorom na vprašanje, ali smo priča razkroju zadnjih preostankov Jaza in njegovi standardizaciji pod taktirko spremenljivih tržnih diktatov, prepozna tudi Beck:

*/.../ ponovno odkrivamo razsvetljenje, a tokrat onkraj častitljivih spomenikov veličastne filozofije in prosvetljene teorije, razsvetljenje, ki ga je mogoče živeti z zavihanimi rokavi, samosvoje in osebno, razsvetljenje za domačo biografsko rabo. Morda boste rekli, da sem tukaj premajhno stvar označil s preveliko besedo. A če drži, da je razsvetljenje povezano s tem, da osvobodimo delček lastnega življenja izpod jarmov vseprisotne premoči danih razmer in pogojev, potem je ta nežna rastlinca samoosvobajanja, ki je zrastle in katero negujemo na vrtilčku naše biografije, divja, četudi precej skromnejša, vrsta plemenitih, umetno vzgojenih »orhidej« filozofskega razsvetljenstva, /.../. Nikakor ne gre bagatelizirati dejstva, da današnji ljudje uprizarjajo nekakšen »ples okoli lastnega, pozlačenega Jaza«, in da so za vselej izgubljeni v industrijski džungli konjunkturalnih terapevtskih panog. Kdor pa vidi samo to, je spregledal tisto, kar je novo, in kar se tukaj in tam le pokaže, četudi plašno, zmedeno in nezmožno izraziti samo sebe. Tukaj gre za izkustva, ki jih po veljavnih teorijah sploh ne bi smelo biti, ali, še ostreje povedano, sploh ne more biti, in vendar so /.../. To so izkustva, ki korenito – namreč »od znotraj navzven« - spreminjajo življenja ljudi in družbe (Beck 2006: 52). V tem smislu je govor o »obdobju narcizma« (Lasch) /.../ malce zavajajoč. Ne upošteva namreč celotnega dometa in globine razvojev, ki se pričenjajo (ibid. 53).*

## 5. KAKO NAPREJ?

Ker namen našega dela ni podajanje konkretnih rešitev doseganja naprednega razvoja, bomo odgovore, ki presegajo teoretsko tematiziranje, omejili na zelo splošno, zgolj orientacijsko raven.

Z obravnavo in zavrnitvijo argumentov, ki nasprotujejo idealu samorealiziranosti, pristnosti, je prišla do izraza diskrepanca med vsebino ideala in učinki, ki jih le-ta lahko ima na individualna delovanja. Popačenja ideala se zgodijo, ko ta pritiska na nezdrave osebnostne strukture. Nekdo, ki v otroštvu ni razvil dovoljšnega občutka avtonomije, ni sposoben realizirati prave vsebine ideala, ki predpostavlja zmožnost samodeterminacije. Osebnostna rast je namreč povsem nesmiseln koncept, če so posameznikova postopanja in odločitve oblikovane zunanje. Negativne vplive ideala pa gre iskati tudi v samem informacijskem procesu, ko je vsebina ideala skažena še preden se individualno udejanjanje sploh zgodi. V mislih imamo podajanje informacij v obliki poljudno-terapevtskih priročnikov, revijskih nasvetov, ki jim manjka strokovnosti, kot tudi neoporečnost motivov.

Iz povedanega lahko enostavno izpeljemo dva kažipot. Prvi nas vodi v smeri psihičnega zdravja, saj je le psihično zdrav človek tudi srečen človek. Če naj se poveča sreča ljudi, se mora povečati tudi stopnja njihovega duševnega zdravja. Za začetek predlagamo občutljivejšo definicijo psihične neustreznosti, ki naj jo spremlja proces destigmatizacije. Drugi kažipot pa se nanaša na samo potrebo po jasnejši artikulaciji ideala kot jo predlaga Taylor. Kulture pristnosti po njegovem ni potrebno opustiti, ampak poskušati povečati njeno prakso tako, da se njenim pripadnikom bolj otipljivo približa, kaj ideal v resnici vključuje in pomeni (Taylor 2000: 63). Odsotnost razpravljanja o idealu je posledica mehkega relativizma, s katerim ga povezujejo, moralnega relativizma, ki ga sprejemajo tako mnogi zagovorniki kot nasprotniki ideala, ter prevelika »znanstvenost« družboslovnih krogov, ki narekuje zavračanje sklicevanja na moralne ideale in podobne »neobjektivne« bitnosti kot temeljne (Žalec v Taylor 2000: 134). Spopad na liniji za ali proti je povečini osnovan na napačnem razumevanju ideala, zato naj ga nadomesti razprava o vsebini ideala, utemeljujoč njegov pravi pomen. Pozitivnost ideala v originalni izvedbi je nevprašljiva, njegove deviantne

izpeljave pa ovira na poti do spoznanja o pomembni vlogi, ki jo ima, glede človekovega blagostanja oziroma sreče in tako edinega resničnega napredka.

## 6. ZAKLJUČEK

Če smo v uvodnem delu naloge podali stališče o nujnosti postavitve pozitivno opredeljenega razvoja, ki naj sledi postmodernistični dekonstrukciji, zaključimo razpravo s temeljnimi ugotovitvami, do katerih nas je pripeljalo to izhodiščno prizadevanje.

Prvo tezo, da je napredek človeštva razvoj v smeri povečevanja človekovega blagostanja ali sreče, smo utemeljili z Aristotelovim spoznanjem, da je edinole sreča lahko končni smoter, saj si je vedno želimo le zavoljo nje same, nikoli ne zaradi česa drugega. Teorije napredka so si tako glede končnega cilja enotne, diferencirajo se le glede na podane kriterije napredovanja, glede na opredelitev do Dobrega. Ker se nismo strinjali z moderno definicijo Dobrega, smo na podlagi »popravljen« človeške narave postavili tezo, da je resnično srečen človek lahko le samorealiziran človek. Dobro tako biva v samorealiziranosti, o čemer govorijo lastnosti samorealiziranega človeka, ki sovpadajo s človekovo izhodiščno svetno postavitvijo. Naslanjajoč na tovrstna spoznanja, smo opravičili našo zadnjo trditev o progresivnem potencialu poznomodernih pogojev bivanja. Le ti namreč z materialno varnostjo in relativno strukturno nedoločenostjo posameznika spodbujajo k individualni samorefleksiji in tako povečujejo možnost pojava samorealiziranih, srečnih ljudi.

Drugače povedano, spoznana nepopolnost moderne koncepcije napredka je zahtevala rekonstrukcijo. Vsaka teorija napredka se neposredno navezuje na vprašanje človeške narave, zato smo ujetost moderne znotraj materializma utemeljili na pojmovanju človeka predvsem kot bitja bioloških impulzov. Primarnost motiva materialne varnosti odgovarja gonu po preživetju in sodi v tisti del potreb, ki so razvojno gledano postavljene prvotno. Vendar človekova struktura bivajočega, definirana s pomanjkljivostjo ali instinktivno nespecializiranostjo, implicira sposobnost opredmetovanja in s tem preseganja edinstvenosti biološkega. V človeku obstajajo tudi nedarvinistični viri utemeljevanja in motivacije, zato njegova narava ne more biti opredeljena na način kot to dela moderna. Potrebno je hkratno upoštevanje potreb drugačnih, nematerialističnih razsežnosti, katerih vrh predstavlja stanje, ki je s človeško naravo tudi najbolj usklajeno. To je stanje samorealiziranosti, ki ne pomeni zatekanja v



psevdookolja, iskanja nikoli podeljene instinktivne specializiranosti, ampak ustreza človekovi začetni nedoločenosti, potencialnosti, ko osebna rast omejuje odprtost le z zahtevo po avtentičnosti. Napredek kot povečevanje človekovega blagostanja tako predvideva zadovoljênost nižjih kot tudi višjih potreb, s končnim ciljem samorealiziranosti, saj je le bivanje, ki ne zastira človeške narave, lahko tudi srečno bivanje.

Uvrstitev »nadbiološkega« v definicijo človeške narave in koncept napredka predstavlja premik k individualni ravni. Bolj ko se eksistenčna negotovost transformira v eksistenčno gotovost, bolj intenzivno se namreč začnejo pojavljati izvenbiološke potrebe, katerih interes se koncentrira okoli individualnega in ne evolucijsko-človeškega blagostanja. V tem smislu gre razumeti moderno reduciranje posameznika na agenta kolektivnega projekta in nasprotno usmerjenost njegovega poznomodernega naslednika, ki se sprašuje o svojih lastnih hotenjih in potrebah ter, ob ustrezni osebni zrelosti, na podlagi njih tudi deluje. »Vsakdo ima pravico razvijati svoje oblike življenja, ki temeljijo na njegovem lastnem občutku, kaj je resnično pomembno ali vredno. Ljudje so poklicani, da so zvesti samim sebi in da iščejo svojo lastno samoizpolnitev. Kaj jo tvori, mora v končni instanci določiti vsak zase« (Taylor 2000: 17). Seveda je še vedno zelo razširjen način bivanja negacija sveta, njegovo skrčenje na psevdookoljsko nišo, vseeno pa so pogoji, v katerih moramo odživeti svoje »poznomoderno« življenje, takšni, ki spodbujajo samorefleksivnost in omogočajo stvarno zvestobo lastnemu jazu. Napredni potencial sedanjega časa tako biva v odsotnosti »modernega« notranjega odrekanja, se pravi v osredotočenosti nase, ki jo zahteva strukturna nedoločenost posameznika, pluralnost izbire in občutenje materialne varnosti, ki sproža vzvišene nivoje človeške narave. *Le znotraj vzvišenih nivojev človeške narave pa biva tudi obljuba vzvišene sreče.*

In če dopustimo možnost napačnosti podanega kriterija človeškega napredka, kriterija samorealiziranosti, in končamo razpravo tam, kjer smo jo začeli, potem je najmanj, s čimer lahko zaključimo, da rečemo, da človeštvo stoji...

*/.../ pred nalogo reformulacije napredka. Kljub temu da je ideja napredka ena najstarejših, če ne že kar najstarejša ideja v shranjenem spominu človeštva, je še daleč od tega, da bi jo morali (že) pokopati. Bilo bi celo usodno, če bi to naredili*

*prej, preden bi se konkretne družbe usposobile za samopreobrazbo (»avtotransformacijo«), ali če to prevedemo v sociološko oznako, dejansko uveljavile kot aktivne (post) progresivne družbe (Rizman 1992: 518).*

## 7. VIRI

Adam, Frane (1996): *Sociološki portreti*. Maribor: Obzorja.

Alexander, Jeffrey C. (1990): Between progress and apocalypse: social theory and the dream of reason in the twentieth century. V Piotr Sztompka in Jeffrey C. Alexander (ur.): *Rethinking progress: movements, forces, and ideas at the end of the 20th century*, 15–38. Boston: Unwin Hyman.

Aristoteles (1964): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Beck, Ulrich (2001): *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.

Beck, Ulrich in Elisabeth Beck-Gernsheim (2006): *Popolnoma normalni kaos ljubezni*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Billig, Michael in Herbert W. Simons (1994): *After postmodernism: reconstructing Ideology Critique*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

Bruckner, Pascal (2004): *Nenehna vzhičenost: esej o prisilni sreči*. Ljubljana: Študentska založba.

Bury, John Bagnell (1920): *The idea of progress: an inquiry into its origin and growth*. Dostopno na <http://www.gutenberg.org/dirs/etext03/ideap10.txt> (1. marec 2008).

Cournoyer, David E. in Barris P. Malcolm (2004): Evaluating Claims for Universals: A Method Analysis Approach. *Cross-Cultural Research* 38 (4), 319–342.

Debeljak, Aleš (1999): *Na ruševinah modernosti: institucija umetnosti in njene zgodovinske oblike*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Đurić, Mihailo (1987): *Sociologija Maksa Vebera*. Zagreb: Naprijed.

- Fromm, Erich (1960): *The fear of freedom*. London: Routledge and Kegan Paul LTD.
- Fromm, Erich (2002): *Človek za sebe*. Ljubljana: Amalietti& Amalietti.
- Fromm, Erich (2004): *Imeti ali biti*. Ljubljana: Vale-Novak.
- Furedi, Frank (2006): *Why the politics of happiness makes me mad*. Dostopno na <http://www.frankfuredi.com/index.php/site/article/36> (31. julij 2008).
- Furedi, Frank (2008): Levica se je prebarvala v zeleno. *Sobotna priloga* (19. julij), intervju (Patricija Maličev).
- Geller, Leonard (1982): The Failure of Self-Actualization Theory: A Critique of Carl Rogers and Abraham Maslow. *Journal of Humanistic Psychology* 22 (2), 56–73.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony (1992): *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Godina, Vesna V. (1990): »Nature« vs. »Nurture«. V Vesna V. Godina (ur.): *Antropološki zvezki 1: zbornik socialnoantropoloških besedil*, 77–114. Ljubljana: Sekcija za socialno antropologijo pri Slovenskem sociološkem društvu.
- Godina, Vesna V. (1990): Patološki narcis in problem družbeno nujne socializacijske forme. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved* 22 (1/2), 142–175.
- Gundelach, Peter in Svend Kreiner (2004): Happiness and Life Satisfaction in Advanced European Countries. *Cross-Cultural Research* 38 (4), 359–386.
- Heilbroner, Robert (1998): The Economic View of Progress. V Leo Marx in Bruce Mazlish (ur.): *Progress: fact or illusion?*, 83–93. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Heller, Agnes in Ferenc Fehér (1991): *The postmodern political condition*. Cambridge: Polity press, Oxford: B.Blackwell.
- Inglehart, Ronald (1997): *Modernization and postmodernization: cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton (New Jersey), Chichester: Princeton University Press.
- Juhant, Janez (2003): *Človek v iskanju svoje podobe: filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Južnič, Stane (1987): *Antropologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kim, Andrej (1992): Evolucija, napredek, merila napredka. *Teorija in praksa* 29 (5–6), 508– 511.
- Kokot, Marjan (1991): Sistemska družbena teorija?. *Časopis za kritiko znanosti* 140/141, 9– 19.
- Kovačič, Matjaž (2002): »Privatno realno« kot presežek kulture. *Anthropos: časopis za sodelovanje humanističnih in naravoslovnih ved, za psihologijo in filozofijo* 34 (4/6), 223– 232.
- Knöbl, Wolfgang (1999): Social Theory from a Sartrean Point of View: Alain Touraine's Theory of Modernity. *European Journal of Social Theory* 2 (4), 403– 427.
- Lamovec, Tanja (1994): Osebnostna zrelost. V Tanja Lamovec (ur.): *Psihodiagnostika osebnost*, 95–115. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Lasch, Christopher (1991): *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. New York, London: W.W. Norton & co.

- Lasch, Christopher (1991): *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. New York: Norton.
- Löwith, Karl (1986): O pitanju filozofske antropologije. V Abdulah Šarčević (ur.): *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*, 161–175. Sarajevo: V. Masleša.
- Luthar, Breda (1997): Subjektiviteta skozi tekste v "družbi tveganja". *Časopis za kritiko znanosti* 25 (183), 107–130.
- Malnar, Brina (2002): Ekološke orientacije – trajne vrednote ali prehodni preplahi?. *Družboslovne razprave* 18 (39–40), 11–34.
- Marshall, Gregory (2002): The Politics of Difference vs the Ethics of Essentializing: Looking Back and Looking Forward in Humanities Discourse about Human Nature. *Arts and Humanities in Higher Education* 1 (2), 125–144.
- Maslow, Abraham H. (1971): *The farther reaches of human nature*. New York: Viking Press.
- Maslow, Abraham H. (1982): *Motivacija i ličnost*. Beograd: Nolit.
- Musek, Janek (2000): *Nova psihološka teorija vrednot*. Ljubljana: Educy: Inštitut za psihologijo osebnosti.
- Myers, Peter L. (2005): Book Review: Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age. *Transcultural Psychiatry* 42 (4), 676–689.
- Neesham, Cristina (2004): *Human and social progress: projects and perspectives*. Doktorska disertacija. Melbourne: University of Melbourne. Dostopno na [http://dtl.unimelb.edu.au/R/VMN1EMS6RQG273ECHAHBMP1XY21FA3LA435DQF2CXMVFGL934T-00001?func=dbin-jumpfull&object\\_id=66152&pds\\_handle=GUEST](http://dtl.unimelb.edu.au/R/VMN1EMS6RQG273ECHAHBMP1XY21FA3LA435DQF2CXMVFGL934T-00001?func=dbin-jumpfull&object_id=66152&pds_handle=GUEST) (10. marec 2008).

- Neher, Andrew (1991): Maslow's Theory of Motivation: A Critique. *Journal of Humanistic Psychology* 31 (3), 89–112.
- Nisbet, A. Robert (1979): *The idea of progress*. Dostopno na <http://olldownload.libertyfund.org/Texts/LiteratureOfLiberty0352/BibliographicEssays/NisbetProgress.pdf> (1. marec 2008).
- Nisbet, A. Robert (1994): *History of the idea of progress*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Novak, Bogomir (1989): Antropologija človekove svobode. *Anthropos: časopis za sodelovanje humanističnih in naravoslovnih ved, za psihologijo in filozofijo* 20 (3/4), 287–302.
- Nye, D. Robert (1996): *Three psychologies: perspectives from Freud, Skinner and Rogers*. Pacific Grove (CA): Brooks/Cole.
- O'Hear Anthony (1999): *Beyond evolution: human nature and the limits of evolutionary explanation*. Oxford: Clarendon Press.
- Ošljaj, Borut (1995): Plessnerjeva izpeljava filozofske antropologije iz temeljev organskega sveta. *Anthropos: časopis za sodelovanje humanističnih in naravoslovnih ved, za psihologijo in filozofijo* 27 (1/2), 143–165.
- Ošljaj, Borut (2002): Človek v kontekstu filozofske antropologije in antropološke filozofije – Informativni, kritično-zgodovinski pregled. *Anthropos: časopis za sodelovanje humanističnih in naravoslovnih ved, za psihologijo in filozofijo* 34 (4/6), 161–171.
- Pečjak, Vid (2002): Psihologija in smisel življenja. *Anthropos: časopis za sodelovanje humanističnih in naravoslovnih ved, za psihologijo in filozofijo* 34 (4/6), 53–59.
- Ritzer, George (1997): *Postmodern social theory*. New York: The McGraw-Hill.

- Rizman, Rudi (1992): Pred prihajajočimi (post)progresivnimi družbami?. *Teorija in praksa* 29 (5–6), 515–518.
- Rus, Vojan (1991): *Filozofska antropologija: Heraklit – Duši ne najdeš meja, tako globok logos ima*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- Ryan, Richard M. in Edward L. Deci (2001): On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review of Psychology* 52, 141–166.
- Schatzki, Theodore R. (2003): Human universals and understanding a different socioculture. *Human studies* 26, 1–20.
- Scheler, Max (1998): *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.
- Sztompka, Piotr (2003): *The sociology of social change*. Oxford, Cambridge (USA): Blackwell.
- Touraine, Alain (1995): *Critique of modernity*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Trstenjak, Anton (1985): *Človek bitje prihodnosti: okvirna antropologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ule, Mirjana (1991): Psihologija in postmoderni subjekti. *Teorija in praksa* 28 (7), 893–896.
- Ule, Mirjana (2000): *Sodobne identitete: v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Vattimo, Gianni (2004): *Filozofska karta 20. stoletja: tehnika in eksistenca*. Ljubljana: Sophia.
- Virno, Paolo (2007): *Človeška narava in zgodovina*. Ljubljana: Krtina.



Wagar, Warren W. (1972): *Good Tidings: The Belief in Progress from Darwin to Marcuse*. Bloomington: Indiana University Press.

Zadnikar, Darij (1993): Prenova uma – racionalna rekonstrukcija upanja. *Časopis za kritiko znanosti* 21 (152/153), 17–38.

Žalec, Bojan (2005): *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.

Žižek, Slavoj (1985): »Patološki narcis« kot družbeno-nujna forma subjektivnosti. *Družboslovne razprave* 2 (2), 105–141.