

Špela Sajovic

## O napredku in napredkovnem potencialu poznomodernih bivanjskih okoliščin

*POVZETEK:* Članek obravnava klasični sociološki koncept človeškega napredka, mu na podlagi refleksije njegove moderne postavitve podeli drugačno vsebino in jo v drugem delu aplicira na sodobne bivanjske okoliščine. Avtorica ugotavlja, da je moderno pojmovanje napredka človeku neustrezno, saj izhaja iz enodimenzionalne biološkosti človeške narave, tako da srečo vidi predvsem skozi materialni razvoj. Vendar je človek bitje, ki ima zaradi nagonске nespecializiranosti zmožnost preseganja naravnega, zato je njegova sreča tudi v zunajmaterialni sferi, v stanju samoizpolnitve kot edinem stanju, ki je usklajeno s človeško naravo ali njegovo izvorno odprtostjo v svet. Kot skladne s človeško naravo in zato napredne avtorica prepoznava tudi poznomoderne bivanjske okoliščine, saj z dejstvom materialne varnosti in relativne strukturne nedoločnosti spodbujajo posameznika k samorefleksivnosti, večji avtonomiji in na ta način povečujejo možnost razvoja samoizpolnjenih oziroma srečnih ljudi.

*KLJUČNE BESEDE:* napredek, človeška narava, sreča, poznomoderni posameznik, samoizpolnitev

### 1 Uvod

Ideja napredka naj bi imela mesto v človekovi misli že v antiki (Nisbet 1994). Daleč nazaj od modernega odčaranja, »kolonizacije« narave ali navidezno dokončne prevlade človeštva kot vrste. Pa vendar se pojav njene popolne oblike, osvobodjene antičnega eklekticizma<sup>1</sup> ali krščanske ujetosti v onstranstvo, izvirni greh in božjo avtoriteto, zgodi ravno v kontekstu naštetega, se pravi kot izključno moderna kategorija (Bury 1920). Oblikovanje ideje kot prevladujočega duha časa ustreza razsvetljenju človeka, da je on sam nosilec svoje »usode« in da je pri tem vsaj na področju obvladovanja materialnega bivanja tudi presenetljivo uspešen. Nov, neprimerljiv porast človeškega poznavanja naravnega tako prinese sekularizacijo božje vsemoččnosti in utrditev ideje napredka, enako kot stoletje ali dve pozneje grenka razočaranja zaradi izkušnje svetovnih vojn, tehnološke degradacije naravnega okolja in splošne družbene neučinkovitosti povzročijo njen zaton. V objemu postmoderne družbene teorije dobi ideja napredka

1. Antične ideje napredovanja v večini niso alternativa teoriji degeneracije, pač pa so z njo združene (Bury 1920: 12).

status tabuja, vsakršno postavljanje možnih daljnosežnih okvirov naprednega razvoja pa oznako utopije.

Nasprotno se pričujoča razprava distancira od poznomoderne izkušnje razočaranja in se umešča v tako imenovani neomodernizem, ki upošteva postmoderno kritiko, a zavrača njeno relativistično in nihilistično držo. Bolj kot vlogo metateorije napredka zavzema obliko klica k vzpostavitvi in delovanju v smeri pozitivnega humanističnega cilja na podlagi poglobljenega in reflektivnega razumevanja človeške narave ali človekovih potreb. Upoštevajoč dognanja s področja psihologije, se zdi, da je tovrstni način tudi edini, ki predstavlja »zdrav« razplet sicer prepotrebne postmodernistične dekonstrukcije moderne. Škodljivost, ki jo dolgotrajno stanje apatične nevpletenosti pomeni za posameznika, velja za učinek tovrstne drže tudi na ravni človeštva.

Še preden začnemo oziroma nadaljujemo razpravo, podajmo osnovne opredelitve in razmerja, iz katerih bomo izhajali. Definirajmo napredek kot progresivno usmerjen proces, ki ga označuje 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« (prav tam). Tako lahko rečemo, da so si vse teorije napredka ob prepričanju o obstoju izboljševanja enotne tudi in predvsem glede končnega kriterija – **napredek vedno pomeni razvoj v dobro za človeka (človeštvo), pri čemer dobro pomeni povečevanje njegovega zadovoljstva, blagostanja.**<sup>2</sup> Odločilno vprašanje, ki se zastavlja, tako ni, kaj je končni namen napredka, ampak, kaj je njegova partikularna vsebina, kaj je tisto, kar je za človeka (in tako za človeštvo) dobro. Odgovor na slednje vprašanje se neizogibno navezuje na bistvo človeka in vsebino njegovih potreb, zato je tudi res, da vsakršno opredelitev človekovega dobrega pogojuje opredelitev človeške narave. Če je torej naša ambicija snovanje in podajanje drugačne teorije napredka (v odnosu do njene moderne postavitve), je njuna utemeljenost na prav tako drugačni definiciji človeške narave povsem umevna.

## 2 Moderno razumevanje napredka ali človeške narave

Poskus drugačne teorije napredka bomo zasnovali na refleksiji njene moderne postavitve. Vsebina, ki se nam pri tem ponuja, je diskurz družbenega razvoja, ki zgodovino in prihodnost človeštva razlaga kot usmerjen linearen proces, katerega naprednost je določena predvsem znotraj materialne razsežnosti. Bistvene kazalnike in jamstva napredka išče tam, kjer se je ideja v stoletjih manifestirala najneposredneje, to je na področju znanosti in na ekonomskem področju. Tisto, kar je dobro za znanost in za ekonomijo, naj bi bilo dobro tudi za človeka. Ali, *znanstveno dobro*, ki je dobro glede na notranji kriterij znanosti in predstavlja uspešno prizadevanje za dosego spoznanj

---

2. Raba izraza blagostanje ne bo omejena na razlago, kot jo podaja SSKJ, po katerem je blagostanje obilje materialnih dobrin, pač pa bomo izraz uporabljali za označevanje prijetnega stanja. Pri prvem delu besede blagostanje tako ne bo šlo za blagó (izdelek), pač pa za pridevnik blágo (prijetno).

glede različnih vidikov stvarnosti, in *ekonomsko dobro*, ki je dobro glede na notranji kriterij ekonomije in pomeni povečevanje zmožnosti preskrbe materialnega blagostanja človeštva, sta istočasno tudi *človekovo dobro*. Seveda obstoja nematerialističnih vrednot, ki v omenjenem diskurzu 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 o tradicionalnih praksah in zahteva najboljše. Težnja k ustvarjanju dobrega družbenega reda pa se udejanja tudi v trdnejši, institucionalizirani vzpostavitvi pozitivno opredeljenih človeških vrednot. A kljub tej povečani refleksivnosti človeka, ki nastopi z modernim obdobjem, ostaja njena intenzivnost, da bi omejila diktat znanstvenega in ekonomskega sistema, ob njunem bolj ali manj vidnem spodjedanju človekovega dobrega, še vedno nezadostna.

Vztrajnost materialne razsežnosti v vsebini »modernega« napredka pa ni le posledica prenizke samorefleksivnosti, ki bi jo lahko pripisali naravi ciljnega racionalizma in funkcionalne diferenciacije, ampak v ozadju enako deluje razsvetljensko postavljena znanstveno-tehnološka ideologija, torej nek širši optimističen pogled na vlogo znanosti in tehnologije pri doseganju splošnega dobrega za človeka. S tega vidika bi lahko rekli, da je očitek pretiranega optimizma primeren za zgodnejše moderno obdobje, medtem ko problem pomanjkanja samorefleksije nastopi pozneje, ko se že začnejo pojavljati prvi vidnejši negativni učinki moderne prakse, ko se znanost in ekonomija po enaki logiki kot razsvetljeni posameznik osvobodita vseh tradicionalnih, regulativnih spon in ustvarita svoje polje dejanskosti.

In kaj nam to pove o moderni percepciji človeške narave, iz katere izhaja njeno pojmovanje napredka kot materialne izboljšave? Potreba po materialni varnosti kot človekova esencialna potreba, saj zlasti ta prispeva k njegovi sreči oziroma zadovoljstvu, je v skladu z evlucijskim gonom po preživetju, temeljnem imperativu naravnega sveta. Moderni odgovor tako ne priznava človekove edinstvenosti v povezavi z njegovo zmožnostjo izstopa iz naravnega, ampak ga, s tem ko reducira njegove potrebe predvsem na materialno razsežnost, popolnoma pripiše naravi. Želje, potrebe in delovanja ostajajo, enako kot živalske, ujete v prostor evlucijske logike naravnega.

### 3 K preoblikovanju ideje napredka

#### 3.1 Paradoks človeškega bivanja ali dejstvo primarne odtujitve

Nestrinjanje z »moderno« materialnostjo človeške narave zahteva utemeljitev identifikacije človeka kot bitja, ki materialno presega. Zakaj ni človek le biološki aparat, ujet v dinamiko nagona po preživetju? Zakaj ni bitje okolja kot preostala živa bitja, ampak ga označuje odprtost v svet? Zakaj je »očitno del narave, materialnega sveta in le ena med živimi vrstami /.../, pa vendar je nekako izločen iz vsega tega« (Južnič 1987: 22), saj se edino on lahko »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)?

Odgovor je pravzaprav preprost in se skriva v organski zgradbi človeka. Človekovo zavedanje samega sebe ali *paradoks njegovega bivanja* (Južnič 1987: 22), ko je del narave, a istočasno njen tujec, je posledica njegovih pomanjkljivosti, v smislu pomanjkanja nagonov in specializiranih čutov (Gehlen 1974). Ker je človek na ta način nespecializirano bitje, ne ve natančno, kaj storiti, kako se vesti. Da bi kljub tej »neopremljenosti« preživel, razvije sposobnosti preseganja danega (naravnega), saj je tisto, kar mu je dano, nezadostno. In če v problematiko vpeljemo še koncepta okolja<sup>3</sup> in sveta,<sup>4</sup> potem je človek bitje brez okolja oziroma je njegov življenjski prostor v primerjavi z drugimi živimi bitji svet. Zaradi njegove le delne »živalskosti« je vpetost v življenjski prostor odsotna, kar pomeni, da v svojem bivanju stalno doživlja občutka nedoločenosti in negotovosti (Virno 2007: 88–98).

Na podlagi ugotovitev, da je a) paradoks človekovega bivanja v njegovem domovanju in hkratnem brezdomstvu, b) ki je posledica tako imenovane *primarne alienacije* ali prvobitne odtujitve človeka naravi (Južnič 1987: 83), c) ki je posledica njegove sposobnosti opredmetovanja, č) ki je posledica organske strukture človeka, lahko rečemo, da se razvoj človekove sposobnosti opredmetovanja razvije v funkciji preživetja, tako da je potemtakem lahko celo kultura le marioneta gona po preživetju. A vendar se zdi, da se med tovrstnim procesom nehote in postopoma izoblikuje tudi zmožnost ločitve od naravnega, moč njene refleksije in s tem možnost delovanja, ki ni v vlogi služenja univerzalnemu biološkemu imperativu prilagajanja na okolje. Tako na primer O'Hear (1999) opozarja, da je s tem, ko naloga razuma ni le v odkrivanju načinov doseganja ciljev, ki so podani nerazumsko kot biološka (ali kot kulturna) nujnost, ampak tudi v zastavljanju ciljev za sebe, koncept teoretske resnice drugačen od koncepta uporabnosti teorije, da je glede evlucijskih koristi nepristranski. Človekove kognitivne zmogljivosti torej omogočajo tudi vidike, ki niso povezani s preživetjem. Konec koncev mu lahko tudi nasprotujejo.

A kljub tej široki potencialnosti človeka, ki jo obljublja njegova odprtost v svet, ostaja znotraj človeške vrste prostor za identifikacijo številnih univerzalij. Poleg že omenjene človekove razpetosti med naravo in kulturo ter hkratne nedoločenosti (svobode od) verjamemo, da je skupni imenovalec mogoče potegniti tudi pri njegovih potrebah in s tem pogojih za njegovo srečo.

- 
3. Okolje se nanaša na življenjsko območje, ki je omejeno, nespremenljivo in vnaprej natančno določeno. Vsak del tega življenjskega območja je v skladu z določeno operativno nalogo nekega organizma, pri čemer ta organizem svojega življenjskega območja ne postavi predse kot predmet, pač pa je vanj vključen brez razmika, saj ne zaznava meja okolja. Ali povedano drugače, imeti okolje pomeni biti v harmoniji med zaznanim in storjenim – ne obstaja nič zaznanega, kar ne bi privedlo v neko operativno vedénje, in nasprotno, ni nobenega dejanja, ki ne bi bilo odvisno od ustreznega čutnega dražljaja (Virno 2007: 94–96).
  4. 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: 96–97).

### 3.2 Srečen, zadovoljen človek

Naše opredeljevanje srečnega človeka se bistveno razlikuje od teorije subjektivnega blagostanja (*subjective well-being*), prevladujočega pristopa k preučevanju človekovega blagostanja (*well-being*). Teorija subjektivnega blagostanja opredeljuje srečo kot pozitivno čustveno in kognitivno vrednotenje kakovosti življenja. Linija sreče oziroma nesreče teče po prostoru posameznikovih pozitivnih oziroma negativnih občutkov in samoocen glede življenja. »Ko rečemo, da je oseba srečna, s tem mislimo, da do svojega življenja bolj čuti naklonjenost kot nenaklonjenost« (Veenhoven 1993: 17). Obratno evdajmonične teorije sreče, ki izhajajo z vidika »živeti dobro«, zanimajo vsebina srečnega življenja in procesi, ki so vključeni v vodenje takega življenja (Ryan in dr. 2008: 140). Predvidevajo, da obstajajo določeni nujni pogoji za srečno življenje, običajno izpeljani iz osnovnih človekovih potreb, ki morajo biti izpolnjeni, če naj bo človek srečen oziroma zadovoljen. Naše stališče pri opredelitvi srečnega človeka bo sledilo slednjim. Prvič, verjamemo v koncept človeške narave in s tem v obstoj določenih univerzalnih človekovih potreb, katerih vsebina je poleg fiziološke ravni vezana tudi na presežek gona po preživetju, na zmožnost transcendence. In drugič, teorija subjektivnega blagostanja v celoti temelji na predpostavki o posameznikovi zmožnosti zanesljive samoocene lastne srečnosti, ki pa je zaradi obstoja različnih človeških psiholoških obrambnih mehanizmov precenjena – opredelitev za zelo ali precej srečnega človeka ne implicira nujno dejanskega blagostanja, sreče ali globljega zadovoljstva z življenjem.

Opredeljevanje srečnega človeka kot osrednjega predmeta našega zanimanja bo tako izhajalo iz predpostavke, da je srečen, zadovoljen človek predvsem zadovoljen človek. Enega od odgovorov na vprašanje, kaj je pri človeku tisto, kar kliče po nujni zadovoljitvi, nam ponuja klasična Maslowova (1982) teorija, ki daje osnoven vpogled v razpon potreb in delovanj človeškega bitja. Maslowova klasifikacija osnovnih človekovih potreb<sup>5</sup> in s tem glavnih motivacijskih organizatorjev človekovega vedênja, ki so v medsebojnem hierarhičnem odnosu – šele ko je zadovoljena potreba iz prejšnjega, nižjega razreda, lahko nastopi potreba, ki ji hierarhično sledi – omogoča razlago raznolikosti človeških vedênj, ko se za navideznim kaosom skriva univerzalna potencialnost, ki pa se, glede na različne »vnose«, materializira v različne prikaze. Vsebina vsakodnevnih želja in delovanj posameznika je posledica različnih stopenj zadovoljênosti ali nezadovoljênosti človeku inherentnih potreb. Oseba, ki ji manjka hrane, varnosti, ljubezni in spoštovanja, bo tako v povprečju izmed naštetih potreb najmočneje čutila pomanjkanje hrane, ki bo istočasno tudi glavni motiv njenega delovanja. Ko bodo zadovoljene njene fiziološke potrebe, bodo v ospredje stopile potrebe po varnosti in tako dalje, vse do potrebe po samoizpolnitvi. Slednja se pri tem bistveno razlikuje od svojih predhodnic. Motivacije za delovanje ne sproži občutek pomanjkanja, kot velja za tako imenovane »D-needs« (*deficiency needs*), ampak želja po osebni rasti, ta pa ne

---

5. Razpon človekovih osnovnih potreb od najnižje do najvišje je naslednji: (1) fiziološke potrebe, (2) potrebe po varnosti, (3) potrebe po ljubezni in pripadnosti, (4) potrebe po spoštovanju in (5) potrebe po samoizpolnitvi.

more biti nikoli zaključena. Cilj torej ni v prenehanju potrebe, pač pa v njenem gojenju – potreba nikoli ne preneha biti osrednji organizator posameznikovega vedénja.

Podobna predvidevanja predstavlja novejša teorija osnovnih psiholoških potreb, ki v okviru teorije samodoločenosti (self-determination theory) (Ryan in dr. 2008) izpostavlja potrebe po avtonomnosti, kompetentnosti in povezanosti. Njihova zadovoljitev je predpogoj, da je posameznik zmožen slediti intrinzičnim težnjam, te pa so edine, ki skozi samoizpolnitev obljublajo posameznikovo blagostanje. Odvisnost izhaja iz psiholoških primanjkljajev in lahko vodi le k ekstrinzičnim motivom delovanja (na primer bogastvo, privlačnost, slava in tako dalje), ki sami po sebi nimajo vrednosti, pač pa nastopajo le v vlogi neučinkovitih nadomestkov osnovnih potreb. Frommovo (2004) razlikovanje med temeljnima načinoma doživljanja, med usmeritvijo k imeti in usmeritvijo k biti, nam nadalje obrazloži obravnavano problematiko. Nezadovoljen posameznik v svojem delovanju in gledanju na svet izhaja iz občutenja pomanjkanja, zato je zanj povsem razumljivo značilna ekstrinzična usmerjenost k imeti. Pridobivanje in posedovanje nastopa kot mašilo za vse tisto, kar mu ni bilo nikoli v zadostni meri dano. Zanj edina možna identifikacija je *sem, kar imam* in tudi *sem, ker imam*. Identifikacija *sem, kdor sem*, je zanj nemogoča, saj je to, kar je, le bolečina in življenjski poraz. Povsem drugačna dinamika dojemanja in doživljanja sveta pa se kaže pri človeku, ki je zadovoljen 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 dano optimalno psihološko stanje (zadovoljenost osnovnih potreb), presega primarnost imetja, je zmožen intrinzičnih teženj in samodeterminacije.

Določitev nujnih družbenopsiholoških bivanjskih okoliščin srečnega človeka je tvegano početje. Teorije subjektivnega blagostanja se zavedajo nejasnosti človekovih potreb (glej Veenhoven 1993: 9) in zato oblikovanje znanosti o sreči izpeljujejo induktivno. Vendar pa menimo, da je kljub težavnosti natančne identifikacije potreb zaključek o tem, da ne obstaja nobena izključna determinanta, ki bi bila zadostna za pojav sreče (glej Larsen in Eid 2008: 5), neustrezen. Pogled proti ključni potezi človeške narave, to je zmožnosti transcendence ali odprtosti v svet, je namreč tisti, ki nam omogoča izpeljavo temeljne človekove potrebe, če naj bo ta srečen. To je potreba po avtonomiji,<sup>6</sup> saj **le avtonomen človek ustreza vsebini človeške narave, ker je edinole on sposoben odprtosti v svet**. Ker je avtonomen, so njegove težnje lahko intrinzične, njegovo bivanje pa zato zavzema obliko samoizpolnitve. **Stanje samoizpoljenosti je zato edino stanje, ki je v skladu s človeško naravo, ki jo označuje odprtost v svet** – samoizpolnitev ne ponuja »končnega niza možnosti« (Virno 2007: 96–97), saj je odsotna psihološka ujetost v komplekse pomanjkanja (v **okolje**), ki omejuje

---

6. Odločilna vloga avtonomije pri doseganju sreče je prisotna pri teorijah, ki izhajajo z evdajmoničnega vidika. Poudarjanje pozitivnih lastnosti, kot so samodeterminacija, neodvisnost in notranje uravnavanje vedénja (Ryff in Singer 2008: 23), izhaja iz spoznanja, da »nekdo ne more slediti resničnemu jazu in ne biti avtonomen« (Ryan in dr. 2008: 158).

možnosti našega delovanja le na iskanje potešitev. Edina omejitev samoizpolnjenega posameznika je kvečjemu v specifičnosti njegove osebnostne rasti, ko sicer je mogoča popolna svoboda za, a vendar znotraj nekih značajskih posebnosti (specifične »usode«) vsakega posameznika. Nikakor pa ne v smislu »okoljske« determiniranosti, ko je, enako kot žival, postavljen vanj (v okolje) brez razmika oziroma avtonomije. Obratno je nezadovoljen človek neavtonomen, saj vsebino njegovih delovanj in misli narekuje pomanjkanje, zato je zaprt v okolje, se pravi, da ima le omejen razpon možnih delovanj, katerih transcendenca je onemogočena. Nezadovoljen posameznik ne zmore vzpostaviti distanciranega pogleda na svet in nase, kot tudi ne širšega smisla življenja, kajti celotno stvarnost dojema izključno skozi lastne probleme.

Poudarjanje avtonomije, ki jo implicira človekova izhodiščna odprtost v svet, ne negira le prakse, ko »ljudje slepo sledimo genetskim in družbenim navodilom, opustimo nadzor nad zavestjo in postanemo nemočne igrache neosebni sil« (Csikszentmihalyi 2002: 18). Avtonomija je pred tem predvsem svoboda od lastnih psiholoških prisil in različnih kompleksov, ki uravnavajo naše vedênje. Šele na osnovi »notranje« svobode pa je mogoča tudi resnična avtonomija v odnosu do zunanjih okoliščin.

Ob predpostavki, da je srečno bivanje le tisto, ki je usklajeno s človeško naravo, lahko zaključimo, da je a) le samoizpolnjen, intrinzično usmerjen človek lahko resnično srečen človek, ker je b) edini zmožen avtonomne misli in delovanja ali psihičnega zdravja kot posledice c) zadovoljênosti osnovnih (fizioloških in psiholoških) potreb ali uspešno razrešenih univerzalnih faz osebnostnega razvoja (glej Erikson 1967). Doseganje avtonomne drže ali zmožnosti samoizpolnitve pelje torej prek zadovoljitve človeku inherentnih potreb, saj bo le zadovoljen človek lahko tudi avtonomen. Kot že povedano, je natančna specifikacija »nujnih« potreb diskutabilna, vsekakor pa Maslowova teorija razpona od materialne k transcendenčni ravni zajema bistvo človekovih fizioloških in psiholoških stremeljenj.

### 3.3 »Novi« napredek

S poskusom širše analize človeške narave kot bistveno drugačne od tiste, ki nam jo ponuja moderna, smo hkrati uresničili tudi na začetku zastavljeni cilj ponovne definicije napredka. Tisto, kar je namreč dobro za človeka, ki je edini predmet teorije napredka, je opredeljeno kot **zadovoljitev osnovnih potreb, ki vodi k pojavi psihološko zdrave osebnosti ali samoizpolnjenosti, in istočasna prisotnost ugodnega družbeno-kulturnega okolja, ki dopušča ter spodbuja razvoj takih ljudi**. Samo táko dobro, ki je v skladu z vsebino človeške narave (z odprtostjo in zmožnostjo transcendence), obljublja povečevanje človekovega zadovoljstva, blagostanja ali sreče, ki pa je 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: 81–82.)

S preoblikovanjem človeške narave smo zahtevali spremembo modernega pojmovanja človeka in vsebine njegovega napredka v vsaj dveh medsebojno povezanih točkah. Prvič, človek je bitje narave s sposobnostjo njenega preseganja. Osredinjenost na materialno komponento bivanja je v obsegu, kot to dela moderna, zato človeški naravi neustrezno. In drugič, strinjamo se z moderno osnovanostjo družbenega reda na ukazu o sledenju lastnim interesom in koristim, vendar le, če »koristi ne pojmujeemo kot osebnih občutkov, kaj je za nekoga koristno, marveč v okviru človeške objektivne narave« (Fromm 2002: 106). Nekritično spodbujanje sledenja vseh subjektivno občutenih koristi je namreč ob dejstvu, da obstaja veliko ljudi z nezadostno zadovoljenimi osnovnimi potrebami (*sem, kar imam*), podeljevanje družbene legitimnosti materialistični ideologiji neomejene ekonomske rasti. Hkrati pa možnost emancipacije dodatno spodbija navidezno antagonistična zapoved nesebičnosti, ki zahteva, da se ljudje odpovejo svobodnemu, individualnemu razvoju osebnosti ter podredijo interesom skupnosti, torej ciljem, ki so zunaj njih. Pri tem izvirni greh neponižnosti in samoosredotočenosti ne služi le ohranjanju verske avtoritete, ampak je družbena norma nesebičnosti na splošno priročno sredstvo podrejanja za vsakršen vir vladanja ali moči.

Moderno in v veliki meri še vedno aktualno razumevanje napredka naj zato nadomesti napredek z mislijo na **resnične potrebe človeka, utemeljene v ključni potezi človeške narave, to je njegovi sposobnosti transcendence**. Ker temeljna sposobnost transcendence implicira temeljno potencialnost, naj bo enako prepoznana in priznana individualnost vsakega osebkca ter s tem njegova potreba po ustvarjalnem vodenju življenja. Reduciranje posameznikovega življenja na implementacijo domnevno naprednega kolektivnega projekta je korak nazaj v svet izenačujočih in vsedoločajočih gonov, kjer med posamezniki ni razlik, zato niti ni tako izrazite potrebe po individualnosti. A ker se človeštvo na svoji evolucionski poti razvija od gonov k vedno močnejši zmožnosti svobode od, mora vsako pojmovanje človekovega dobrega nujno upoštevati obstoj temeljnega notranjega impulza posameznika po izražanju, s katerim lahko zapolni svojo inherentno nedoločenoost. Kolektivne rešitve pri tem ne nudijo popolne zadovoljitve, saj kot vnaprej dani življenjepisi spet zanikujejo izvorno potencialnost človeka. **Le avtonomne individualne rešitve imajo lahko lastnost uspešne razrešitve človekovega večnega vprašanja, kako in zakaj bivati, napredek pa je smer, ko postane to dejstvo ozaveščeno tako na strani posameznikov kot družbe na splošno.**

## 4 Napredkovni potencial poznomodernih okoliščin bivanja

Definiranju napredka naravno sledi refleksija o možnosti aplikacije in stopnji njegove realizacije v zgodovini človeštva. Ker sta prostor razprave in naše znanje omejena, bomo prepoznavanje progresivnih elementov 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 trenutka, ki jo ta z vidika teorije napredka predstavlja glede na pretekla obdobja človeškega razvoja.

Na splošno so spoznanja o prelomnosti sodobnega časa ena izmed osrednjih problematik aktualnega družboslovnega tematiziranja. Kot je bilo značilno že za moderno,

se glavna proizvodnja idej in rešitev nanaša na družbeno sfero. Na drugi strani širše javne razprave (kot osnove družbeni politiki, reformam) ob siceršnjem razcvetu različnih poljudnih psihoterapevtskih nasvetov ali volje do neposrednega obravnavanja vprašanja človekove sreče ni. Kljub implikacijam, ki jih lastnosti srečnih ljudi imajo (tudi) za družbeno realnost: osredinjenost na probleme zunaj sebe, večja identifikacija s človeško vrsto in temu ustrezna prizadevanja za izboljšanje človeštva, trdna vrednotna struktura in objektivnejše dojetje stvarnosti, ki ne dopušča manipulacij, večja demokratičnost, lažje razlikovanje dobrega od zla, če naštejemo le nekatere (Maslow 1982: 197–221). Ni le kakovost individualnega odvisna od kakovosti družbenega, ampak velja tudi obratno, da je kakovost družbenega odvisna od kakovosti individualnega.

Ker je končni namen napredka srečnost človeka, konkretnije, samoizpolnitev, mora biti temu ustrezno tudi iskanje potencialov in rešitev progresivnega razvoja – na ravni posameznika ali v poznomodernih okoliščinah njegovega bivanja.

#### 4.1 Poznomoderni posameznik in njegove bivanjske okoliščine

Lastnosti poznomodernega posameznika izhajajo iz okoliščin njegovega bivanja, imperativne refleksivnosti, ki je dosegla horizont vsakdanjega življenja in tradicionalni avtonomi subjekt spremenila v »doma narejen' duševni organizem« (Ule 1991: 895). Refleksivnost kot »občutljivost glede večine vidikov družbenega delovanja in materialnih odnosov z naravo« (Giddens 1991: 20) ter njihova kronična revizija v luči novih informacij in znanja (prav tam) sledi znanstvenemu odčaranju »mitično-magijskih, organsko-celostnih, kvalitativnih pogledov na svet« (Ule 2000: 11) ter postane poleg procesov časovno-prostorske diferenciacije in 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 refleksivnost sproži razhajanje nadnaravnega in zemeljskega, se refleksivni jaz ali samorefleksivnost 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« (Luthar 1997: 112). V tradicionalni družbi je, nasprotno, osmišljanje lastne eksistence nepotrebno, saj sta identiteta in življenjski potek vnaprej določena s pripadnostjo spolu, skupnosti, družini, etniji in tako naprej. Poznejša emancipacija izpod omenjenih določevalcev v procesu detradicionalizacije sicer 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), kot posledica tiste strani moderne, ki narekuje podrejanje in represijo. Na dualističnost 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 družbena utilitarnost. Avtonomen moderni posameznik, ki ga obljublja prelomnost moderne s predmodernim, postane le agent kolektivnega projekta, brez možnosti izražanja potenciala ustvarjalnega delovanja.

Bistveno drugačne pa so značilnosti avtonomije poznomodernega posameznika. Oddaljenost med subjekti in družbo je vse večja, objektivni določevalci subjektivne komponente posameznika vse manjši (Luthar 1997: 114). Subjektiviteta se izoblikuje kot »samostojen osebni sistem« (prav tam: 115), ki 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 zdaj obsojen na tavajoče izgubljanje v nepregledni neskončni množici izbir. Poleg relativne strukturne nedoločnosti je torej tu tudi družbena pluralizacija, ki, podkrepljena s časovno-prostorskim krčenjem sveta, ustvarja množstvo različnih razpoložljivih vsebin, med katerimi je posameznik prisiljen napisati svoje življenje. Vprašanja »kaj narediti«, »kako ravnati« in »kdo biti« (Giddens 1991: 70) niso pripisano odgovorjena. Ne zadostuje opiranje na modrosti drugih, bistvena postane posameznikova sposobnost obvladovanja umetnosti življenja, iskanja in najdenja lastne, individualne rešitve.

Splošna odsotnost izkoriščanja opisane svobode je razlog, zakaj se zdi, da poznomoderne bivanjske okoliščine vsebujejo predvsem negativne nastavke. Vse pogosteje smo priča razkrojenemu, zasičenemu, multiplemu jazu kot nasprotju modernim samostalnikom osrediščenosti, stabilnosti in avtonomnosti. Po Gergenu (2000: 6–7) so tehnološke spremembe in z njimi povezana izpostavljenost zelo veliki količini družbene stimulacije pripeljale do stanja zasičenosti, do mnogoterosti nekoherentnih in ločenih odnosov, ki posameznika vlečejo v nešteto smeri in nešteto vlog ter brišejo njegovo stanje osrediščenosti in avtentičnosti. Ker je vse relativno ali stvar perspektive, obstaja zavedanje, da je takšna tudi vsakršna izbira, to pa povzroča stalno negotovost in nezadovoljstvo. »Tujost zdaj ni več samo vnanja, postaja vse bolj notranja« (Kosovel 1994: 21), zato podeljena svoboda bolj kot vsebino njene pozitivne manifestacije (svobod za) zavzema obliko temačne globeli, ki mimoidočemu povzroča močne občutke negotovosti in strahu. Temeljna nevprašljivost, ki je bila včasih dana z lokaliziranimi konteksti zaupanja (sorodstveni sistem, lokalna skupnost, verska kozmologija in tradicija), postane zdaj predmet izpraševanja, občutenje ontološke varnosti pa zaradi tega nevarno nizko. Da bi zapolnili nastalo praznino, ljudje vznemirjeno preklaplajo med različnimi komodificiranimi življenjskimi stili ali pa se zatekajo v tradicionalne avtoritete in bežijo pred svobodo (Fromm 1960), da si na najpreprostejši način zagotovijo varnost. Naj bodo pri tem uspešni ali neuspešni, vzroki za njihove občutke strahu in tesnobe ali neizkoriščanje pozitivne svobode niso v okoliščinah pozne moderne, pač pa v njihovi notranji nesposobnosti, neopremljenosti za bivanje v razmerah, ki zahtevajo visoko stopnjo osebnostne zrelosti. Od nje je namreč odvisno, kako bodo razrešene osrednje dileme poznomodernega posameznika, če naj ta ohrani »koherentno pripoved samoidentitete« (Giddens 1991: 188).

#### 4.2 Točke napredkovnega potenciala

Prepričanje o obstoju napredkovnega potenciala izloča gotovost napredno usmerjenega razvoja, prepoznavna pa njegovo možnost, ki biva v bivanjskih okoliščinah sodobnega posameznika. Ti prvič v zgodovini človeštva postavljajo v ospredje **materialno**

**preskrbljenost** (v zahodnem svetu) in posledično **možnost izbire avtentičnega ali neavtentičnega bivanja**, vsaj v tako intenzivnem in ekstenzivnem obsegu, ki njeno siceršnjo univerzalnost na ravni posameznika, ko ta 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 v manifesten kulturni pojav.

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 samodejno emancipacije posameznikov in zato niti avtentičnosti bivanja. Vseeno pa prinaša v posameznikov svet povsem drugačne situacije, ki ne sprašujejo le *kako* (ciljna racionalnost), temveč vpeljujejo tudi *zakaj* (vrednotna racionalnost). Ko posameznik reflektira možne odločitve glede možnega poteka in vsebine življenja, se sprašuje, zakaj. Zakaj izbrati določeno možnost, nešteto drugih pa zavreči? Motiviranost odgovorov je lahko raznovrstna (giblje se od motivov pomanjkanja do metamotivov rasti), a že samo dejstvo imperativnosti refleksije kot posledice nedoločenosti in množstva razpoložljivih vsebin povečuje verjetnost pojavljanja avtentičnih odgovorov, torej odgovorov angažiranega samouresničevanja ali sledenja resničnemu jazu.

Nedoločenost sodobnega posameznika lahko dojemamo tudi v smislu povratka človeške narave, njegovega izvornega stanja potencialnosti. Virno (2007) tako meni, da je pozna moderna čas, ko nastopi »absolutna skladnost med biologijo in družbo«, med človekovo naravno potencialnostjo in kulturno-družbenim ustrojem. V predmodernih in klasičnih modernih družbah je bila človeška narava z vzpostavljanjem psevdookolij zastirana. S tako imenovanimi kulturnimi protezami so se zagotavljale tisti okoliščine varnosti, ki človeku primanjkujejo z biološkega vidika. Obratno se družba pozne moderne relativno osvobodi psevdookolij – posamezniki postanejo obsojeni na svetne izkušnje, to je »doživetja in duševna stanja, pri katerih se varovalna vloga družbeno-kulturnih niš razblini« (prav tam: 104). Naprednost je torej v **ponovnem prebujenju človeške narave ali siljenju posameznika, da si sam na podlagi refleksije ustvarjalno zapolni svojo izvorno nedoločenost (uresniči organsko dano potencialnost) in na ta način udejanji življenje srečnega človeka**, saj je le življenje, ki se človeški naravi prilega, lahko zadovoljujoče in srečno.

Pri doseganju sreče in uresničitvi opisanega progresivnega potenciala strukturne nedoločenosti posameznika igra pomembno vlogo tudi »moralni ideal samoizpolnitve« ali tako imenovana »kultura pristnosti« (Taylor 2000), ki se kot del individualizma krepi vse od šestdesetih let prejšnjega stoletja dalje. Če je bilo v preteklosti za polno bivanje posameznika bistveno, da se poveže z virom zunaj sebe, bogom ali idejo dobrega, je zdaj vir, s katerim se moramo povezati, če naj živimo polno življenje, globoko v nas (kar seveda ne izključuje tega, da bi bili v odnosu z bogom ali višjimi idejami) (prav tam: 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 artikuliрам, hkrati tudi branim sebe. Uresničujem potencialnost, ki je prav moja lastna« (prav tam: 30).

Če poskušamo večjo izpostavljenost posameznika izbiri avtentičnega ali neavtentičnega bivanja in prisotnost moralnega ideala samoizpolnitve umestiti v širši kontekst, ugotovimo, da sta 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 **materialni varnosti**, ki naj predstavlja vse tiste vidike, ki nas ne delajo edinstvene ali ki služijo občemu nagonu po preživetju. Z evlucijskim stopnjevanjem materialne varnosti se aktivira nebiološkost človeka, preseganje samozavedanja v funkciji preživetja, katerega vrhunec se zdi ravno potreba po samoizpolnitvi. Da je tako, skuša z obsežno raziskavo vrednot pokazati Inglehart (1997). Kot glavni dejavnik vsebine vrednot navaja občutenje negotovosti ali gotovosti preživetja. Odraščanje z občutki materialne varnosti prinaša vrednote samoizražanja, politične participacije, kakovosti življenja, svobode izražanja, poudarjanje pomena in smisla življenja in tako dalje. Na drugi strani materialna negotovost osredinja vrednote okoli preživetja, ki ne vzdržijo višjih ravni človeške narave, zato se namesto svobode dotikajo reda in zahtevajo psevdookolske izkušnje. Občutne spremembe tvorbe posameznikovih vrednot se zgodijo predvsem po drugi svetovni vojni, ko ekonomska rast in pojav države blaginje proizvedeta neprimerljive občutke materialne varnosti (Inglehart 1997: 32). 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 Maslowovo hierarhijo potreb ter rečemo, da porast postmaterialističnih vrednot pomeni tudi porast nematerialističnih motivov, oddaljevanje od biološkosti in približevanje potrebami po ljubezni, pripadnosti, spoštovanju in samoizpolnitvi. Seveda pri tem nikakor ne gre za sorazmernost v smislu tega, da porast samoizpolnjenih ljudi ustreza porastu števila ljudi s postmaterialistično orientacijo. Trdimo le, da se je zgodil preobrat v občutenju materialne varnosti, ki sproža druge vrednote, ki so bližje konceptu samoizpolnitve in s tem srečnosti posameznika, človeštva.

Ozrmo se še v smeri argumentov tistih, ki v naših točkah potencialnega napredka ugotavljajo točke nazadovanja. Poznomoderne bivanjske okoliščine se tako označujejo za kulturo narcizma (Lasch 1991), ki s klicem po avtentičnosti in samoraziskovanju ne ustvarja psihološko zdravih, srečnih posameznikov, ampak spodbuja nastajanje patološkega narcizma, umeščena v kulturo permisivnosti, razdrobljene individualnosti in »psevdoemancipacije« (Boyers 2004: 16). Na vseh ravneh družbenega življenja se pojavlja zahteva po avtentičnosti, odstranjevanju maske, odtujenih družbenih vlog in represivnih pravil, ki onemogočajo izražanje pravega jaza, izvirne ustvarjalnosti. Vendar namesto kritičnega, osvobojenega posameznika prihaja na plano negotova, plitka in konformistična osebnost, za katero je značilna predojdipska odvisnost, ki se kaže kot spodletela simbolna identifikacija z očetovskim idealom jaza (Žižek 1985: 122). Pomanjkanje avtoritet, ki jo izkušajo poznomoderni posamezniki, ima tako za posledico odsotnost ponotrnanja simbolnega zakona, občutke notranje praznine, izgube lastne identitete, saj ni zaveze, ki bi dodelila mesto v intersubjektivni simbolni mreži (prav tam: 115). Patološki narcis se pojavlja kot nasprotje klasičnega nevrotika, zaznamovanega s (pre)strogim in trdnim superegom, in v okoliščinah vsesplošne

permisivnosti, birokratske organizacije, terapevtske ideologije, združene z lažno obljubo osebne izpolnitve (Lasch 1991: 43–49), postaja prevladujoč subjektivni ustroj poznomoderne družbe ali celo družbeno nujna oblika subjektivnosti v smislu, da vsaka družba kot enega izmed nujnih pogojev lastne reprodukcije oblikuje tudi sebi potreben psihološki ustroj posameznika (Godina 1990: 143).

Razdrobljen, željan potrditve in le nase osredotočen posameznik je vsekakor ena od oblik izpeljave poznomoderne svobode od in s strani potrošniškega kapitalizma zahtevana vsebina posameznikovega odnosa do sveta. Upadanje avtoritet povzroča oblikovanje nove »dominantne patologije našega časa« (Kohut v Battan 1983: 202), ki se v bolj blagi različici kaže v obliki težav pri ohranjanju konsistentne samopodobe, občutkih negotovosti in pogoste nezadovoljenosti, stremjenja k hedonističnim užitek in tako dalje. Vendar kljub naštetim lastnostim poznomoderne posameznika, tudi v službi družbene reprodukcije obstoječih odnosov moči, enostranska obsodba klika k opuščanju avtoritet, ideala samoizpolnitve in osredotočanja nase spregleda napredkovni potencial tovrstnega odpiranja »prostora« v svet. Poleg patologije je tako lahko tukaj tudi »demokratizacija osebnosti« (Cleac v Battan 1983: 209), prisila, da zavestno pritegnemo vse tiste svoje moči, ki jih je modernizem zatiral in puščal zakrnele (Kosovel 1994: 27), ali pa priložnost, da obvladovanju zunanjega sveta (*Herrschaftswissen*) dodamo tudi obvladovanje notranjega življenja (*Witaltechnik*) (Scheller v Novak 1989: 293). Zato poznomoderne bivanjske okoliščine ne implicirajo avtomatično razdrobljenega, multiplega jaza, prav tako ne kličejo k vrnitvi v toge strukture, ampak dajejo prostor jazu, kot ga predpostavlja humanistična psihologija – ki je in hkrati *postaja*, se stalno spreminja, vendar ne skozi izkušnjo razkrojenosti, temveč integriranosti (Hoffman in dr. 2009: 152). Hkrati poznavanje koncepta samoizpolnitve in lastnosti samoizpolnjenih ljudi pomeni zavedanje, da samoizpolnitev nikakor ni enako kot osvobojenost od simbolnega pakta, narcistično sledenje neposrednih interesov ali instrumentalizacija medosebnih odnosov. Je ravno nasprotno. Bistvo samoizpolnitve je podiranje mej lastnega ega, globoko doživljanje in stapljanje z bližnjimi ljudmi kot človeštvom na splošno, nadpovprečno stroga in nekoliko samosvoja etičnost, trden vrednotni sistem, torej nič od tega, kar bi kazalo na predojdipsko odvisnost oziroma nesposobnost navezave na simbolno. Poznomodernih bivanjskih okoliščin zaradi tega **ne gre razumeti izključno v smislu spodbujanja patološkega narcizma, ampak predvsem dajanja prostora individualni zaplnitvi izvorne človekove nedoločenosti** na način, ki je skladen s človeško naravo. Prvič v zgodovini je človek prisiljen sam napisati svoje bistvo, smisel in identiteto. Če želi biti s svojim »pisanjem« zadovoljen, mora preseči svojo ujetost v okolje, to pa lahko stori le z obračanjem vase. Koliko posameznikov je pri tem uspešnih, nas tukaj ne zanima. Menimo le, da neopremljenost ljudi oziroma nizka stopnja njihove osebne zrelosti, da se soočijo z »novo« svobodo, ne more biti razlog obsodbe ideala samoizpolnitve ali prepoznavanja regresivnih značilnosti poznomodernih bivanjskih okoliščin.

## 5 Zaključek

Ponovno definiranje napredka je zahtevna, a hkrati za človeštvo nujna naloga. Neustreznost družbenega sistema, izražena z ekološko problematiko, aktualno finančno krizo, nepravilnostjo socialnih razmerij in nezadovoljenostjo posameznikov, zahteva ponoven pogled proti ključnemu vprašanju vsakega snovanja družbene ureditve – kaj je za človeka dobro? Kje je vir njegovih občutkov blagostanja ali sreče?

Spoznali smo, da je moderna opredelitev človekovega dobrega ali njegove narave ujeta v pojmovanje človeka kot bitja bioloških teženj. Primarnost motiva materialne varnosti namreč ustreza gonu po preživetju in spada v tisti del potreb, ki so z razvojnega vidika postavljene prvotno. Vendar človekova struktura bivajočega, definirana z nespecializiranostjo gonov, implicira sposobnost opredmetovanja in s tem preseganja biološkega. V človeku obstajajo tudi nedarvinistični viri utemeljevanja in motivacije, zato njegova narava ne more biti opredeljena na način moderne. Potrebno je hkratno upoštevanje potreb drugačnih, nematerialističnih razsežnosti, katerih vrh predstavlja stanje, ki je s človeško naravno odprtostjo tudi najbolj usklajeno. To je stanje samoizpolnitve, ki ne pomeni bivanja (ujetosti) v **okolju**, v prostoru psiholoških kompleksov in kulturnih protez kot posledice občutenja primanjkljaja zadovoljitev osnovnih potreb, ampak ustreza človekovi začetni nedoločenosti, njegovi odprtosti v **svet**, ko osebna rast omejuje odprtost le z zahtevo po avtentičnosti. Napredek kot povečevanje človekovega blagostanja tako predvideva zadovoljênost človekovih tako nižjih kot tudi višjih potreb s končnim ciljem samoizpolnitve, saj je **le bivanje, ki ne zastira človeške narave, lahko tudi srečno bivanje**.

V drugem delu članka smo svojo misel nadaljevali v smeri poznomodernih bivanjskih okoliščin. Trditev o ponovnem vstopu človeške narave (potencialnosti) v obstoječo družbeno ureditev (Virno 2007) smo razširili na koncept napredka in prišli do spoznanja, da materialna varnost, relativna strukturna nedoločenost in pluralnost izbir spodbujajo k individualni refleksiji ter povečujejo možnost pojava samoizpolnjenih, srečnih ljudi. Odsotnost imperativnih modelov življenjskih potekov sicer vzbujajo množično občutenje negotovosti in tesnobe ter iskanje varnosti v avtoritarizmu in avtomatičnem konformizmu. Vendar pa tovrstna človekova nezrelost ne more biti razlog za ponovno vzpostavitev mehanizmov prekrivanja človekove odprtosti. Namesto tega jo je treba dojemati kot povod za temeljito raziskovanje človekovih potreb in njegove duševnosti kot osnove tistemu delu razvoja človeštva, ki mu lahko rečemo napredek.

## Literatura

- Aristoteles (1964): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Battan, Jesse F. (1983): The "New Narcissism" in 20th-Century America: The Shadow and Substance of Social Change. *Journal of Social History*, 17 (2): 199–220. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/ehost/pdf?vid=4&hid=102&sid=8a988326-d273-45d9-a3b4-f536818d2e5c%40sessionmgr109#db=aph&AN=5013670> (22. 5. 2009).

- Boyers, Robert (2004): The Culture of Narcissism after Twenty-Five Years. *Raritan*, 24 (2): 1–20. Dostopno prek: <http://web.ebscohost.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/ehost/pdf?vid=9&hid=105&sid=a760b37b-e4ab-4d4a-b65a-ed4f08270963%40sessionmgr108#db=aph&AN=15173244> (20. 5. 2009).
- Bury, John Bagnell (1920): *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*. Dostopno prek: <http://www.gutenberg.org/dirs/etext03/ideap10.txt> (1. 3. 2008).
- Csikszentmihalyi, Mihaly (2002): *Flow: The Classic Work on How to Achieve Happiness*. London idr.: Rider.
- 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.
- Gergen, Kenneth J. (2000): *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York : Basic Books
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- 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 Kreiner, Svend (2004): Happiness and Life Satisfaction in Advanced European Countries. *Cross-Cultural Research*, 38 (4): 359–386.
- Hoffman, Louis, in dr. (2009): Toward a Sustainable Myth of Self: An Existential Response to the Postmodern Condition. *Journal of Humanistic Psychology*, 49 (2): 135–173. Dostopno prek: <http://jhp.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/reprint/49/2/135> (15. 5. 2009).
- Inglehart, Ronald (1997): *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton (New Jersey), Chichester: Princeton University Press.
- Južnič, Stane (1987): *Antropologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kosovel, Ivan (1994): Človek kot subjekt v dobi postmoderne. *Dialogi*, 30 (9/10): 20–27.
- Lasch, Christopher (1991): *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York, London: W. W. Norton & Co.
- Larsen, Randy J., in Eid, Michael (2008): Ed Diener and the Science of Subjective Well-Being. V M. Eid in R. J. Larsen (ur.): *The Science of Subjective Well-Being: 1–13*. New York: Guilford Press.
- Luthar, Breda (1997): Subjektiviteta skozi tekste v »družbi tveganja«. *Časopis za kritiko znanosti*, 25 (183): 107–130.
- Maslow, Abraham H. (1982): *Motivacija i ličnost*. Beograd: Nolit.
- Musek, Janek (2000): *Nova psihološka teorija vrednot*. Ljubljana: Educy: Inštitut za psihologijo osebnosti.
- Nisbet, Robert A. (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.
- O'Hear, Anthony (1999): *Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation*. Oxford: Clarendon Press.

- Pečjak, Vid (2002): Psihologija in smisel življenja. *Anthropos: časopis za sodelovanje humanističnih in naravoslovnih ved, za psihologijo in filozofijo*, 34 (4/6): 53–59.
- Ryan, Richard M., in dr. (2008): Living Well: A Self-Determination Theory Perspective on Eudaimonia. *Journal of Happiness Studies*, 9 (1): 139–170. Dostopno prek: <http://www.springerlink.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/content/lm757167wj1578rp/fulltext.pdf> (15. 5. 2009).
- Ryff, Carol D., in Singer, Burton H. (2008): Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being. *Journal of Happiness Studies*, 9 (1): 13–39. Dostopno prek: <http://www.springerlink.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/content/m6211q716253m47/fulltext.pdf> (15. 5. 2009).
- Scheler, Max (1998): *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.
- Touraine, Alain (1995): *Critique of Modernity*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- 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.
- Veenhoven, Ruut (1993): *Happiness in Nations: Subjective Appreciation of Life in 56 Nations, 1946–1992*. Rotterdam: Erasmus University of Rotterdam.
- 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.
- Žižek, Slavoj (1985): »Patološki narcis« kot družbeno-nujna forma subjektivnosti. *Družboslovne razprave*, 2 (2): 105–141.

**Naslov avtorice:**

**Špela Sajovic, univ. dipl. soc.**

Štefeta 10, 4000 Kranj

tel.: 031/635454

e-mail: [spela.sajovic@hotmail.com](mailto:spela.sajovic@hotmail.com)