

Психологија на вредности и вреднување



Панајотис
Џакирпалоглу

Панајотис Цакирпалоглу

ПСИХОЛОГИЈА НА ВРЕДНОСТИ И ВРЕДНУВАЊЕ

Издавач:

Филозофски факултет – Скопје

За издавачот:

Ратко Дуев

Рецензенти:

д-р Ана Фрицханд

д-р Дејан Донев

Лектура:

Марија Станкова

Дизајн на корица:

Ирена Цакирпалоглу

Никола Минов

Компјутерска подготовка:

Никола Минов

Печати:

МАР – Саж Ташко ДООЕЛ Скопје

Тираж:

60

CIP- Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека “Св. Климент Охридски”, Скопје

172/177
316.62

ЦАКИРПАЛОГЛУ, Панајотис

Психологија на вредности и вреднување : психолошки осврт кон современата аксиологија / Панајотис Цакирпалоглу.- Скопје : Филозофски факултет, 2019. – 528 стр. ; 25 см

Библиографија: стр. [517]-528. - Регистри

ISBN 978-608-238-161-9

а) Етички системи – Психолошки аспекти б) Системи на вредности -
Општествено однесување
COBISS.MK-ID 110376970

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ ВО СКОПЈЕ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ – СКОПЈЕ

ПАНАЈОТИС ЦАКИРПАЛОГЛУ

ПСИХОЛОГИЈА
НА ВРЕДНОСТИ И ВРЕДНУВАЊЕ

ПСИХОЛОШКИ ОСВРТ КОН СОВРЕМЕНАТА АКСИОЛОГИЈА

Скопје, 2019

СОДРЖИНА

Предговор	I
Вовед: Генеза на научниот интерес за вредностите	11
ДЕЛ I	
Историски корени на современата психолошка аксиологија	17
1. Аксиолошки концепции на субјективистичката филозофија	23
1.1 Концепција на материјалниот субјективизам	23
1.1.1 Субјективен интелектуализам	23
1.1.1.1 Сократ	23
1.1.1.2 Киничка школа	26
1.1.1.3 Киренска школа	27
1.1.2 Хедонистички субјективизам	28
1.1.2.1 Платон	28
1.1.2.2 Аристотел	32
1.1.2.3 Епикур	35
1.1.2.4 Стоицизам	36
1.1.2.5 Георг Вилхелм Фридрих Хегел	37
1.1.2.6 Жан Жак Русо	38
1.1.2.7 Пол Хајнрих Дитрих фон Холбах	39
1.1.3 Егоизам и индивидуализам	39
1.1.3.1 Николо Макијавели	40
1.1.3.2 Томас Хобс	41
1.1.4 Модерен емотивизам	42
1.1.4.1 Христијан фон Еренфелс	42
1.1.4.2 Берtrand Расел	43
1.1.5 Социолошки функционализам	47
1.1.5.1 Талкот Парсонс	47
1.1.6 Утилитаризам	48
1.1.6.1 Цереми Бентам	49

1.1.6.2 Џон Стјуарт Мил	50
1.1.7 Феноменологија и егзистенцијализам	50
1.1.7.1 Едмонд Хусерл	50
1.1.7.2 Сјорен Кјеркегор	52
1.1.7.3 Макс Шелер	54
1.1.7.4 Николаи Хартман	55
1.1.7.5 Мартин Хајдегер	58
1.1.7.6 Жан Пол Сарт	61
1.1.7.7 Албер Ками	62
1.2 Формален субјективизам	65
1.2.1 Имануел Кант	65
1.3 Емоционален субјективизам	73
1.3.1 Артур Шопенхауер	73
2. Аксиолошки концепции на објективистичката филозофија	81
2.1 Методички објективизам	81
2.1.1 Огист Конт	81
2.1.2 Емил Диркем	82
2.1.3 Макс Вебер	82
2.1.4 Херберт Спенсер	84
2.1.5 Жан Мари Гијо	84
2.2 Вредности во филозофијата на материјалниот објективизам	86
2.2.1 Фридрих Ниче	86
2.3 Концепции за виша сила	94
2.3.1 Јудаизам	96
2.3.2 Христијанство	100
2.3.3 Патристика	106
2.3.3.1 Аурелие Августин	106
2.3.3.2 Блез Паскал	110
2.3.4 Схоластика	113
2.3.4.1 Тома Аквински	115
2.3.5 Протестантизам	118
2.3.6 Ислам	122
2.3.7 Етички системи на источните култури	126
2.3.7.1 Конфучие	127
2.3.7.2 Будизам	128
2.3.8 Метафизика	134
2.3.8.1 Бенедиктус Барух Спиноза	135

2.3.8.2 Рене Декарт	136
2.3.9 Социолошко сфаќање на вредностите	137
2.3.9.1 Михајло Поповиќ	138
2.3.9.2 Радомир Лукиќ	140
ДЕЛ II	
Развој на психолошката аксиологија	143
3. Класична интроспективна психологија	145
3.1 Вилхелм Вунт	145
3.2 Едгард Братфорд Тиченер	146
4. Класичен психолошки функционализам	149
4.1 Вилијам Џејмс	150
4.2 Џон Дјуи	150
5. Психологија на однесување	153
5.1 Џон Вотсон	153
5.2 Едвард Чес Толман	155
5.3 Бурус Фредерик Скинер	160
6. Класична психоанализа	167
6.1 Сигмунд Фројд	167
7. Реформирано психоаналитичко учење	179
7.1 Его психологија	181
8. Социјално психолошки концепции на вредности	185
8.1 Индивидуална психологија	186
8.2 Социјално–културна концепција	194
8.3 Хуманистичка психоанализа	209
8.4 Концепција за нерепресивна цивилизација	230
8.5 Персоналистичка психоанализа	234
9. Психосоцијална теорија	239
10. Оргонска теорија	255
11. Аналитичка психологија	265
12. Психологија на холизмот	281
12.1 Гешталт психологија	282
12.2 Холистичко–организмичка психологија	288
13. Хормичка психологија	291

14. Психологија на разбирање	295
15. Персоналистичка психологија	299
16. Хуманистичка психологија	313
16.1 Концепција за хиерархија на вредности	314
16.2 Клиентоцентричен пристап	324
17. Егзистенцијална психологија	335
18. Когнитивно–развојна аксиологија	361
18.1 Филогенетски развој на морална свест и вреднување	361
18.2 Онтогенетски развој на морални чувства, свест и вредности	366
18.2.1 Развој на морално расудување	368
18.2.2 Развојни етапи на моралната свест	373
18.2.3 Современи психолошки наоди за моралниот развој	377
18.2.4 Женски версус машки морал	378

ДЕЛ III

Аксиолошки парадигми во современата психологија	381
19. Терминолошка разновидност на поимот вредност	383
20. Поими сродни на поимите вредност и вреднување	387
20.1 Етика	387
20.2 Морал	390
20.3 Морални категории	392
20.3.1 Добро	393
20.3.2 Зло	396
20.4 Конвенции: обичаи, навики, манири	400
20.5 Морална свест	401
20.6 Норма	403
20.7 Доблест	410
21. Теориски и практични прашања во психолошката аксиологија	417
21.1 Вреднување	418
21.2 Вредности	429
21.2.1 Психолошка одредба на вредностите	430
21.2.2 Класификација на вредности	434
21.2.3 Феноменологија на вредности	441

21.2.4 Стабилизирање и одржување на вредности	465
21.2.5 Менување на вредности	471
21.2.6 Можности и граници на психотерапија на вредности	479
21.2.7 Функции на вредности	483
Заклучни забелешки	487
Регистар на имиња	493
Регистар на поими	501
Литература	517

Предговор

Пред неколку години, кога ја читав студијата „За писателите и читателите“ од филозофот Артур Шопенхауер, ми се врежа во сеќавање неговата мисла дека малкумина книги заслужуваат да бидат објавени, зашто ретки биле писателите, кои нешто ново и оригинално имаат да соопштат, во споредба со мнозинството други автори, чии дела обично се мотивирани од профит, престиж и останати приземни причини. Размислувајќи за ова, сè повеќе ми стана близок ставот дека ниедно човеково дело не е случајно и дека зад секој човечки напор или труд постои видлива или скриена причина, не исклучувајќи го тука и пишувањето книги. Истата аргументација може да се примени и за книгата Психологија на вредности и вреднување за која, како автор, гледајќи кон изминатите периоди од сопствениот општ и професионален развој, интуитивно ги насетувам главните причини кои довеле до нејзино создавање. Ретроспективно би истакнал неколку околности и причини на спомнатиот процес.

Најопшто кажано, темите во врска со доброто и злото отсекогаш биле присутни во моите размислувања за себе си, останатите луѓе и околниот свет. Станува збор за суштински и вечни етички прашања кои човекот го следат од почетоците на неговото самосвесно постоење и размислување. Се чини дека овие дилеми се универзални и како такви вткаени се во суштината на она, што обично се нарекува етичко ткиво на човекот и што, во крајна линија, е артикулирано во библиската дилема *Quo vadis, homine?* Иако спротивставени, доброто и злото, како суштински премиси на човековото живеење, секојпат повторно ме заплиснуваа, најчесто преку филозофските, уметничките, културните или религиозните содржини, за постепено да се вградат во моето субјективно толкување на смислата на постоење, за светот како разнолик, но сепак хармоничен феномен во кој сите спротивности создаваат совршено единство, односно за сето, што е содржано во индивидуалната филозофија за животот. Од ваквиот субјективен светоглед постепено се раѓаше порив за негово интелектуално опредметување чиј конкретен израз е токму психолошката студија за вредности и вреднување.

Значаен поттик кон севкупната анализа на вредности претставуваше долгогодишната политичка, стопанска и општествена криза чија кулминација доведе до трагичен распад на некогашната заедничка татковина, Југославија. Растечките идеолошки, економски, политички и национални противречности деструктивно се нафрлија врз постоечкиот систем општествени норми и вредности, изострувајќи го до крајни граници антагонизмот помеѓу индивидуалното и колективното добро и зло. Долгогодишната egzистенцијална несигурност и многубројните тензии и конфликти врз луѓето оставија длабоки и трајни личносни и социјални последици. Во еден момент станав свесен дека сум сведок на единечен процес во чии рамки се случува масовно менување на индивидуалниот и социјалниот карактер на луѓето, односно нивно неповратно оддалечување од сопствените хумани и творечки потенцијали. Своевидниот вредносен земјотрес ги опустоши идеолошките, моралните и идентитетските сегменти на човекот, оставајќи го хаотично да се справува со нему туѓите идеологии, псевдовредности и псевдоморал. Долготрајната конфузија, резигнација, безцелност, отуѓеност и останатите ретроградни појави негативно и честопати патолошки се одразија, пред се, врз постоечкиот вредносен систем, трајно оддалечувајќи го човекот од општиот развоен императив, кој Ниче го декларирал како *преиспитување на сите вредности*. За наведените социјални, вредносни и карактерни трансформации традиционално расправа аксиологијата, при што научното разбирање и решавање овие појави најчесто се потпира врз теориски и емпириски сознанија од современата психологија. Одбрани научни евиденции од овој вид се вградени во книгата Психологија на вредности и вреднување.

Инспирацијата за пишување на оваа студија делумно се должи и на мојата дамнешна одлука за преселување во друга земја со поинаква култура, општествено уредување и професионални барања и навики. Премиот од Македонија во Чешка претставуваше своевиден културен и психолошки шок чие што надминување или справување со секојдневните настани и проблеми честопати беше условено со преиспитување, прилагодување и напуштање на постоечките навики, ставови и вредности, односно усвојување поадекватни вредносни средства, цели, навики и постапки. Во новите животни услови вредносната адаптација редовно зависи од флексибилноста на интелектуалните, емоционалните и волевите капацитети на доселеникот кои тој мора секојдневно да ги проверува во пракса. Во услови кога човекот настапува како

осамена единка, без поддршка од други членови на сопствената културна, религиозна или етничка група, тој се соочува со помала или поголема вредносна инкогруенција, односно расчекор помеѓу внатрешните очекувања и вредности и очекувањата и вредностите во новата средина. Воедно, успешната адаптација во нова средина подразбира намалување на вредносната спротиставеност и негативните последици од таквиот внатрешен конфликт, односно целисходно насочување на психичката енергија кон решавање на секојдневните обврски. Во спротивно, човекот влегува во спирала на негативни доживувања, недоразбирања и конфликти и, наместо успешно да се справува со животот, се исцрпува решавајќи се себе си. Долготрајната изложеност на негативни услови на живеење редовно се одразува врз здравиот развој и интегрирањето на индивидуалните вредности во единечен функционален систем. Акумулацијата на негативни искуства доведува до патолошко деформирање на најдлабоките личносни динамизми, до појава на вредносни дисфункции и општо индивидуално и социјално пропаѓање на личноста. Оттука, разбирањето, превенцијата и успешното надминување на патолошките вредносни процеси и соодветните негативни социјални, когнитивни, морални и емоционални последици претставува тема за која се расправа во завршниот дел од книгава.

Монографијата Психологија на вредности и вреднување содржи три тематски целини и 21 поглавие. Првиот дел е посветен на историските основи на современата психолошка теорија на вредности и тие се експлицирани преку одбраните филозофско-етички, религиозни и социолошки системи. Анализата воглавно се темели врз сознанија откривани во оригиналните филозофски, религиозни и социолошки дела и списи.

Вториот дел од книгата ги открива вредностите и останатите врвни психолошки динамизми во бројните психолошки школи и психолошки теории на личноста. Контроверзата околу изборот на највредна психолошка теорија и методолошката парадигма за запазување на вредносно неутрална наука книгава ја надминува со прокламација дека ништо, што потекнува од човекот, не постои надвор од вредностите, вклучувајќи ги тука, покрај психологијата, и математиката, физиката, астрономијата, односно сите твр. објективни науки. Согласно со наведеното, секоја психолошка теорија како легитимен сегмент на општата антропогностика, помалку или повеќе експлицитно артикулира вредности; воедно, вредностите и вреднувањето како инхерентни содржини и проце-

си на човековата психа, помалку или повеќе експлицитно извираат од секоја психолошка теорија. Инаку, психолошкиот дел од книгата нуди широк спектар етички погледи содржани во функционализмот, бихевиоризмот, психоанализата, социјалната и културната психологија, во гешталтизмот, персонологијата, хуманистичката, егзистенцијалната, односно во когнитивно-развојната теорија. Како и во уводниот филозофско етички дискурс, анализата на психолошките извори за вредностите, моралот и етичките основи на индивидуалната и колективната практична дејност се темели врз увидот во примарните дела на одбрани психолошки теоретичари.

Завршниот дел од книгата се посветува на основните категории и процеси на современата психолошка аксиологија. Покрај анализата на одделни етички поими и категории, во овој дел од книгата акцентот е ставен врз темите и процесите кои доминираат во современата аксиологија, пред се, проблемот во врска со спецификацијата на вреднувањето како психолошки процес и вредностите како најдлабок психолошки критериум на практичната човекова дејност, воедно и краен резултат на вреднувањето како процес. Книгата завршува со стручна дискусија за развојот, стабилизацијата, функциите и промената на вредностите, како и за контроверзите во врска со можностите, границите и етичноста на психолошката интервенција во услови на психопатолошки развој на вредностите.

Книгата Психологија на вредности и вреднување е наменета за студенти од општествените науки, пред се, по психологија, филозофија, социологија, културна антропологија, теологија и политикологија, но и за пошироката интелектуална јавност. Структурата на темите и нивната научна експликација приоритетно се конципирани за потребите на спомнатите целни групи и на релевантните студиски програми. Содржината на книгата е поставена врз логички и хронолошки след, додека дискусијата за етичките, вредносните, моралните и другите теми и концепции се раководи според дидактичките принципи на разбирливост и комуникативност со читателот.

Вовед

ГЕНЕЗА НА НАУЧНИОТ ИНТЕРЕС ЗА ВРЕДНОСТИТЕ

Секоја наука развива сопствен систем теориски постулати кои претставуваат основа за планирање, иницирање и реализирање на конкретни истражувања, за толкување на добиените наоди и врз таквите емпириски основи ги шири сопствените сознајни хоризонти. Теоријата и дава смерници на научната дисциплина за тоа кои проблеми да ги подложи на емпириска верификација, и ги селектира и определува релевантните методи за приближување научни податоци и нуди модели за нивно научно толкување.

Во врска со горенаведеново може да се констатира, дека сеуште не постои конзистентен научен систем кој може да биде означен како научна, односно психолошка теорија за вредностите, од која би произлегувале јасни и проверливи хипотези за вредносните основи на човековата практична дејност. Аналогно, недоволната теориска заснованост на психолошката аксиологија, односно теорија на вредности, се чувствува како извесен недостиг на логички, кохерентни и прифатливи објаснувања за интенционалната, практична дејност на човекот. Ваквата дефицитарна концепциска состојба ја проблематизира научната експликација на клучните аспекти на процесот на евалуација, односно сознајните, мотивациските, емоционалните процеси како и функциите на волјата. Наместо една, општо прифатена теорија на вредности постојат повеќе одделни концепции изнедрени од поедините психолошки школи. Гносеолошката вредност на одделните психолошки концепции е парцијална и заради нивното често взаемно негирање и спротивставување, што е следено со оправдана научна скепса. Од друга страна, и површниот преглед на постоечките концепции го открива нивниот завиден сознаен потенцијал за евентуално креирање општа психолошка теорија на вредности. Оттука, идната аксиолошка концепција во психологијата треба да ги обедини и воедно изрази хетерогените етиолошки, содржински и телеолошки аспекти на вредностите кои, пак, како основни психолошки диспозиции на човековата практична дејност ги обединуваат намерите, мотивите, карактерот, моралот и останатите психички динамизми.

Ваквата амбициозна замисла подразбира исполнување на разни претпоставки и услови, меѓу другото флексибилен пристап кон вредностите во согласност со валидните концепции за човековото практично дејствување. Неопходна е и анализа на постоечките психолошки концепции во врска со останатите динамизми за човековата рационална активност акцентирани во одделните персоналистички теории. Во тој контекст мора да се истакне потребата од интердисциплинарно поврзување на психолошката аксиологија со останатите антропогностички дисциплини, пред сè, со филозофијата, теологијата, социологијата и антропологијата. Причината е во тоа, што постоечките психолошки теории за моралот, етиката и вредностите не настанале во гносеолошки вакуум, туку тематски и „идеолошки“ се надградуваат врз филозофските, социолошките, теолошките и останатите системи за вредностите, моралната свест и другите инхерентно човекови својства. „За да се запознае човековата личност како целина потребно е да ја сместиме во космички контекст согласно со принципите на филозофската теорија. Филозофијата на личноста е неделива од психологијата на личноста,“ истакнува психологот Г. Олпорт (G. Allport). (13, 567)

Оттука, развојот на психологијата е нужно поврзан со филозофијата. И двете дисциплини се комплементарно насочени кон разни аспекти од човековата стварност. За нивната органската поврзаност Карл Густав Јунг (C. G. Jung) вели: „психологијата се интересира за душата, а филозофијата за светот.“ (107, 146) Ваквото тематско разликување може да послужи и при дефинирање на предметот на психолошката аксиологија: *психолошката експликација на вредности лишена од сопствената филозофска основа се претвора во затворена, пасивна и неуверлива спекулација.*

Вредностите се наметнуваат како централна категорија во одделните општествени дисциплини. Научниот интерес за вредности рапидно пораснал по Втората светска војна, а нему му претходеа разни теориски, методолошки и практични претпоставки. Драго Пантиќ во докторската дисертација *Вредносни ориентации, особини на личноста и класно потекло* (срп. Вредносне оријентације, особине личности и класна припадност) наведува 18 теориски и практични причини на растечкиот интерес за вредностите и вреднувањето. За потребите на овој труд издвојуваме некои од наведените претпоставки. (Спор. 162, 269-272)

1. Во психологијата доминира мислењето дека не постои вредносно неутрална наука. Научната работа и останатото творештво се производ на креативната фантазија на човекот. Во иста смисла Јунг истакнува дека „во процесот на создавање научни теории и концепти учествуваат разни персонални моменти.“ (107, 141) Сопствената забелешка Јунг ја упатува кон општествените науки кои се раководат од идеалот на природните дисциплини, односно достигнување на нивната методолошко сознајна егзактност. Инаку, идејата за вредносна неутралност не е нова во психологијата. Идеалот за вредносна еквидистанца кон категориите добро и зло бил пропагиран во рамките на структурализмот на Е. Б. Тиченер (E. B. Titchener), бихевиоризмот на Џ. Вотсон (J. Watson), необихевиоризмот на Б. Ф. Скинер (B. F. Skinner), психолошкиот функционализам на Џ. Дјуи (J. Dewey) и т.н.

2. Интердисциплинарното поврзување на општествените науки според био-психо-социјалниот модел ја артикулира нивната способност за теориска, методолошка и практична флексибилност. Согласно со тоа, нужна е холистичка интеграција на персоналните, општествените и културните претпоставки на човековото дејствување, позиција која во современата психологија ја нуди хуманистичкиот пристап со својот инхерентен интерес за вредностите. Оттука, хуманистичката и егзистенцијалната психологија имплицираат дека вредностите и вреднувањето на човекот се израз на неговото самосвесно битие кое е способно рационално да избира и воедно да понесе соодветна одговорност при остварување на сопствените потреби и цели.

3. Веќе спомнатиот холизам имплицира соодветен методолошки пристап кон изучување на човековото битие. Холистичкото разбирање на природата на човекот им дава предност на оние приоди кои човекот го гледаат како целина, систем, односно интегрален дел од покомплексен социјален, културен и еколошки систем. Оттука, психолошката анализа на вредностите и интенционалната активност претставува *conditio sine qua non* на поопштиот системски пристап на науката кон природата човекот и неговата егзистенција.

4. Прашањата сврзани со актуелната состојба на човештвото и неговите перспективи доследно ја истакнуваат улогата и значењето на човековите вредности. Оттука, оправдан е научниот интерес за продлабочено осознавање на вредностите. Воедно, постојано се укажува на погубното влијание на се поприсутните појави на отуѓување, аномија, апатија и останатите состојби на егзи-

стенцијална стеснетост. Како најчеста причина се истакнува отсуството или кризата на индивидуалните и општествените вредности. Социолозите и психолозите воедно укажуваат на опасности од епидемија на деструктивните состојби на духот врз пошироките социјалните групи. Токму затоа В. Рајх (W. Reich), А. Маслов (A. Maslow), Е. Фром (E. Fromm), Х. Маркузе (H. Marcuse), В. Е. Франкл (V. E. Frankl) и останатите психолози ја постулираат неопходноста за превентивна ментална хигиена на населението. Крајната цел се состои во создавање и одржување на автономен вредносен систем на човекот што е услов за подобрување и одржување на неговата психичка кондиција.

5. Емпирискиот и теорискиот приод кон човекот поаѓаат од принципите на економичност и универзалност. Ваквите принципиелни барања во целост ги исполнува поимот вредност, споредено со останатите динамички диспозиции на личноста, пред сè, со ставовите, цртите, интересите и сл.

6. Поимот вредност се протега и врз останатите динамички и општествени поими, меѓу другото, диспозициите, целите, преференциите, потребите, мотивите, идеалите и т.н. Динамичките и социјалните белези на социјалното битие претставуваат основни премиси во емпирискиот и теорискиот пристап кон човекот што воедно имплицира психолошки интерес за разбирање на вредностите и вреднувањето како процес.

7. Вредноста, во споредба со ставот, мислењето и останатите психички диспозиции е поопшта категорија и оттука посигурен предиктор на индивидуалното однесување. За предиктивната сила на вредностите е посебно заинтересирана позитивистички ориентираната наука.

8. Растечкиот интерес за вредностите делумно произлегува од кризата во која западна нивниот најблизок конкурент, ставот. Хиперпродукцијата на научните проекти во врска со природата на ставовите не ги даде очекуваните резултати. Ова посебно се однесува на конзистентноста на ставот, неговата општост, прогностички потенцијали и останати аспекти поврзани со индивидуалната и социјалната човекова дејност. Почнувајќи од 70. години на 20. век теориската и методолошката ориентација на општествените дисциплини се повеќе се свртува кон поопштите и постабилните диспозиции – вредностите.

9. Вредностите доволно добро ја артикулираат есенцијата на човекот (атрибутот *добро* повторно ја истакнува клучната уло-

га на вреднувањето во општествените науки). Веќе беше спомнато дека вредностите, споредени со ставовите, интересите, мненијата и останатите сродни поими, претставуваат релативно постабилни психички диспозиции. *Релативно*, зашто и вредностите имаат сопствен развоен циклус и менлива природа. Во секој случај, пред психологијата и останатите сродни дисциплини се отвораат нови перспективи за разбирање на индивидуалните вредносни ориентации за кои постои убедување дека се најзначајни динамизми на интенционалната човекова дејност.

10. Вредностите можат да послужат како независни, посредувачки или зависни променливи при планирање на соодветни истражувања. Вредностите можат да иницираат однесување (антецеденс, односно независна варијабла), воедно со помош на морални, етички и други психички динамизми да дејствуваат регулативно, односно адаптивно (интервенирачка, односно посредователна варијабла). На крајот, вредностите можат да се појават како производ, односно последица на разни влијанија на човекот (консеквент, т.е. зависна варијабла).

11. Психолошката анализа на онтолошкиот развој воедно подразбира анализа на вредностите и останатите динамизми на интенционалната дејност на човект. Меѓу најзначајните критериуми за психичката и социјалната зрелост на личноста се вбројуваат вредносната конзистентност и развиените автономни динамизми на целисходната пракса. Вредностите ги иницираат и регулираат процесите на личносната индивидуација и самоактуелизација.

12. Поимот вредност може да се употреби во различни ситуации. А. Тановиќ постулира дека „секој елемент на личноста може да претставува вредност“ што подразбира дека вредностите се присутни во разните структурални, динамични и развојни аспекти на личноста. (Цит. во: 159, 271) Оттука, секоја индивидуална или групна (општествена) преференција, на пример, карактерните белези (храброст, чесност, искреност ...), натаму, мотивацијата (самоактуелизација, успешност, алтруизам...), идеалите, интересите и т.н. содржат, а воедно изразуваат вредност. Вредностите, исто така, можат да претставуваат црти на темпераментот, емоционални содржини, физички белези (убавина, сила, здравје, тен, пол...), односно сè, кон што е насочено човековото практично сознание.

Дел I

ИСТОРИСКИ КОРЕНИ НА СОВРЕМЕНАТА ПСИХОЛОШКА АКСИОЛОГИЈА

Интересот за човековите вредности и вреднување можно е да се следи преку развојот на поедините филозофско-етички концепции од антиката до денес. Филозофијата од 6. и 5. век пред нашата ера ги анализира вредностите на човекот како дел од полемиките за врвното добро. Хелените од тој период не располагаа со единечен термин за означување на категориите вредност и вреднување. За таа цел ги користеле поимите ‚*axia*‘ (вредност, достоинство), ‚*ethos*‘ (навика, обичај) или ‚*time*‘ (вреднување, доживување). Споменатите антички изрази натаму се задржале во новонастанатите поими *аксиологија* и *тимологија* со кои алтернативно се означува науката за вредности и вреднување.

Во *Психолошкиот речник* на Хартлови се вели дека аксиологијата, тимологијата, односно тиметиката е дисциплина „која се занимава со дефинирање и одредување на системот како и хиерархијата на вредности, натаму улогата на вредностите во општеството и структурата на личноста.“ (86, 67) Слично стои и во *Академскиот речник на страни зборови*, според кој тимологијата претставува „филозофска доктрина за суштината на вредностите, нивните взаемни релации, а воедно за односот на вредностите кон општествените и културните чинители.“ (8, 763) Во тој контекст значајно место зазема поимот етика, со кој се означува филозофска дисциплина заинтересирана за прашања од областа на моралот. Во таа смисла, тимологијата, односно аксиологијата експлицитно се однесуваат на општата теорија за вредности. Инаку, во современите речници се повеќе циркулираат поимите валидност и валидација, чиј корен е латинскиот израз *valeo* со изворно значење: „здрав, моќен.“

Проблемот на вредности античките филозофи најчесто го поврзувале со прашања од областа на моралот, доброто (*agathos*) или убавината (*kalos*). Се чини дека ваквите аксиолошките дилеми се универзални за што сведочи нивното присуство и во современите етички системи вклучувајќи ги и полемичките дискусии помеѓу главните психолошки концепции.

Во наредното излагање главен водич на информации ќе биде повеќетомната *Филозофска хрестоматија*. За анализа на најзначајните аксиолошки системи од Платон, Аристотел, св. Августин, Т. Аквински, Спиноза, Кант, Шопенхауер, Ниче, Расел и низа други филозофи користени се преводи од оригинални дела. Просторот посветен на филозофската тематика соодветствува со обемот и значењето на анализираните аксиолошки трудови. Аналогно е димензионирана и анализата на теолошкиот и социолошкиот придонес кон современата теорија на вредности и вреднување.

Првични индиции за системска анализа на вредности во филозофијата постојат од времето помеѓу 19. и 20. век. За основоположници на новата филозофска дисциплина, аксиологијата, се сметаат Херман Лоце (Hermann Lotze) и Франц Brentano. Лоце (1817-1881) го воведува во филозофијата поимот вредности и покрај другото се залага за егзактно истражување на подлабоките диспозиции на личноста. Според Лоце, вредностите, без сомнение, допираат до „свкупната човекова активност и сознание.“ (Цит. во: 220, 398) Во основа се надоврзува на учењето на Кант за трансцендентната, надвремена суштина на вредностите кои постојат независно од искуството на човекот. Станува збор за идеални закони на човековата дејност, пред сè, правдата, моралот и естетиката. Вредностите се имплементирани во правото, религијата, уметноста, државната управа и т.н. Духот е единствено способен да ги осознае и прифати вредностите на човековиот свет и со нивна помош да ја доживее убавината и да ја допре суштината на нештата. Сепак, Лоце предупредува, дека животот налага човекот да заземе идентичен однос кон сите вредности. Во спротивно, запоставувањето на вредностите или нивната глорификација честопати доведува до создавање нови идеологии. Подоцна аксиолошкото учењето на Лоце нашло примена во феноменологијата на Хусерл како и во гешталт теоријата на Курт Левин.

Франц Brentano (Franz Brentano 1838-1917) исто така оставил силен печат врз филозофската мисла на Хусерл и современото феноменолошко движење. За психологијата е значаен заради пропагирањето на интенционалноста на психичките појави: објектите и настаните постојат заради намерата на субјектот нив да ги набљудува и доживее. Во сличен тон Brentano ја одредил и суштината на вредностите. Вредностите претставуваат искуствени интенции, додека моралното дејствување е во тесна спрега со изборот на доброто за што е одлучувачка актуелната желба.

Ставањето акцент врз динамичката улога на желбата подоцна прераснува во концепција за пожелното која зазема клучна позиција во современата аксиологија. Така пожелното се јавува како водечки принцип имплементиран во моделот за хиерархиска организација на индивидуалните и групните вредности.

Психолошкиот приод кон развојот на аксиолошката мисла во филозофијата, теологијата и социологијата претпоставува систем на вредносни доктрини кои ги имплементираат историските, содржинските, хеуристичките и останатите аспекти од поедините етички системи. Согласно со тоа следи шематска класификација на одделните етички и вредносни концепции, пред сè, од европскиот културен простор.

Многуге филозофски и теолошки учења едновремено претставуваат разработени етички и аксиолошки доктрини. Помеѓу разните концепции за моралот и интенционалната човекова дејност постојат содржински, појмовни и останати сличности како и разлики. Оттука, нивниот приказ претпоставува системски приод и разработена категоризација. Секоја категоризација на највисоките димензии на личноста, вклучувајќи ги етичноста, моралот и вредностите, треба компетентно да се соочи со кардинални прашања во врска со потеклото и смислата на човековото дејствување, покрај другото и со:

- проблемот на артикулирање на моралот, односно субјективно изразување на моралното вреднување и пракса,
- проблемот на човековата интенционалност, пред се, увид во целите и мотивите на индивидуата,
- проблемот на индивидуалното разбирање на моралот, односно сфаќање на должноста, одговорноста и слободата на човекот како социјално битие.

Секој аспект од човековата активност е тематски присутен во одделните филозофски системи. Така, односот на човекот кон идеалното добро претставува основа на науката за доблеста, проблемот на човековата намерна дејност претставува предмет на науката за вредности (аксиологија), додека принципите на субјективниот морал и нивното откривање се главна тема на науката за обврските и должностите. Тријадата „доблест-добро-должност“ претставуваат возвишени теми на ноетиката, т.е теоријата на сознанието. Единството помеѓу „доблеста, доброто и должноста претставува чист морал“, пишува А. Блаха (A. Bláha) во *Филозофијата на моралот*. (26, 157)

Аксиолошките и етичките системи може да се поделат на неколку групи:

Субјективистички правци, според кои вредностите и вреднувањето кај човекот се раководат според определен внатрешен ред кој постои како инхерентна тенденција кон врвни цели. Субјективистичкиот пристап кон вредностите се јавува во неколку филозофски учења:

- **предметен субјективизам**, според кој моралот и вредностите се вродени диспозиции поврзани со индивидуалното искуство. Во овој, во основа емпириски правец, доминира интересот за содржината на човековото вреднување и неговата морално-практична дејност;

- **формален субјективизам**, филозофски правец според кој вредностите и моралот постојат како априорен закон. Согласно со тоа, вредностите и моралните чувства претставуваат вродени психолошки категории и како такви се релативно независни од индивидуалното искуство и надворешните услови;

- **емоционален субјективизам**, кој ја постулира релацијата оптимизам - песимизам во процесот на вреднување и моралното расудување. Како основен принцип тука се јавува поларитетот помеѓу можноста и неможноста за постигнување среќа во контекст на внатрешни и надворешни сили. Прашањето за внатрешните услови на среќата се разгледува низ призма на постоење способности и сили со кои човекот располага при постигнување цели. Надворешните фактори на среќата постојат како природни, културни и социјални услови за остварување на човековите желби и стремежи.

Објективистички правци како приоритет ја истакнуваат анализата на манифестните аспекти на човековата дејност. Објективистичката аксиологија и етика опфаќаат три групи филозофски учења:

- **методички објективизам**, кој во вреднувањето открива елементи и карактеристики на постојано променливата објективната реалност. Во врска со сознанието методичкиот објективизам постулира научна верификација на вредностите и моралот. Оваа доктрина доминира кај еволуционистичките и позитивистичките концепции;

- **предметен објективизам**, филозофски правец кој ги разгледува можностите за објективизација на вредностите, односно содржината и предметот на човековата практична дејност;

- **концепција на виша сила**, доктрина за влијанието на надворешни сили, односно авторитети врз однесувањето на човекот. Механизмите на надворешните притисоци овозможуваат пренос на пожелните содржини (префериран систем на морални принципи и вредности) и развој на личностни особини (чувства, карактер и т.н.) соодветни за одржување на моќта на надворешниот авторитет. Станува збор за метафизички доктрини карактеристични за религиозните учења, ама истите се јавуваат и во одделни социолошки системи и психолошки сфаќања за суштината и целта на вредностите и моралот.

Поглавие 1

АКСИОЛОШКИ КОНЦЕПЦИИ НА СУБЈЕКТИВИСТИЧКАТА ФИЛОЗОФИЈА

1.1 Концепција на материјалниот субјективизам

Материјалниот субјективизам постулира дека вредностите и моралот не постојат априорно како содржина или закон на дејствување туку во вид на инхерентна психичка диспозиција. Вредностите и моралните норми се јавуваат како вродени ентитети или, пак, како стекнати динамизми во форма на специфично индивидуално искуство. Проблемот околу природата на вредностите содржини ги поделил филозофите на два табора: едните ја истакнуваат рационална природа на вредностите, додека другите во преден план ги ставаат емоциите. Оттука, материјалниот субјективизам како концептуална рамка опфаќа низа аксиолошки и етички системи со различна филозофска позадина и насоченост, пред сè, субјективниот интелектуализам, хедонистичкиот субјективизам, индивидуализмот, егоизмот, вредносниот емотивизам, позитивизмот, утилитаризмот, егзистенцијализмот, функционализмот и т.н.

1.1.1 Субјективен интелектуализам

Субјективниот интелектуализам важел за доминантна доктрина во филозофските школи од античката Грција. Доктрините на Сократ, Платон, Аристотел и останатите предни антички филозофи го одредиле идниот развој на европската култура, а во тој контекст и суштината на многуте аксиолошки и етички концепции во рамки на филозофијата, теологијата, психологијата и социологијата.

1.1.1.1 Сократ (Socrates, 469-399 пред н.е.) се смета за основач и главен протагонист на етиката на субјективниот интелектуализам. „Сократ бил прв, кој филозофијата ја насочил кон подобрување и средување на моралните вредности, додека неговите претходници, пред сè, биле посветени на физичките, односно природните нешта“, забележува св. Августин во прочуеното дело *За божјата држава*. (21, 384).

Во самите почетоци на научната етика, Сократ постулирал поврзаност помеѓу сознанието и етиката. Доброто и злото можат да бидат осознани, а воедно таквото сознание прераснува во содржина со која се иницира и регулира човековата активност насочена кон највисоките морални идеали. „Луѓето не се во состојба да постапуваат праведно, доколку не знаат што е правдина, ниту, пак, да бидат храбри, доколку не знаат што е храброст. Најнапред нештото мора да се осознае, за веднаш потоа се стекне доблест која е идентична со знаењето.“ (33, 87)

Сократовата рационална етика е содржана во следниот принцип: „Само по пат на рационалното и моралното осознавање на сопственото јас и внатрешниот свет може да се постигне самосовршување, доблест и среќен живот.“ (117, 103) Оттука, морално свесен човек знае што е добро и согласно со тоа го бира најдобриот пат кон доблеста.

Сократовата етика на субјективен интелектуализам во почетокот повеќе била наклонета кон етичкиот утилитаризам, во кој се негира дека вредностите објективно постојат заедно со категориите добро и зло: единствено добро е она дело кое е полезно, зашто во основа претставува израз на конкретна доблест и намера на човекот. „Верувам дека таму, каде тоа е можно, секој човек избира според она, кое го смета за најприфатливо за себе и во согласност со тоа дејствува. Оттука заклучувам, дека тој што не постапува правилно му недостасуваат мудрост и морал“, етички расудува Сократ во забелешките на Ксенофон. (Спор. 238, 121) Подоцна Сократ го напушта утилитаризмот посветувајќи се на прашањата за самоосознавање на човекот, неговите животни цели, стремежи кон постојан индивидуалниот растеж и т.н.

Изреката „Познај се себе“ станува основен принцип во Сократовата етика. Увидот во сопствената внатрешност го доближува човекот кон највисоките вредности од кои зависи развојот на неговото битие. Оттука потекнува и античкиот императив, *мудро да се справуваме со својата душа, зашто таа е лулка на идеите за доброто и доблеста*. Според Сократ, „душата претставува извор на разумот, умереноста и самоконтролата,“ (Цит. во: 117, 155) Таа е седиште на мислата и мудроста.

Мудроста претставува највисоко добро кое не може да се поистовети со знаењето, туку со сложениот, рационален и целисходен развој на човекот. Целисходниот развој артикулира збогатување на човекот со доблести, воедно и основа за нивното автентично остварување. Во име на доброто (грч. *Eupraxia*) мудроста

мора постојано да се надоградува и практично да ги докажува освоените знаења и искуства. Според Сократ, „доблеста претставува сознавање, а сознавањето доблест која може да се научи.“ (Цит. во: 26, 167) Сопственото усовршување, во кое разумот и волјата создаваат единство е исто што и морален развој. Слично интегрално сфаќање за персоналниот и моралниот развој развил психологот Ж. Пијаже (J. Piaget) определувајќи ја волјата „како афективен еквивалент на интелигенцијата во служба на автономниот морал.“ (173, 134) Се разбира, психолошката експликација на волјата се разликува од филозофските, односно теолошките сфаќања за истата. Во филозофско-теистичките доктрини волјата е разбрана онтолошки во смисла на волја да се биде, додека психолошкото сфаќање на волјата е онтичко и значи волја *per se*, односно реално постоечки конативен процес со јасна интенционална основа.

Почесната титула на Сократ „татко на европската етика“ има длабоко филозофско и хумано значење. Ставен пред изборот откажување од сопственото учење или самоубиство, Сократ ја одбрал смртта. Со доброволната смрт тој симболично ги издигнал индивидуалните вредности над институционалните псеудовредности на општеството. „Не е лесно да се одбегне смртта, но многу потешко е да се одбегне злото; оти злото е побрзо од смртта.“ (178, 68)

Видно место во Сократовото етичко учење зазема тнр. автономна етика. Во основа се работи за наивно материјалистичко верување дека човекот поседува орган на совеста способен да ја согледа етичката основа на нештата и да разликува добро и зло. Ваквата етичка аутархија ја истакнува среќата како највисоко добро придружувано од моралните принципи храброст и правичност. Со тоа Сократ ги положил темелите на еудајмонскиот морал (грч. *eudaimonia*—блаженство, среќа) во чиј што развој и траење клучно место има постојаното самопознавање. Патот кон еудајмонијата води преку рационално расудување, премиса врз која Сократ го изведува заклучокот дека помеѓу вредностите и моралните принципи постои еднаквост. Со тоа еудајмонизмот како етичка доктрина стана дел од рационалистичките науки и во неа доследно се истакнува дека највисока рационална вредност е уметноста на хармонично живеење во идеалното општество. Согласно на тоа, грешното однесување не потекнува од волјата, туку од несвесните слоеви на психата.

Општество во чија идеологија доминира свесно залагање за највисоки вредности мора да се потпира врз луѓе способни за самопознавање и со висок морален интегритет. Оттука и Сократовата критика на софистите и нивниот етички релативизам. Наспроти тоа, Сократ поаѓа од идејата за правда кога вели дека најопштите етички норми важат за сите луѓе и општества и како такви не подлежат на историски и социјални промени.

Сократовата доктрина за единство на умот и моралното однесување во чија позадина дејствува волјата им претходи на најзначајните аксиолошки системи, почнувајќи со идеалистичката етика на Платон се до Кантовата етика на практичниот ум. За потенцијалот на Сократовата етика св. Августин вели: „Сократ ... овенчан со славниот живот и смртта оставил бројни следбеници... кои се натпреварувале во моралните анализи и дискусии за највисокото добро кое човекот го прави блажен. Бидејќи доброто во Сократовите полемики не е јасно дефинирано... секој од следбениците го одбрал она, што му се допаѓа, и според сопствената замисла го одредува крајното добро.“ (21, 386)

Сократовите идеи за вредностите претставуваат значајна основа за наредните аксиолошки и етички системи. Тука предничат мегарската, киничката и киренската школа кои значително ја прошириле и доградиле Сократовата етичка доктрина.

1.1.1.2 Киничка школа, основач **Антистен** од Атина (Antisthenes, 435-370 пред н.е.) чие етичко учење се темели врз поимот апатија. Поаѓајќи од идејата за едноставен живот и равнодушност кон секој вид професија киничката етика постулира дека вредноста кај човекот е она што тој е, а не што има. Материјалните и другите нехумани содржини немаат значење за идентитетот на човекот, идеја која подоцна инспирирала филозофи (на пр. Шопенхауер), односно психолози (на пр. Фром). Антистен заедно со Диоген од Синопа (Diogenes, 404-323 пред наша ера) ја постулирал доблеста како највисоко добро и услов за постигнување блаженство. Среќата е содржана во напорен труд и скроман живот. Оттука, човекот мора да ги преиспита вредностите и од нив да ги отстрани нивните илузорни претставници, псеудовредностите. Наведениот аксиолошки императив на киничките мислителите подоцна еволуирал во своевидно етичко кредо на филозофијата за надчовекот (Ниче).

Киничките филозофи натаму ја развиле Сократовата идеја за доблеста како единствено добро во која ја вградиле премисата

дека доброто се гради со учење. Доблеста и среќата подразбираат индивидуална независност и, пред сè, радикално ограничување на потребите во телесната и социјалната сфера. Приоритет на човекот треба да се слободата и независноста од материјални желби и потреби. Скромниот живот и материјално самоодрекување се вистинскиот пат кон трајната индивидуална среќа. Врз ваквата филозофија подоцна израснала етиката на аскетизмот чија кулминација претставува протестантската морална доктрина. (82)

Киниците извршиле негација на државните и општествените институции и на нивно место барале враќање кон природниот живот. Подоцна истите вредносни идеали ги развил Жан Жак Русо (Jean Jacques Rousseau) во сопственото учење за природен живот, кое во најново време е етаблирано во програмите на бројните еколошките организации и движења. Слични вредности во психологијата застапува Е. Фром (E. Fromm) откривајќи ја, при тоа, етичката позадина на човековата отуѓеност и воедно нудејќи излез од ваквата состојба преку враќање кон природните корени (дезалиенација).

1.1.1.3 Киренска школа, основач Аристип од Кирена (**Aristipos**, 435 - 355 пред н.е.). Аристип развил етички систем заснован на хедонистичко сфаќање за човековата природа. Единствена стварност за човекот е претставата за предметите (грч. *pathos*), што претставува античка варијанта на логичкиот емпиризам и сензуализам. Претставите Аристип ги вградува во етички систем во кој дејствува принципот на актуелно задоволство и уживање како највисока вредност. Според него, задоволството доминира врз способноста и совршеноста. Хедонистичката аксиологија како приоритетни ги смета сите телесни и душевни сласти и ним човекот треба им даде предност во споредба со религиозните вредности и општествените норми. Сегашноста има смисла додека минатото и иднината се безвредни: минатото нема значење зашто повеќе не постои, додека, пак, иднината е непредвидлива и оттука е лишена од секаква смисла за доброто. Кај хедонистички ориентираниот човек сознанието има инструментална улога и служи за постигнување *максимално задоволство во животот*. (Спор. 220, 139) Природата на човекот се стреми кон уживање и задоволство, а воедно кон избегнување непријатности и болка. Илузијата за откривање на среќата треба да се напушти од проста причина, дека минатите задоволства не се вечни, а воедно не нагвестуваат дека и во иднина ќе се повторат. Среќата е привремена и несигурна состојба и оттука не може да

биде највисока вредност. Според тоа, логично е човекот да се стреми кон актуелните задоволства. И изборот на болка може да се разбере во контекст на принципот на задоволство, зашто човекот честопати се изложува на страдања и непријатности заради очекување дека подоцна ќе следи уживање. Сепак, човекот како рационално суштество треба мудро да избира задоволства, а воедно да се штити од тривијални привлечности кои создаваат зависност и во крајна линија го поробуваат.

Киренската школа извршила влијание врз повеќето хедонистички и утилитаристички концепции за човековата природа.

1.1.2 Хедонистички субјективизам

Хедонистичкиот субјективизам постулира дека основна содржина и цел на човековите свесни и несвесни стремежи е блаженството, еудајмонијата. Според оваа аксиолошка доктрина блаженството се однесува на состојби кои се, од аспект на индивидуалниот човечки живот, реално остварливи. Блаженството понекогаш се третира како хедонизам или чувство на пријатност произлезено од надворешни поттикнувачи и како такво преточено во стремеж кон задоволување остварливи желби. Оттука, одделните филозофски школи на хедонистичкиот субјективизам (на пр. киренската етичка доктрина) ја сметаат еудајмонијата како највисока смисла во животот.

1.1.2.1 Платон (Platon, 428-347 пред н.е.) е основач на објективниот идеализам кој е вграден во неговата филозофија на етиката, естетиката, сознанието и политиката. Бил ученик на Сократ и еден од првите филозофи кои се посветиле на проблемот на општите вредности. Платоновата ноетика (филозофска дисциплина за потеклото, предметот, природата, опсегот и резултатите на човековото сознание) е позната како мистичен рационализам. Според Платон, единствено вистински се идеите. Доколку идеите се вредности, тогаш мораат да бидат насочени кон највисоките содржини, а тоа е идејата за Бог. „Мерка на сите нешта е Бог, многу повеќе, одошто, како што некои велат, некаков си човек“, учел Платон. Воедно го побива учењето на Протагора дека човекот е носител на сите вредности. (176, 106)

Платон бил прв кој ги систематизирал практичните и теориските аспекти на сознанието во интегрален филозофски систем. За значајот на неговото учење во натамошниот развој на филозофијата, етиката и религијата св. Августин вели: „Студирање

на мудроста подразбира активност и набљудување, при што едната нејзина страна може да се означи како практична, другата како теориска; практичната се насочува кон животни дејности, т.е. уредување на моралот, теориската кон откривање на причините на светот и чистата вистина. Сократ блеснал во практичната, Питагора, пак, воглавно се посветил на теориската... Платон, спојувајќи ги и двете, триумфално го заокружил филозофскиот систем, делејќи го на три дела: првиот е морален, примарно насочен кон дејноста, вториот е натурален, посветен на набљудување, додека третиот е рационален и посветен кон разликување на вистината од лагата.“ (21, 387)

Платоновата етика е метафизичка со јасни религиозно - мистички премиси. Во нејзината основа постои идеја за доброто чие осознавање претставува највисок извор на моралот. Сите усилби на човекот мора да се обединат во хармонична целина заради постигнување на таквиот надсветовен идеал. Од ваквата цел произлегуваат четирите доблести (тетрада) на кои Платон им ги посветува делата *Politeia*, *Nomoi* и *Epinomis*. Душата ја дели на разумска, од чија хармонична активност произлегуваат теориската мудрост (грч. *sofia*) и практичната мудрост (грч. *fronesis*), понатаму на емоционална душа, чија рефлексивна претставува смелоста (грч. *andreia*) и на страствена душа врз која израснува скромноста (грч. *sofrosyne*). Наведените доблести се соединуваат во правичност (грч. *dikaiasune*). Во светот на осети доброто се јавува како убавина, додека убавото како вредност артикулира совршенство наречено ‚*kalokagathon*‘.

За Платон идејата за доброто потекнува од царството на претставите, од натприродното, од светот на вистинското битие. „Највисоко сознание претставува идејата за добро..., од која правичноста и сето останато се претвораат во полезно и целисходно“, вели Платон во делото *Устав*. (177, 204) Оттука, смислата на филозофското воспитување треба да се состои во исполнување на идејата за добро, која претставува „причина на разумното знаење и вистината... нешто друго и поубаво, одошто овие двете.“ (177, 208) Највисоката идеја за доброто доминира над реалноста, вистината и убавината и како таква ги регулира односите во светот, ги хармонизира природата и општеството. Доследен на сопственото учење Платон му порачува на Дионис, владетелот на Сиракуза: „Биди здрав и негувај ја филозофијата и кон неа води ги останатите млади луѓе.“(180, 82)

Платон разликува две добра, „човеково и божествено; првото зависи од божественото.“ (176, 16) Меѓу човековите добра, здравјето се јавува како највисоко добро кое го следат убавината и растењето, додека богатството претставува најниско добро. Од божествените добра Платон како највисоко ја издвојува мудроста, придружувана од хармонијата на душата и разумот, натаму следи правичноста и на крајот, како најниско добро, храброста. Платон воедно прави разлика помеѓу добро и пријатност, односно помеѓу зло и непријатност: „Доброто е поинакво од пријатноста... лошото е поинакво од страдањето.“ (179, 70) Станува збор за поширока негација на хедонистичкото изедначување на различни поими од страна на Протагора, за што Платон аргументира: „Тегобноста е значи она што го сметате за зло, а задоволството, пак, за добро; велите дека и самата радост е зло ако одзема поголеми задоволства од оние, кои ги содржи; или, ако носи поголеми тегобности од насладите кои се во неа? Ако имате некоја друга причина според која радоста ја наречувате зло, би можеле да ни ја соопштите! Но, не ќе можете.“ (179, 60)

Доброто е содржано во секој феномен и како такво претставува основа на реалноста, односно причина и смисла на светот. Во идејата за добро може да се открие смисла на сите нешта во светот: се постои заради тоа, дека е добро. Воедно, Платон негира дека во самата идеја за доброто е содржана неговата противречност, злото, односно дека злото произлегува од самата суштина на оваа највисока вредност. Оттука, злото го толкува како последица на негативна трансформација на доброто во реалниот свет. „Лошите работи никој не ги прави намерно, дури ниту оние, за кои сметаме дека се зли; злото не постои, како што ни се прикажува, во природата на човекот кој сака да ги одбира наместо добрите, нештата што се, според неговото сфаќање лоши; секој кој е принуден да прави избор помеѓу две зла, никогаш не се одлучува за поголемото зло, туку, доколку тоа е можно, го одбира помалото“, истакнува Платон во делото *Протагора*. (179, 75) Подоцна неговите етички идеи ги развива новолатонизмот и натаму христијанството во смисла дека злото потекнува од слободната волја на човекот, додека покорноста води кон добро и блаженство.

Во Платоновата етика идејата за добро претставува темелен принцип на рационалното сознание на човекот. Секое сознание зависи од способноста за откривање на суштината на она што се осознава, односно на врската помеѓу предметот на познавање и доброто како идеал. Осознаеното добро го насочува човекот

кон идеалните доблести. (Спор. 32, 98) Човекот како разумно битие поседува априорни морални стремежи кои го издигаат над безусловното задоволување на ниските потреби или желби. Моралните тенденции се основа за остварување на највисокото добро и достигнување на блаженство. „Највредното нешто кај луѓето не се сведува на, како што сметаат многумина, да се опстане или живее, туку да се биде што е можно подобар и како таков да остане додека е жив“, пишува Платон во делото *Закони*. (176, 96)

Главниот придонес на Платон кон теолошката етика се состои во негирањето на принципот за задоволување како вредност на разумниот човек. Вредностите постојат како трансцендентни феномени и производи на највисокиот творец и тие ги надвишуваат пониските тенденции, меѓу другото, хедонистичките потреби и стремежи. „Велам дека првото чувство кај децата во раното детство е задоволство и болка, така што, според овие чувства, пред сè, се обликува и доблеста и развратноста на душата; што се однесува до разборитоста и вистински исправните мненија, среќна околност е ако тие се стекнат во староста. Совршен човек би бил тој, кој се здобил со сите тие добри својства. Исто така велеме дека воспитанието е насочено кон обликување доблести кај децата: во правилна насока да се насочат задоволството, чувството на пријателство, болката, омразата ... и тоа додека логиката кај децата сеуште не е во состојба да ги сфати овие чувства; а кога ќе се здобијат со разум, тие чувства ќе се усогласат со разумот за правилно да бидат насочени во согласност со соодветните етички стремежи; усогласеноста е всушност самата доблест во целост.“ (176, 38)

Во етичката доктрина на Платон нема место за жените. Споредувајќи ги со мажите од аспект на моралот, наоѓа дека жените се помалку вредни и како такви претставуваат нужно зло. Вината ја наоѓа во легислативното и етичкото запоставување на жената во тогашните општествени услови, но и во самата женска природа која, според Платон, е несовершена. Жената „не е само половично зло..., заради нивното одделување од поредокот, туку женската природа, во споредба со машката, е полоша и од гледна точка на доброто.“ (176, 165)

Платон постулирал дека идеите реално постојат и се примарни во споредба со материјалниот свет. Под влијание на орфициите и питагорејците заклучил дека на почетокот Бог ја создал човековата душа која постојано се сели од едно тело во друго (грч. *metempsychosis*). Пред првото селење душата ги осознала вредностите на вистинското битие, според сопствената (не)совр-

шеност некои подобро, други полошо. Слики за идеите од овој свет постојат и извираат од сеќавањето (анамнеза од грч. *anamnesis*). Од идеалното царство идеите се пренесуваат во човекот со помош на разумната душа која на тој начин човекот го обединува со идеалниот свет. Сведоштво за тоа се освоените доблести со чија помош човекот го остварува идеалот на *златното и светото водство на разумот*. (Спор. 176, 30)

По смртта на Платон неговата Академија ја раководеле значајни филозофи (*scholarches*), пред сè, внукот Спеусип (*Speusippos*), подоцна Ксенократ (*Xenokrates*). Академијата дејствувала полни 916 години, сè до 529 год. од новата ера, кога царот Јустинијан ја укинал со указ. И покрај тоа, цивилизациската улога на Платоновата етика останува импозантна, додека средниот и новиот платонизам одиграле клучна улога во настанокот на патристичката етика на св. Августин, а подоцна и во обновата на античките вредности и идеалот за човекот во рамки на ренесансната хуманистичка филозофија.

1.1.2.2 Аристотел (*Aristoteles*, 384-322 пред н.е.), слично како Сократ сметал дека осознавањето и знаењето претставуваат врвни доблести. Воедно се приклонувал кон традиционалната грчка етика меѓу чии приоритети била човековата усилбата за постигнување блаженство. Блаженството Аристотел го разбира како „добро живеење и добро постапување.“ (19, 37) Највисокото блаженство и доблеста зависат од примената на врвните способности: со повисока способност оди и повисоко блаженство. Воедно ги целел ирационалните способности кои човекот ги споделува со останатите животни, зашто субјективната суштина на моралот не може да сведе ниту објасни со интелектуалната активност. Перцепцијата, потребите, размножувањето и останатите аспекти од животот исто така се извор на радост и среќа и како вредносни цели учествуваат во регулација на човековата дејност. Оттука и нив, во етичка и практична смисла, Аристотел ги смета за доблесни и во тој поглед ги одделува од дианоетичките, односно теориските доблести каде извор на радоста се знаењето и осознавањето. (Спор. 31, 25) „Едни доблести ги нарекуваме разумни, други морални, за мудроста, разбирањето и умот велиме дека се разумни, за великодушноста и скромноста дека се морални,“ пишува Аристотел во својата *Никомахова Етика*. (19, 48) И покрај тоа, во основата на неговата етика останува интелектуализмот, односно залагањето за радост иницирана од рационалната одлука како највисо-

ко блаженство кое стои настрана од надворешните и останатите околности.

Аристотел покренал некои од основните прашања за вредностите и вреднувањето кои и натаму ја предизвикуваат современата наука. Постулирал дека материјата претставува основа на сите настани (грч. *to hypokeimenon*). Неопределената материја во присуство на формата (грч. *eidos, morfe*) се трансформира во супстанца од која натаму се развиваат конкретни карактеристики и вредности. Тука, според Аристотел, влијаат надворешни и внатрешни причини. Надворешните причини предизвикуваат движење, внатрешните, пак, во содејство со намената, ги определуваат насоката на движењето и вредноста на нештата. Внатрешните причини се содржани во разумот и пожелноста. „Овие два чинители, разумот и пожелноста, иницираат конкретно движење, разумот со целисходното расудување одредува што треба да се прави. Оттука и практичниот ум, кој од теорискиот го делат токму намената и целта. Во иста смисла пожелноста во целост е насочена кон намената, од што произлегува дека она, на што се однесува пожелноста, претставува почеток на активноста на практичниот ум... И оттука, ..., како динамички чинители се јавуваат обете категории, пожелноста и практичното расудување,“ пишува Аристотел во делото *Човек и природа*. (18, 272) Материјата ја разбира како можност, во која вредноста е содржана како потенцијал (грч. *dynamei*) или како реализиран квалитет (грч. *energeia*).

Врската помеѓу телото и душата Аристоел ја изведува од метафизичкиот дуализам помеѓу материјата и формата. Душата е форма на телото, негова дејствена причина и цел (грч. *entelechia*) кон која телото се стреми. Оттука, причината и намената во душата создаваат единство. Најнапред душата се раководи од несвесен принцип од кој постепено еволуира во свесност. Во почетокот станува збор за вегетативната душа која постепено прераснува во анимална душа. Во анималната душа доминира пожелноста со рудименти на емоционалност, односно доживување на пријатност и непријатност. Обете души се присутни и кај човекот кој, покрај тоа, располага со разум (грч. *nous*) кој како највисока вредност доаѓа од Бога. Основна смисла на моралното однесување претставува состојба на вистинско блаженство (еудајмонија) што подразбира достигнување на врвна цел, инхерентна на совршената душа. Совршеноста како вредносна цел подразбира две нешта: најнапред имплицира рационална пожелност која се наоѓа помеѓу два екстремни пола. Примерената пожелност претставува из-

вор на трајни и стабилни морални стремежи. „Оттука, доблеста, во поглед на суштината и поимот на битието, претставува средина, а од аспект на сопствената предност и доброто, врвна состојба.“ (19, 59) На тој начин никнуваат етичките вредности, на пр. храброста, која претставува средина помеѓу неомисленост и кукавичлак. Второто значење на совршеноста имплицира рационалност, и тоа подеднакво теориска, насочена кон самата вистина, и практична, во смисла на разумна регулација на човековите постапки. Тука се наоѓа изворот на дианоетичките вредности, меѓу кои највисоки се мудроста како теориска доблест и воздржаноста како практична доблест.

Во Аристотеловата аксиологија за прв пат се спомнува разликата помеѓу инструменталните вредности (вредност – средство) и врвното добро како цел на човековите стремежи. За највисоките целни вредности, Аристотел расправа во делото *Реторика*: „Скоро секој човек и сите луѓе заедно споделуваат иста цел согласно со она што преферираат односно избегнуваат. Стручно кажано, таквата цел претставува блаженството, односно одделните неговите аспекти.“ (20, 45) Доброто и полезното се јавуваат како средства, „кои водат кон целта и не се ништо друго, освен она, што од аспект на практичната акција се јавува како полезно.“ (20, 50) Доблеста ја одредува целта на човековата акција, разумот, пак, ги избира средствата. Посовршено е доброто, со кое е поврзана поголема усилба, за разлика од доброто, кое е во функција на постигнување други добра. Аристотеловиот принцип за надреденост на целните (терминалните) вредности врз инструменталните вредности е емпириски потврдено во современата психологија.

Постои општ консензус дека среќата налега кон највисоките вредности. Свесен за различните толкувања во врска со суштината и начинот за доаѓање до среќата, Аристотел постулирал дека ваквите дискрепанции се условени од степенот на индивидуалното образование. Патот кон среќата во многу зависи од рационалната дејност насочена кон остварување на човековата природа. Во таквиот вредносен простор дејствуваат разумот, волјата и потребите. Желбата водена од разумот раѓа волја, вели Аристотел и додава дека „активноста која е усогласена со разумското судење, се совпаѓа и со волјата.“ (18, 273) Волјата во суштина ја разбира како рационален чин, иманентен на човековата свесна интенција. Човекот е обдарен со разум на кого воедно му се подредува. Рационалната волева дејност овозможува постигнување до-

бри и полезни нешта во согласност со важечките вредности и норми кои кај активниот човек создаваат чувство на одговорност.

Аристотел е протагонист на хиерархијата на вредности: „Врвното добро кај човекот потекнува од стремежот на душата кон доблест, а во случај на повеќе доблести кон најдобрата и најсовершената.“ (19, 34) Така меѓу највисоките вредности ги вбројува разумските, односно мислењето, трезвеноста и знаењето. Аристотел исто така разликува етички вредности, меѓу кои најзначајна е умереноста. Воедно, великодушноста ја смета за доблест, која се наоѓа помеѓу себичноста и расипништвото.

Аристотеловиот принцип на активниот човек натаму бил вградуван во разни етички доктрини, почнувајќи од протестантизмот преку волунтаризмот до марксизмот. Тој воедно за прв пат ја забележал „диспозициската природа на моралните карактеристики,“ развоен принцип на посебна етичка способност артикулиран во индивидуалниот морал. Подоцна Кант го развил принципот на морална диспозиција во рамки на етичкото учење за категоричкиот императив.

Аристотел исто така бил основоположник на учењето за поврзаноста помеѓу симпатијата и вредносното зближување (конгруенција). „Пријател е оној, кој милува и воедно е милуван, ..., оној што се радува за доброто на другиот и ја чувствува неговата болка... Пријатели се и оние што истото го сметаат за добро или лошо, што нам или на нашите мили ни прават добро..., тие, што не ни ги префрлуваат грешките..., кои не го паметат лошото, префрлувањата..., кои не го забележуваат лошото на сопствените блиски ниту нашето, туку, пред сè, добрите нешта..., оние кои не разбираат, ни се восхитуваат, не сметаат за силни и ни се радуваат,“ пишува Аристотел во својата *Реторика*. (20, 113-115)

1.1.2.3 Епикур (Epicuros, околу 341-270 пред н.е.), математичар и филозоф за кого задоволството претставува врвно добро кон кое се стигнува преку внатрешен мир, блаженство и ослободување од страв и болка. Како единствен извор на знаење го смета чулното сознание, додека вистината ја потврдуваат пријатните и непријатните искуства. Оттука, сласта се јавува како основна позитивна вредност, додека нејзина спротивност претставува болката.

Епикур во своето етичко учење му се посветил на проблемот како да се постигне трајно блаженство. Постулирал дека духовната рамнотежа е основен услов да се биде среќен. Идеалната

состојба подразбира тело ослободено од болка и душа исполнета со мир. И двете состојби се постигнуваат со длабоко размислување. Размислувајќи човекот се усовршува во умењето да избира, а воедно се ослободува од содржини кои го обеспокојуваат.

Епикур експлицитно ги издигнал душевните уживања над телесните. Телото го сметал за ентитет на сегашноста, додека душата трансцендира помеѓу сегашноста, минатото и иднината и истите ги обединува. Задоволството и доблеста се взаемно проткаени: без доблест (трезвеност) нема задоволство, а од друга страна, доблеста артикулира задоволство. Меѓу врвните доблести ги истакнува самоконтролата, храброста, праведноста и мудроста. Сите три претставуваат негација на предрасудите. Натаму Епикур, слично како Аристотел, одбива секаков фатализам и нему му го спротивставува човекот кој гради активен однос кон животот.

Според Епикур, кај човекот постојат три групи потреби. Првата група ја сочинуваат природните и нужните потреби, чие што задоволување е приоритетно, додека незадоволувањето предизвикува болка. Природните потреби се неопходни за преживување. Втората група потреби исто така се однесува на природни, но не и нужни потреби, во смисла на нивното задоволување. Пример е сексуалната потреба чие незадоволување не го загрозува животот. Третата група опфаќа широк спектар потреби, кои не се природни, ниту, пак, нужни, на пример, квазипотребите по луксуз, разврат, блескот и т.н. Задоволувањето на овие потреби е проблематично заради привидот од позитивен исход, кој, во основа, не може да обезбеди среќа, туку спротивно, го нурнува човекот во поголем очај.

Аксиолошкото учење на Епикур ги инспирирало подоцнежните вредносни концепции, посебно хедонистичките и утилитаристичките. Најзначаен психолошки систем во кој се вградени етичките премиси на Епикур претставува психоаналитичката теорија на Фројд.

1.1.2.4 Стоицизам. Филозофско учење создавано од страна на прогресивни антички мислители – стоици, кое се надоврзува на киничката школа, посебно во делот посветен на етиката. Главни аксиолошки претставници на стоицизмот се **Хрисип** (Chrysippos, 281-208 пред н.е.) и **Епиктет** (Epiktetos, 50-138 пред н.е.) кои постулираат дека смислата и целта на човекот се состои во хармоничен живот со природата чиј што интегрален дел е човекот. Ваквата цел ја овозможуваат вредностите и доблестите за кои

се вели дека претставуваат многу повеќе од средства за задоволување на потребите. Природата претставува највисока вредност, додека се што и противречи се наоѓа во царството на спротивности. Станува збор за прва аксиолошка теза во која експлицитно се назначува категоријата антивредности. Натаму, секоја мака и страдање кои не и противречат на природата треба да се прифатат, во спротивно страстите и возбудата ќе го попречат внатрешниот мир, слободата и објективноста во расудувањето. Во врска со тоа Епиктет прогласил „биди толерантен и смирен,“ што подразбира стремеж кон внатрешна хармонија и слобода. Подоцна оваа стоичка теза доживеала теолошка интерпретација во смисла на фаталистичка схоластичка доктрина, во која како највисоки вредности се ценеле пасивноста и покорноста.

Доблеста и разумот за стоиците претставуваат идентични квалитети на човекот. Оттука и нивното залагање за субјективизација на етиката и моралот. Согласно на тоа, појдовен етички принцип и највисока вредносна и морална цел претставува животот во хармонија со природата. Природата го дарувала човекот со инстинкт за самоодржување. Во натамошниот развој врз ваквата анимална состојба се надградува разумот (логос), во почетокот во служба на инстинктите, подоцна, во вид на светски логос, подеднаков со природата. Доблестите не се производ на одделни дејности туку произлегуваат од човекот како целина, чија основна цел претставува состојба на блаженство. Оттука, кај мудриот човек доблеста претставува единствено добро кон кое е насочена неговата практична дејност, додека кон сето останато треба да биде рамнодушен (грч. *adiaphoron*).

1.1.2.5 Георг Вилхелм Фридрих Хегел (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831), протагонист на класичната германска филозофија и најзаслужен за воведување на дијалектиката во современата интелектуална и аксиолошка мисла. Според Хегел, дијалектиката овозможува увид во историскиот развој на народниот дух кој произлегува од динамичката спротивставеност помеѓу поимите и состојбите. Секој развој се одвива низ три етапи: теза, антитеза и синтеза. Развојниот процес, во основа, претставува дијалектички след на негации: тезата е негирана од антезата, додека синтезата развојно ја негира антитезата, со што овозможува премин во нов квалитет. При тоа, дијалектичката негација не е исклучива, туку епигенетска, што подразбира дека елементи од негираните развојни фази се вградуваат во натамошниот развој и суштината на појавата. Истиот епигенетски принцип е вгра-

ден во теоријата на развојот на разните психички динамизми, пред сè, вредностите и доблестите. Пример е моделот на психосоцијален развој на личноста во кој Ерик Ериксон (E. Erikson) ја претставил епигенетската негација во одделните животни етапи. Негацијата исто така доведува до квалитативно развивање на свеста во смисла на појава на моралот и самоодредувањето кај слободната волја. Во таа смисла Хегел постулирал дека моралот му овозможува на човекот да ја оствари универзалната идеја за доброто. Со други зборови, моралното стремење претставува автономен мотив и цел за себе, став, со кој Хегел се доближува до Кантовиот категорички императив. (Спор. 58, 112)

Дијалектиката му помогнала на Хегел да ја открие противречната природа на вредностите. Во тој контекст, покрај другото, стана јасно, дека концептот за идеално чисти вредности претставува фикција, односно дека спротивностите содржани во секоја вредност ја определуваат нејзината динамика како и динамиката на пошироките вредносни системи. Оттука Хегел ја смета државата како највисока вредност, односно највисока форма на слобода која нуди оптимални услови за остварување на етичките вредности, моралот и правото.

1.1.2.6 Жан Жак Русо (Jean Jacques Rousseau, 1712-1778) француски педагог, филозоф, социолог и естета, еден од протагонистите на просветителството во филозофијата. Во гносеологијата го застапувал сензуализмот и идејата за вроденост на моралот, додека во педагогијата се залагал за замена на авторитарните методи на воспитување со моделот за самовоспитување. Самовоспитувањето, според Русо, претставува оптимален услов за автентичен и сестран развој на индивидуалноста и инхерентните вредности на човекот во согласност со совеста како врвна доблест. Неговата појдовна аксиолошка мисла гласи: човекот е по природа добар. Во согласност со ваквиот став Русо ја отфрла христијанската догма за примордијален (првичен) грев на човекот. Добриот човек го краси совеста која го доближува до идеалната претстава за божество. (Спор. 171, 63)

Русо бил уверен дека разумот, независноста и слободата се суштествени вредности на човекот. Независноста и слободата претпочитаат враќање на човекот кон природата со едновремено отфрлање на квазичовечките и квазисоцијалните односи. Само така човекот станува способен за „откривање на сопствената хумана суштина и автентичен (исполнет) живот,“ вели Русо. (Цит. во: 170, 55)

Иако општеството го смета за неприроден ентитет Русо е реалистичен во прифаќањето на ваквата стварност како нужно зло, неопходно за остварување на основни услови за преживување. Поаѓајќи од животните потреби луѓето склопуваат општествен договор кој им овозможува независен развој, дејствување и слобода. Општествениот систем и моралните норми ги гледа во функција на регулирање на меѓучовечките односи и создавање услови за потполно респектирање на слободата и независноста на граѓаните. Ваквата аксиолошка доктрина на Русо претставува продолжение на античките етички позиции (Сократ) и инспирација за идните етички доктрини во чија основа се вградени принципите враќање на човекот кон природата, оптимален развој и, пред сè, развој на автентичните вредности.

1.1.2.7 Пол Хајнрих Дитрих фон Холбах (Paul Heinrich Dietrich von Holbach, 1723-1789), француски филозоф, претставник на детерминизмот и механичкото сфаќање на каузалноста. Во своето аскиолошко учење Холбах во маскирана форма го промовира егоизмот на Хобс, додека личните интереси ги смета за универзални детерминанти на човековата пракса. Холбах во основа не го негира моралот, туку ја инструментализира неговата социјална и општествена функција. Во тој контекст Холбах се доближува до учењето на францускиот материјалист Клод Адриен Хелветиус (Claudie Adrien Helvétius), според кого моралот претставува артикулација на различни интереси, додека основната улога на моралот ја сведува на средство за остварување на задничките потреби. Ваквата етичка доктрина подоцна добила појасување и поконкретен израз во социолошкиот функционализам.

1.1.3 Егоизам и индивидуализам

Егоизмот и индивидуализмот како субјективистички концепции стојат на спротивни позиции од идеите на ренесансниот хуманизам. Во тој контекст се истакнува макијавелизмот кој претставува најекстремна форма на егоизам во аксиологијата и етичката филозофија. Во суштина се работи за учење чиј приоритет е манипулација со човекот, додека во неговата филозофска доктрина клучно место заземаат алибијстичките тези со кои се оправдува таквата нехумана цел како и практичните упатства изведени врз основа на лага, односно опортунизам со цел остварување на егостички стремежи. Оттука, човекот е сведен на обично средство, при што целите ја оправдуваат таквата нехумана злоупотреба.

Во споредба со егоизмот, индивидуализмот се јавува како помалку радикална, но воедно пософистицирана доктрина чиј приоритет и натаму се состои во злоупотреба на другите луѓе. Во суштина егоистичка, перфидноста на индивидуализмот ја поткрепуваат дедуктивни спекулации најчесто сокриени зад манифестниот алтруизам на егоистот.

1.1.3.1 Николо Макијавели (Niccolo di Bernardo Machiavelli, 1469-1527), славен италијански историчар, државник и автор на филозофска доктрина - макијавелизам. Макијавелизмот постулира дека развојот на општеството, во основа, се раководи според закони на природата, при што материјалниот интерес и моќта се јавуваат како динамичка сила на човековата историја. Во исвесна смисла доктрината на Макијавели дејствува како дејачи, зашто на историјата и се добро познати сличните оправдувања за експлоатација на луѓето. Така софистите го сметале за природно правото на силниот да владее со послабиот, додека од истите позиции на природната легитимност Каликлес (Kallikles) и Критиас (Kritias) ја сметале религијата за средство на моќните за успешно владеење со верниците.

Аксиолошкото учење на Макијавели поаѓа од тезата дека природата на човекот е негативна. Во врска со тоа Макијавели во своето дело *Владетел* прашува: „Дали е подобро луѓето да те сакаат или да ти се плашат?“ и констатира дека: „во основа сите луѓе се неблагодарни, нестабилни, лицемерни и дека во услови на опасност се кријат, но кога станува збор за интерес стануваат алчни.“ (136, 59) Оттука, Макијавели го глорификува лицемерие-то воздигнувајќи го меѓу ретките доблести, посебно кај луѓето обдарени со моќ за владеење со останатите. Само владетелот кој умее да се преправа дека е верник, чувствителен, човечен, чесен или искрен може да смета на лојалност од страна на потчинетите и непречено да владее. „Безрезервната лојалност кон верата и бога“ претставува најзначајна форма на лицемерие и проверено средство за манипулација и владеење со јавноста. (136, 63) Владетелот кој умее да ги користи *природните својства на лицата и лавот* умее по пат на нечесност, итрина и интриганство да ја одржи моќта. (Спор. 136, 69)

Макијавели ги изведува моралните принципи од синтагмата „што обично прават луѓето?“, а не од императивот „што тие треба да прават?“ Според него, човекот не треба да се ограничува ниту раководи од судбината, туку исклучиво од сопствените страсти и уживања. Индивидуализмот и стремежот за манипулирање

и искористување на послабите ја артикулираат формата и содржината на макијавелизмот. Инаку, индивидуализмот во оваа етичка доктрина е сметан за услов со кој се остварува негативната природа на човекот и смислата на неговото постоење.

Макијавелизмот извршил силно влијание врз одделни аксиолошки доктрини засновани на моќта како вредност. Меѓу најразработените и највлијателните се истакнува филозофското учење на Ниче (Nietzsche) за надчовекот чии што бизарни интерпретации се вградени во најреакционерните општествени идеологии од поновата историја.

1.1.3.2 Томас Хобс (Thomas Hobbes, 1588-1679) развил посебен етички и аксиолошки систем во рамки на сопствената социјална филозофија. Кај Хобс е впечатливо истакнувањето на индивидуализмот како доминантна вредносна ориентација. Индивидуализмот ги регулира односите меѓу луѓето, воедно ги определува целите и средствата на индивидуалната, групната и општествената акција.

Методолошки гледано, учењето на Хобс припаѓа кон дедуктивниот материјализам, додека содржински се доближува кон рационалниот егоизам. Оттука, човекот е егоистичен, додека во секоја форма на алтруизам демне неговата скриена суштина, егоизмот. Зад манифестното сочувство со другиот се крие фрустрирачки страв дека може да се стане жртва на слични несреќни околности. Според тоа, егоизмот претставува природна состојба, односно потреба за самоодржување и моќ, кој може рационално да се правда. Во услови на општа конкуренција и компетиција животот во општеството повеќе наликува на војна на секој против сите. Оттука и прочуената изрека на Хобс „човек на човека е волк“ (лат. *Homo homini lupus est*). Поаѓајќи од ваквата премиса Хобс смета дека човекот ги има сите белези на антисоцијално битие. Појавите на социјалност, пак, имаат инструментална позадина и во функција се на остварување егоистички цели. Човекот обдарен со разум е способен да ја антиципира идната добивка, при што постоењето на слични егоистички поединци го отежнуваат постигањето на индивидуалните цели. Оттука Хобс ја постулирал неопходноста од воспоставување на општествен договор, при што егоистичките интереси и права поединците ги делегираат врз државата.

Учењето на Хобс инспирирало други етички и аксиолошки учења во 18. и 19. век, пред сè, на Холбах (Holbach), Шопенхауер (Schopenhauer), и делумно на Ниче (Nietzsche).

1.1.4 Модерен емотивизам

Модерниот емотивизам спаѓа во редот на субјективистички теории на вредности меѓу кои истакнато место му припаѓа на логичкиот позитивизам. Основниот постулат на емотивизмот е содржан во тезата дека моралните судови не подлежат на емпириска проверка, а најмалку по пат на непосредно мерење. Отсуството на валидна емпириска верификација ги засега и вредностите со што тие се сметаат за неизвесни категории за кои не може да се потврди дали се вистински или лажни. Оттука, моралните содржини по природа остануваат емоционални појави чија функција е сведена на иницирање релевантни морални чувства.

Истакнувајќи ја субјективната природа на моралот емотивизмот беше турнат во прегратки на бројните nihilistички доктрини. Така спротивставените морални ставови на поединците беа толкувани како нормални и логички очекувани појави кои воглавно потекнуваат од субјективните (психички) процеси и несвесната сугестија. Психолошкиот емотивизам во вредностите е застапуван од страна на основачот на современата психологија Вилхелм Вунт (Wilhelm Wundt), додека на нашите простори е присутен кај белградскиот психијатар Зоран Миливојевиќ (Zoran Miliwojević) кој дава значаен допринос во развојот на современата емотивистичка аксиологија и нејзината примена во психотерапијата.

1.1.4.1 Христијан фон Еренфелс (Christian von Ehrenfels, 1859-1932), германски филозоф и психолог. Еренфелс во психологијата ги воведува Гешталт принципот и соодветната теорија за транспозиција на формата. Своето аксиолошко гледиште го гради врз тезата дека вредностите претставуваат функција на желбите. Вредноста е определена од пожелноста на објектот. Оттука, вредноста го артикулира субјективниот однос кон објектот, додека психолошката динамика зависи од индивидуалниот интерес за постигнување на целта, односно поседување на посакуваниот објект. Инаку, вредноста на објектот е релативна и таа е дадена од нивото на актуелно доживеаната пожелност. Оттука, пожелноста се јавува како основен атрибут на секоја вредност и неа ја материјализира објектот кој ги содржи посакуваните квалитети и својства. Еренфелс оставил значаен траг врз современото психолошко сфаќање на вредностите посебно со дубиозната анализа на процесот кога желбата се претвора во вредност, натаму со истражувањето на вредносната динамика, односно хиерархиската организација на индивидуалните вредности.

1.1.4.2 Берtrand Расел (Bertrand Russell, 1872-1970), англиски филозоф без *филозофија* и *филозоф на сите филозофии*, скептик и воедно претставник на конзервативниот социјализам. (Спор. 170, 35) Поаѓајќи од логичкиот атомизам Расел постулирал дека науката не е во состојба ниту да докаже, ниту да побие постоење на вредностите, зашто вредностите постојат надвор од научното сознание. Вредностите и сознанието се аспекти на практичната човекова дејност и како такви влијаат едни врз други. Комплексниот однос помеѓу етиката и научното сознание не може лесно да се разбере, посебно не со еднострано толкување од страна на субјективистичката филозофија или позитивистичката наука.

Меѓу главните аксиолошки доприноси на Расел се издвојува долгорочното залагање за решавање на спорот помеѓу етиката и науката. Станува збор за традиционален конфликт на релацијата разум – морал, според кој не е можно со помош на научни методи да се води морален дијалог. Ваквиот спор има и друга димензија, во смисла дека во научното сознание нема простор за субјективност и морализирање. Спорот помеѓу објективното сознание и моралното вреднување како два аспекти на човековата практична дејност првично го истакнал Дејвид Хјум, кој забележал дека објективните податоци не содржат нормативен или вредносен суд. Со други зборови, принципот *да се биде* не може да се замени со принципот *треба*, зашто вредностите не содржат когнитивни квалитети. Во сличен тон Џорџ Мор (G. E. Moore) во контекст на интуицизмот предупредил дека со замената на двата сознајни принципи се запаѓа во натуралистичка заблуда, во која наивно се нашле Тиченер (E. Titchener) со својот структурализам, Вотсон (J. Watson) со бихевиоризмот и останатите емотивистички концепции.

Филозофското зреење на Расел се одразило и врз неговите појдовни етички позиции. Почетниот ентузијазам кон гносеолошкиот дуализам најнапред го заменил со етички интуицизам, подоцна еволуирал кон етички емотивизам за на крајот да стане поборник на етичкиот неопозитивизам. Ваквата интелектуална генеза се одразила и врз создавањето сложена етичка доктрина на Расел за гносеолошко-онтолошкото единство:

- Расел како претставник на етичкиот интуицизам сметал дека доброто и злото се атрибути на објектите. „Доколку двајца луѓе различно оценуваат дали нешто е добро или лошо, тогаш само еден од нив може да биде во право. Кој?

Тоа тешко може да се утврди,“ пишува Расел во трудот *Филозофски расправи*. (202, 21) Следува, дека од видливите својства на објектите не можат да се изведат етички квалитети и оттука, ниту оценка за доброто и злото.

- Учењето дека вредносните ставови се одраз на чувствата на субјектот кој вреднува го карактеризира Раселовиот етички емотивизам, во кој етиката ја изедначил со мета-етика, додека филозофската анализа приоритетно ја насочил кон значењето на вредносните искази. Оттука потекнува максимата „сфаќањето за светот изведено врз етичките поими, никогаш не може да биде непристрасно и во потполност научно.“ (205, 164) Логичка последица на етичкиот субјективизам претставува барањето за отстранување на нормативната етика од филозофијата.
- Идејниот развој на Расел кулминирал во неопозитивизам. Во тој период Расел ја доградува концепцијата за субјективна природа на етиката. Меѓутоа, Расел го негира антагонизмот помеѓу научното сознание и етиката, конкретно, ставот дека *вистината* се открива со факти, а вредностите со етички правила. „Вистината, стручно кажано, соодветствува со начинот на нашето размислување, исто како што *исправното* соодветствува со начинот на кој се однесуваме.“ (206, 131) Наспроти тоа, Расел трага по основите на односот помеѓу обете страни од човековата дејност. Во врска со тоа постулирал дека науката и филозофијата „не можат да имаат добри односи се додека науката не го положи испитот наметнат од филозофијата и нејзините претпоставки. Доколку (науката и филозофијата) не воспостават пријателство, можат взаемно да се уништат.“ (205, 129-130) Приближувањето на науката и етиката е долготраен процес во кој важна улога има научникот со неговиот морал и одговорност. Научните сознанија се морално неутрални се додека не бидат утврдени мотивите и целите од нивната евентуална примена. Сознанијата можат да бидат полезни за човештвото, но воедно и инструмент на злото и уништувањето на цивилизацијата. Во врска со последново Расел предупредува на двојната опасност која демне од неодговорниот однос кон науката: појава на тиранија и војна. Оттука етичноста се јавува како клучен фактор од кој зависи однесувањето и совеста на иноваторите во науката, додека изјавите од типот „Мојата

мисија се состои во откривање на нови сознанија, а прашањето како тие сознанија ќе се употребат, не е во домен на мојата одговорност,“ Расел ги смета за врвно лицемерни и доказ за научен неморал. (205, 269)

- Со гносеолошко-онтолошката етика Расел се обидува да го надмине неопозитивистичкиот дуализам помеѓу вреднувањето и сознанието. Етиката и науката не само што можат, туку и мораат да се обединат, зашто и обете се општествено значајни. Вредностите го надминуваат хоризонтот на субјективното на патот кон повисоките надперсонални сфери и општествени релации. Сепак, нужно е да се постигне консензус за она, што ќе биде означено како добро. Така, интересубјективната согласност во областа на вредностите станува критериум при создавање на општи етички принципи, кои ќе бидат прифатливи за најширокиот круг заинтересирани субјекти. Консензуалната етика практично ќе ги регулира односите во сите општествени групи и како општо прифатен модел на просоцијални норми и вредности ќе посредува во односите помеѓу човекот, пошироките групи и институциите на општеството. Слична интересубјективна согласност Расел наоѓа во научното сознание и неа ја смета за нужна заради фактот дека науката сеуште е далеку од апсолутното сознание. Доказ за тоа се бројните теориски експликации, посебно во психологијата, психијатријата и останатите општествени дисциплини, во кои зоната на незнаење најчесто се компензира со интересубјективната согласност, што подразбира вредносно совпаѓање на независни оценувачи, како и со пробабилистичката логика која е клучна во статистичките докажувања и соодветното научно осознавање.

Расел постулирал дека единствен извор на смислата кај човекот е неговата практична дејност. Научното сознание и вреднување претставуваат значајни области на дејноста, тие се комплементарни и взаемно условени. Во сето тоа значајно е влијанието на позитивната политичка клима, која Расел ја поистоветува со демократскиот социјализам и нему сродниот емпириски либерализам. Демократската идеја е „единствено прифатлива за човекот зашто ја потенцира потребата за научна верификација на постоечките состојби, воедно среќата на човекот ја смета за врвна вредност, позначајна од статусот на било која група или вера.“ (205, 225)

Консензуалната етика и научното сознание делат еднакви премиси, меѓу кои најзначани се интерсубјективноста и имперсоналноста. Во тој контекст доброто како вредност е условено од потребите на поединци и групи, односно од успешноста на задоволување на истите. Според Расел, добриот живот како вредност „е инспириран од љубовта и регулиран од сознанието.“ (207, 372) Љубовта е сплотена со радоста и алтруистичките тенденции додека од друга страна, преку сознанието се изразува научниот интерес за разбирање на постоечките факти и ситуации. Сознавањето воедно ја исклучува етичката димензија на човековиот однос кон доживеаната стварност. „Доколку говорам за сознанието како атрибут на добриот живот, тогаш го немам на ум етичкото сознание, туку научното разбирање на конкретни факти,“ пишува Расел. (207, 373)

Доброто и сознанието универзално им се обраќаат на сите луѓе, на нивните потреби и интереси. Разлика помеѓу нив е содржана во фактот, дека етиката ги открива вредностите, додека науката ја открива вистината. Откако ќе се постигне општествен консензус околу основните етички прашања, тогаш како приоритети се наметнуваат начините за остварување на вредносните цели. Во такви услови изборот на најделотворно средство (инструментална вредност) се повеќе зависи од симултаното влијание на применатата наука и на етиката. Научното определување на инструменталните вредности ја зголемува нивната делотворност при остварување на саканите цели. Меѓутоа, наивно е да се очекува дека етиката и науката можат до крај да ги откријат највисоките добра. Ограничувањата произлегуваат од интринсичките (внатрешни) вредности кои остануваат настрана од логичкото расудување. Од тие причини Расел заклучува дека „сè што може да се сознае, може да биде научно разбрано, меѓутоа емоционалните појави натаму остануваат надвор од научното сознание.“ (203, 769)

Со развојот на цивилизацијата се зголемуваат можностите за злоупотреба на науката. Сеприсутниот прагматизам на технолошкото општество отвора простор за манипулација со човекот во што научните сознанија и методи имаат голем удел. Во таа смисла Расел истакнува примери кога вредноста „љубов-знаење“ (англ. love-knowledge) се трансформира во вредност „моќ-знаење“ (англ. power-knowledge). Во почетокот човекот кон испитуваната реалност се однесувал со ентузијазам и чувство на убавина. Подоцна творештвото и позитивните чувства се повлекоа пред настапот на вредноста „моќ-знаење.“ Едновременно се зголемуваа

спротивставените стремежи кон моќта и злоупотребата на науката. Токму затоа Расел предупредува дека „преминот од контемплација кон манипулација“ неповратно го менува човекот вљубен во природата во човек деструктор, додека, пак, науката станува садистички инструмент. (204, 269) Сепак Расел не губи надеж и предлата постапки за запирање, односно промена на негативниот тренд: науката не смее да се оддалечува од суштинските корени на човештвото, пред сè, од слободата и одговорноста. Клучот за слободен и достоинствен живот човекот го открива во одговорниот однос кон научните и техничките откритија. Оттука, насочувањето на научните и техничките сознанија кон позитивните човекови цели може да го спречи целосното распаѓање на човековите вредности. Согласно со тоа, етички ангажираната науката се јавува како нужен услов за квалитативен развој на човекот и општеството, додека научната етичност станува гарант за продуктивниот развој на човештвото.

1.1.5 Социолошки функционализам

Функционализмот во социологијата, пред сè, е поврзан со творештвото на Талкот Парсонс. Теоријата на акција постулира дека вредностите постојат како дел од симболичкиот систем кој функционира како критериум при избор помеѓу две алтернативи. Согласно со тоа, потребите и диспозициите се толкувани како интернализирани вредности кои се во тесна врска со исполнувањето на основните функции на системот.

1.1.5.1 Талкот Парсонс (Talcott Parsons, 1902-1979) се обидел да ја докаже врската помеѓу динамиката во општеството и интенционалната дејност на луѓето насочена кон исполнување на идеалните вредности. Суштината на општеството може да се определи според взаемните односи на следниве системи: (1) општество, (2) култура со нејзините идеали и вредности и (3) личноста со нејзиниот систем на мотиви.

Парсонс издвојува посебна група општествени вредности за кои смета дека се неопходни за стабилизација на општеството и оттука се обврзувачки за членовите на сите општествени групи. Преносот на вредностите врз личноста оди паралелно со развојот на чувството за социјален ред и општествена стабилност. Сето тоа го обезбедува социјализацијата и разните форми на социјален притисок. Користејќи ги механизмите на контрола општеството делотворно реагира на секој индивидуален отклон од очекуваната интериоризација на вредностите како и на антисоцијалното

однесување на единката. На тој начин Парсонс ги определува девијантните феномени како однесување кое се судира со важечките социјални норми. Причините за антисоцијално однесување, пак, ги наоѓа во неуспешната социјализација на личноста.

Следен значаен допринос на Парсонс за теоријата на вредности претставува класификација на дихотомните вредносни ориентации:

- **Афективност - афективна неутралност.** Се работи за избор дали да се задоволи актуелната потреба или непосредното задоволување да се одложи заради оддалечената цел.
- **Индивидуализам - колективизам.** Во прашање е субјективниот избор, односно преференција на релацијата индивидуални - колективни интереси.
- **Универзализам - партикуларизам.** Дилемата се состои во тоа дали човековото однесување го регулираат најопшти норми или, пак, посебни стандарди во рамки на одделни општествени сегменти.
- **Атрибуција - успешност.** Прашањето е дали односот кон општествената стварност е вреднуван со одделни својства (атрибути) или, пак, од аспект на индивидуалната успешност.
- **Специфичност - дифузност.** Акцентот е ставен врз правата и одговорностите на човекот во врска со специфичноста на општествената ситуација. (Спор. 166, 76-88)

Дихотомната класификација на вредности била примена со скепса и критика, пред сè, заради арбитрарноста на предложените парови вредности, воедно и заради фактот дека одделните вредности значително се надополнуваат и прекриваат. Сепак, позитивно е што Парсонс предложил систем за мултидимензионална анализа на вредностите.

1.1.6 Утилитаризам

Утилитаризмот ја истакнува полезноста како основа за вреднување на однесувањето и моралот. Вредноста на конкретниот чин зависи од неговиот ефект, корисност, последица. Според тоа, добро или исправно е се што води кон позитивен исход и обратно, лошиот или непријатниот резултат укажува на погрешно однесување или норма. Утилитаризмот во психологијата најсилно е изразен во законот на ефектот (англ. Law of Effect) на Торн-

дајк (Thordnike) кој несомнено одиграл клучна улога во научната експликација на процесот учење.

1.1.6.1 Цереми Бентам (Jeremy Bentham, 1748-1832) – англиски етичар и теоретичар на правото. Сопствената аксиолошка концепција Бентам ја развива врз етичкото учење на Аристип (Aristipos) од Кирена во кој се постулира дека желбата за постигнување задоволство и избегнување болка се суштински за природата на човекот. Во етичкото сфаќање на Бентам мотивацијата на човекот е раководена од стремежи кон радост и избегнување на болката. Моралот исто така е интерпретиран утилитаристички: моралното однесување имплицира полезност на конкретниот објект и тоа може да се изрази математички. Во основа хедонистичка, ваквата морална аритметика ги изразува односите поврзани со моралното однесување на човекот, односи на релацијата радост - страдање. Крајната етичка цел се сведува на создавање услови за максимално задоволување на најголем број единки.

Со горната максима Бентам влегува во редот на заговорниците на социјален еудајмонизам, идентификувајќи се со неговите највисоки индивидуални и општествени вредности. Во тој контекст, државата ја смета како нужност која се исправува пред егоизмот, манипулацијата и искористувањето на луѓето. Бентамовата хедонистичка аритметика оставила силни траги врз конзумно-рецептивната филозофија од 20. век, толеранцијата кон едностранот хедонизам, апологетското сфаќање на социјалните релации, природата на човекот и неговата мотивација. Сличен хедонистички принцип застапува психоанализата при објаснување на психодинамиката кај децата, невротските лица и криминогените појави.

Социјално-еудајмонистичката етика на Бентам станала предмет на чести спорови, критики, но и прифаќања. Меѓу главните критичари е филозофот Николаи Хартман (Nicolai Hartmann) според кого социјалниот еудајмонизам служи за промоција на нихилизмот во науката за вредностите. На Бентамовата концепција ѝ „недостига филозофска експликација на автентичните вредности“, пишува Хартман во неговата *Структура на етичкиот феномен*. (87, 111) Оттука, ваквите етички концепции ги смета за популистички и во основа деструктивни, зашто човекот го претвораат во зависник кој им робува на задоволствата, а воедно го лишуваат од автентичните вредности и животната смисла. Социјалниот еудајмонизам неповратно се оддалечува од сопствената суштинска вредност, еудајмонијата, и деструктивно дејствува во пресрет на сопственото укинување.

1.1.6.2 Џон Стјуарт Мил (John Stuart Mill, 1806-1873), англиски филозоф, еден од најзначајните протагонисти на позитивизмот во филозофијата и етиката. Мил ја прифатил максимата на Бентам дека ползата претставува доминантен принцип на човековото дејствување. Во тие рамки вклучил нови мотиви за објаснување на човековата пракса, пред сè, потребите за духовна и телесна сласт. Во основа утилитаристичка, етичката докрина на Мил ги акцентира интересот и задоволството како основни динамизми на моралот.

Аксиолошката теорија на Мил ја истакнува улогата на принципот квалитет на задоволство, со што практично ја прифаќа идејата за вертикална хиерархија на вредностите. Во хиераерхискиот систем на вредности духовните желби ги надредува врз телесните потреби. Ваквата вредносна субординација поаѓа од премисата за субјективност на вредностите и оттука Мил смета дека анализата на субјективното содржи валидни сознанија за скриената динамика на човековите најзначајни динамизми, меѓу кои централно место заемаат вредностите. Од тоа, логично, како научен критериум се наметнува консензуалната согласност, што подразбира дека оние, што ги искусиле обете задоволства, без дилема, како најинтензивни, најквалитетни и најзначајни ги означуваат духовните содржини. И тука Мил, согласно со хедонистичката ориентација, смета дека вредностите се организираат во согласност со нивната полезност. Во таа смисла, најнапред е потребно да се издвојат целите со највисок приоритет и соодветните вредности. Со други зборови, определувањето на индивидуалните цели и вредности зависи од проценката на нивниот учинок при постигнување среќа и достоинство.

Мил се ангажирал околу методолошкото усовршување на општествените науки и воведување квантитативно мерење во сферата на психичките и социјалните феномени. Оттука и неговата изрека дека „достоинството претставува мерка на среќата.“ Кон сето тоа Мил приоѓа со индуктивна логика која, според него, овозможува емпириско истражување на вредносниот систем и соодветната хиерархиска организација.

1.1.7 Феноменологија и егзистенцијализам

1.1.7.1 Феноменологијата на Едмунд Хусерл (Edmund Husserl, 1859-1938) претставува своевиден одговор на спротивностите кои во филозофијата на 19. век ги внеле позитивизмот и новокантовскиот идеализам. Позитивизмот ги смета сетилните

сензации за основа на сознанието, додека новокантовскиот идеализам, пред сè од марбуршката школа, ја постулира објективната сфера на идеалните структури (ништо не постои како однапред дадено; или сè е независно, или е производ на свеста) како конституционална основа на сознанието. (Спор. 36, 274) Ваквите филозофски контроверзи Хусерл ги надминува со трансцендентниот позитивизам кој создава феноменолошко единство помеѓу главните аспекти на интенционалното битие, сознанието (cognition) и знаењето (knowledge). Така феноменологијата прераснува во методолошко средство за опис на субјективното искуство и појавите во непосредната даденост.

Хусерловата феноменологија не трага по објективната супстанца на она што е, туку се насочува кон нејзината појавност. Иако надворешниот свет постои неговото осознавање е исклучиво субјективно. Однесувањето не зависи од објективните нешта туку од тоа, како човекот ги набљудува и толкува. Сето тоа му припаѓа на субјективното јас и на неговите особини. Хусерл го гради својот филозофски систем врз онтолошката разлика помеѓу свеста и надворешниот свет и врз тие премиси ја постулира трансцендентната свест. Оттука е разбирливо неговото противење околу објаснувањето на светот и залагањето за опис на доживувањето. Крајна цел на феноменолошката анализа е значењето скриено зад апстрактните шеми како и увид во интенционалната структура на свеста. По *затворањето во наводници* останува нешто, со кое сето добива смисла, а тоа е субјективното јас кое е единствено достапно на непосредното искуство. Сознанието е резултат на доживувањето. Свеста е секогаш свест за нешто, мислата секогаш е интенционална и оттука, најосновната структура и есенција е содржана во свесната интенционалност.

Феноменологијата нема амбиции да ја студира содржината на свеста. Директниот увид во битието е можен по пат на ејдетска редуција. Феноменолошката редуција го опфаќа надворешниот свет, но и јас кое е резултат на свесната дејност. Феноменологијата избегнува да објаснува, зашто ништо не може да се објасни при отсуство на критериум за споредување. Оттука, феноменот станува разбирлив преку неговата појавност и единечност, додека разбирањето се сведува на опис на ирационалните содржини.

Интересот на Хусерл приоритетно е насочен кон она, што останува по затворање во наводниците (герм. *einklammern*, *epoché*), односно она што се наметнува како смисла на нештата. На

ваквиот сознаен принцип подоцна остро му се спротивставил Тиченер (E. V. Titchener) отстранувајќи од интроспекцијата сè што би можело да предизвика ‚грешка на дразбата‘, односно објаснување на самонабљудуваните психички процеси.

Егзистенцијализмот е филозофски правец кој извира од феноменологијата на Хусерл и основниот постулат дека *егзистенцијата и претходи на есенцијата*, односно дека егзистенцијата го определува битието. Неговото аксиолошко значење подразбира дека индивидуалниот избор е клучен за тоа, каков живот ќе живееме. Корените на егзистенцијализмот ги надминуваат временските и останатите ограничувања. Најниско ниво на егзистенција претставува голото битие кое опстојува и тогаш, кога сето останато ќе го снема. Станува збор за егзистенцијален минимум. Меѓутоа, животот ги надминува ваквите основни рамки, зашто човекот е свесно, рационално и одговорно битие со потреба да го надмине егзистенцијалниот минимум (*ex-sistence*). Човекот е во постојано исчекорување кон повисоки цели. Тој не е затворен во себе, неговото битие не може да се сведе на *in-sistence*, битие во себе, туку на битие од себе. Ваквото битие е дело на самиот човек, тој самиот се создава со разум, волја, намера и активност. Човекот претставува сопствен проект, хумано битие, кое постојано ги надминува сопствените граници, потреби и стремежи и сето она, што во хуманистичката психологија е означено како самоактуелизација.

Главни протагонисти на феноменолошко-егзистенцијалистичката етика и аксиологија се Сјорен Кјеркегор (S. Kierkegaard), Макс Шелер (M. Scheler), Николај Хартман (N. Hartmann), Мартин Хајдегер (M. Heidegger), Жан Пол Сартр (J.P. Sartre), Албер Каму (A. Camus) и други.

1.1.7.2 Сјорен Кјеркегор (Søren Kierkegaard, 1813-1855), дански филозоф и ексцентрик, еден од главните критичари на Хегеловиот рационализам. Во своето филозофско учење, Кјеркегор рационализмот го заменува со ирационализам и фатализам и врз таквите премиси ја анализира човековата егзистенција.

Кјеркегор извршил критика на филозофскиот пристап кон суштината на човековите вредности во која ја повлекол разликата помеѓу вредностите и псеудовредностите. Вистинските вредности се создаваат и опстојуваат во периоди на општествени промени и револуции. Од друга страна, псеудовредностите се одраз на општествени депресији и криза на моралот што, според

Кјеркегор, било карактеристично за неговиот 19. век. „Сегашноста е, во суштина рационална, рефлексна, без жар, која одвреме навреме пламнува со краткотраен ентузијазам, за потоа со посебна ингениозност да потоне во рамнодушие.“ (119, 15) Времето на Кјеркегор е епоха без автентична содржина, култивираност, достоинство, реактивна непосредност, со еден збор, го акцентира хроничниот недостиг на се што е прогресивно или револуционерно. Општествената и духовната хипокризија не ги поштедила ниту вредностите. Воедно, општата летаргија го укинала револуционерниот принцип на контрадикција, а со него и правите вредности. „Времето без елан е време без вредности, се е преведено во репрезентативи.“ (119, 23) Тука поимот репрезентатива се однесува на вредносните супститути како и на бројните псеудовредности.

Кјеркегор исклучиво ги признава субјективната вистина и религијата, зашто и двете допираат до суштината на вредностите. Инспириран од максимата на Тертулијан (Tertullianus) „Верувам, иако е апсурдно“ (лат. *Credo qua absurdum est*) Кјеркегор заклучува дека разумот е бесполезен, додека, пак, божјите догми објективно не се достапни, туку посредно, преку верата. Помеѓу вистинската слобода и наметнатата покорност кон Бога постои еднаквост. Духот на човекот стои наспроти телесното. Со зголемување на свесноста за сопственото духовно битие, анксиозноста кај човекот станува неподнослива. Човекот е слободен да стане она што сака, но слободата носи отуѓеност и анксиозност. Оттука, надворешната реалност станува извор на анксиозност и пречка за развој на личноста.

Кјеркегор постулирал дека егзистенцијата на човекот е преплавена со анксиозност и несигурност, што како учење влијало врз видните филозофи на 19. и 20. век (Heidegger, Jaspers, Camus, Sartre) како и врз некои феноменолошки психолози. Нивните емпириски анализи приоритетно се насочени кон егзистенцијалните услови од кои зависат психичкото здравје и болеста, појавата на отуѓеност, негативното доживување на сопствената слобода, одговорност, загубата на животна смисла и т.н. Во психолошката аксиологија егзистенцијализмот се препознава во теоријата за анксиозност (Karen Horney), учењето за човековата слобода, отуѓеноста и автентичната егзистенција (Erich Fromm), феноменолошкото толкување на душевните нарушувања и психотерапијата (Karl Jaspers), терапијата насочена кон ревитализација на вредностите по пат на барање животна смисла (Viktor E. Frankl) и слично.

Хуманистичките психолози кон егзистенцијализмот најчесто одговараат со развојниот поим постанување (англ. becoming). Човекот во суштина е слободен да ги остварува сопствените потенцијали, и ваквата самоактуелизација е услов на автентичното живеење. Самоактуелизацијата претставува целоживотен стремеж кон сопствено усовршување и станување она, што човекот навистина е.

1.1.7.3 Макс Шелер (Max Scheler, 1874-1928), германски филозоф кој сопствената персоналистичка етика ја гради врз принципите на Хусерловата (Husserl) феноменологија. Во тој феноменолошко филозофски простор вредностите добиваат централно значење. Шелер развива објективна теорија на вредности чии тези ги изнел во студијата *Формализам во етиката и материјалниот живот* (герм. *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werethic*). Вредноста за него не значи однос туку специфичен квалитет на внатрешната состојба на нештата. Вредностите говорат за суштината на битието и оттука тие се апсолутни, вечни и априорни. Оттука, не постои „независен ред на идеи без мислител..., како и стварност, ..., без сила која стварноста ја создава,“ вели Шелер во *Мојот филозофски поглед на светот*. (214, 117)

Вредностите Шелер ги поврзува со феноменологијата на емоциите. Вредностите и емоционалното доживување претставуваат динамичко единство врз кое логичките процеси имаат мало или никакво влијание. „Рационалното сознание не претставува единствен феномен на свеста, туку паралелно постојат и други, еднакво значајни појави.“ (Цит. во: 169, 65) Меѓутоа, емоционалната основа на етиката не значи и нејзина подреденост кон своеволниот субјективизам туку спротивно, „емоционалниот априоризам ја содржи основата на новата ноетика.“ (169, 65)

Вредностите ја изразуваат содржината на човековата практична дејност и како такви го надминуваат простото набљудување на реалните објекти и соодветните претстави и идеи. Вредностите се одликуваат со априорна објективност и независност во однос на останатите психички процеси. Воедно, вредностите претставуваат хиерархиски систем во чија основа се наоѓаат хедонистичките квалитети – пријатноста и непријатноста, над нив се наоѓаат вредности поврзани со виталните потреби на организмот (здравје), третиот слој го сочинуваат духовните вредности (убавина, правда...), додека највисоко поставена е вредноста светост (англ. holiness). Натаму, со помош на дедуктивна анализа Шелер ги издвојува вредносните типови хедонист, авантурист, херој, ге-

ние и светец. Ови вредносни типови теоријата на етичкиот персонализам ги смета за универзални психолошки константи препознатливи во сите развојни фази на човештвото.

Според Шелер, квалитетот на вредносното чувство е определен од степенот на вредносната зрелост. Оттука, постојат луѓе со вредносен осет кој може да се означи како вредносно слепило, додека со прогресивното самоосвестување и зголемување на свеста за околниот свет човекот израснува во хумано суштество. Тоа подразбира соживување со универзалното, апсолутното битие.

Вредностите се априорни. Човекот не создава вредности, туку е нивен преносник и оној, кој нив ги остварува. Вредностите се атрибути на битието и независни од краткиот човечки живот. Како феномени на универзалниот надиндивидуален дух вредностите претставуваат атрибути на архаичното прасуштество кои влијаат врз човекот и преку него се остваруваат. Човекот е микрокосмос, „свет во мало“, простор во кој се вкрстосуваат есенцијалните претпоставки на хуманата природа на човештвото. Ставот на Шелер дека анализата на човекот овозможува откривање на вредностите како составен дел на макрокосмосот (214, 117) ја одразува птоломејската идеја за човекот како центар на космосот, која подоцна оживеала во антропоцентричното учење на ренесансните хуманисти Мирандола (P. C. Mirandola), Парацелсус (T. V. Paracelsus) и Бруно (G. Bruno).

1.1.7.4 Николаи Хартман (Nicolai Hartmann, 1882-1950), професор на берлинскиот универзитет, протагонист на новокантовската филозофија. Етичкиот систем на Хартман е своевидно продолжение на Шелеровата феноменологија на вредности. Размислувањата на Хартман најчесто се фокусираат врз најосновните прашања: „Што треба да сторам?“ и „Што е добро?“

Со првото прашање етиката се препознава како практична филозофија, што Хартман го потенцира во делото *Структура на етичкиот феномен*. „Што треба да сторам?“ е дилема со која постојано се соочуваме, која со секоја нова ситуација повторно ни се наметнува и на која во животот мораме секојпат повторно да одговораме, без можност да го одбегнеме тоа и без надеж дека некаква сила ќе не избави.“ (87, 23)

Човекот исто така има став кон реалноста која ја доживува, субјективна позиција која ја изразува со етичкото прашање „Што е вредно?“ Ваквиот став му е надреден на практичното прашање „Што треба да сторам?“ Човекот постојано ги вреднува над-

ворешниот свет и светот на сопствената субјективност и во сето тоа ги истакнува сопственото „признавање и отфрлање, почит и деспект, љубов и омраза.“ Вреднувањето е начин на кој човекот во вистинска смисла ја остварува сопствената хумана природа. (Спор. 87, 29) Моралната суштина на човекот ги обединува автономните етички принципи во автентичен систем, чија интенција се состои во тоа „да се биде вклучен во богатството на светот, да се биде чувствителен кон сето значајно, да се биде отворен кон сето што е целисходно и вредно.“ (87, 30) При етичкото одлучување како да се постави и што да стори човекот сознава што е вредно. Вреднувањето и изборот на вредноста подлежат на внатрешни механизми во кои полезноста и моралната должност имаат главна улога. Според Хартман, двете етички дилеми создаваат динамичка и неделива целина.

Намерната дејност на човекот има смисла само доколку води кон остварување на одредена вредност. Вредностите не се ниту со субјективни чувства, ниту атрибути на интенционалната пракса. Обратно, морални се само оние активности кои водат кон остварување на вредностите.

Човекот не ги создава вредностите, меѓутоа поседува способности нив да ги открива во сопственото битие. „Многу вредности живеат во срцето на човекот, надвор од свесното рационално сфаќање на нивната структура,“ тврди Хартман. (87, 72) Вредностите се трансцендентни и динамички, меѓутоа им недостига својство на самообјективизација. Оттука, субјектот е оној, кој ја создава вредносната содржина.

Хартман во наведеното постулира своевиден антропоцентризам во етиката и аксиологијата. „Морално битие не е ниту Бог, ниту државата, ниту било што друго на светот; единствен примарен носител на моралните вредности како и нивните спротивности е човекот,“ вели Хартман. (87, 274) Тоа е така, зашто човекот е инхерентно отворен кон сопственото битие, за разбирање на суштината на другите луѓе и конечно, за откривање на вредностите. Егзистенцијално отворениот човекот се стреми да го осознае и осмисли сопственото постоење. „За секоја вредносна содржина мора да се пробуди сопствената вредносна смисла. Впрочем, вредностите се наоѓаат насекаде, во секое време постојат покрај нас и нив честопати не ги согледуваме. Секој човек, секоја човекова посебност претставуваат вредност, значајна и единечна до немерливи нијанси. Човекот е свет во мало, и тоа не како структура на сопственото битие, туку како сопствена вредносна структура.“ (87, 34)

Хартман повлекува разлика помеѓу примарното и секундарното откривање на вредности. Примарното откривање оди заедно со развојот на моралната свест и интензитетот, односно комплексноста на животот. Ваквиот процес е делумно спонтан, ама и нужен за севкупниот индивидуален и општествен развој. „Човештвото непрекинато се стреми да ги открие вредностите, без оглед на тоа што во таквата дејност честопати не постои таква намера.“ (87, 72-73) Секундарното откривање на вредностите се наоѓа во доменот на филозофијата која се стреми кон истражување на етичкиот феномен.

Постојат бројни вредности со различно значење. Ваквата диференцијација имплицира дека вредностите се хиерархиски организирани во систем. Основата на системот ја дефинира чувството за пријатност, кое Хартман го смета како најсилен стремеж на човекот. Над пријатноста се наоѓа вредноста добро, кое го надвишуваат повисоките витални вредности, додека на врвот од хиерархијата се сместени моралните вредности (герм. *sittliche Werte*). Општо гледано, Хартман вредностите ги смета како самостојни есенции слично на идеите во Платоновата филозофија. Хартман натаму вели дека дејноста на човекот е онтолошки и аксиолошки определена. Со други зборови, човекот дејствува под влијание на реалната каузалност, но и под влијание на субјективната стварност и постоечките вредности. Во врска со последниве Хартман истакнува дека „вредностите не се определени од свеста за доброто, туку обратно, свеста за доброто произлегува од самите вредности.“ (87, 77)

Објективизацијата на вредностите е дадена од можноста човекот слободно да одлучува. Оттука, слободата за Хартман претставува клучна премиса на етиката. Со други зборови, слободната волја и одлучувањето постојат како највисок израз на самодетерминација на човекот. „Слободата на човекот е можна доколку тој поседува атрибути на божество, односно способности за предвидување, предодредување, слобода и доживување на вредностите.“ (Цит. во: 169, 91) Со последнава етичка мисла Хартман навлегува во постулаторен атеизам.

Процесот на откривање и објективизација на вредностите не е целосно хармоничен. Постојат бројни проблеми поврзани со вредностите, разни контрадикции и конфликти оставаат белег подеднакво врз човекот и неговата средина. Во врска со тоа Хартман разликува два главни морални конфликти: колизија помеѓу морални и неморални стремежи на човекот и конфликт во рамки

на индивидуалниот систем на вредности. Во првиот случај човекот стои пред избор помеѓу две спротивставени тенденции, најчесто растргнат помеѓу престапот и исправниот пат. Во оваа, навидум еднозначна ситуација изборот не е едноставен и со себе носи несакани последици. Од друга страна, конфликт во системот вредности претставува потенцијален ризик зашто човекот притиснат од чувството на вина обично прави погрешен избор. Вината предизвикана од неавтентичниот избор е главна причина за пораст на егзистенцијална анксиозност.

Хартмановото учење слично како и вредносната доктрина на Ниче (Nietzsche) извршило силно влијание врз современиот развој на етиката и аксиологијата. Во основа, постојано се укажува на опасноста од сериозна редукција на слободата на човекот и стремежите за замена на автентичните вредности со псеудовредностите на модерното индустриско општество. Вредносната декаденција е главната причина на раширениот фатализам и нихилизам во современите општества.

1.1.7.5 Мартин Хајдегер (Martin Heidegger, 1889-1976), основоположник на филозофскиот смер егзистенција на човекот, инаку значајна гранка на фундаменталната онтологија. Хајдегер постулирал дека егзистенцијалното дно може да се изрази со голото битие. Со други зборови, едноставното вегетирање претставува егзистенцијален минимум, воедно егзистенцијата надвор од себе си губи секаква смисла. Хајдегер во делото *За хуманизмот* вели: „Тезата „човекот постои“ не дава одговор на прашањето дали човекот навистина е или не е, туку, пред сè, го акцентира прашањето за суштината на човекот.“ (88, 272) Оттука, човекот претставува обичен збир, агрегат на сопствените тенденции. Егзистенцијата нема друга причина освен онаа, содржана во себе си, што, во основа значи, суштинска слобода. Вака разбраната егзистенција е апсурдна, зашто изразува гола реалност која Хајдегер ја нарекува Dasein. Природата на Dasein може да се опише со начинот на кој човекот се разликува од светот, но и од обичното битие (das Sein), односно битието по себе. Според Dasein, светот постои како конкретна, разбирлива содржина во свеста. Разбирањето подразбира „суштинска егзистенцијалија, односно еден од основните модуси на постоење на битието.“ (89, 174) Надворешниот свет има смисла исклучиво како средство за постигнување конкретни цели.

Хајдегер разликува нешта кои постојат (герм. *Vorhandensein*) и оние, што човекот ги користи (герм. *Zuhandensein*). Надворешниот свет има смисла единствено како *Zuhandensein*. Во таквиот контекст човекот егзистира во своевидна темница од која извира целоживотното чувство на анксиозност. Егзистенцијалната анксиозност е израз на состојбата фрленост. Човекот не избира дали и каде ќе се роди, дали ќе биде маж или жена, црн или бел, кои ќе се неговите родители и од кој општествен слој. Егзистенцијалната фрленост е длабоко втисната во свеста со која човекот мора да живее (герм. *ein-zum-Tode-Sein*). Воедно, фрленоста е вечна, таа е ограничена со раѓањето и смртта. Свеста за сопственото постоење со извесност за неминовната смрт заедно со чувството на немоќ да се променат нештата се наоѓаат во самото јадро на субјективното сознание за сопствена ништожност.

На карактерните и вредностните аспекти Хајдегер им приоѓа доследно егзистенцијалистички и соодветно онтолошки ги одредува поимот и функциите на моралот. Човекот и неговите морални квалитети произлегуваат од основните животни претпоставки, од егзистенцијалиите. Процесот на вреднување, во онтолошка смисла, е условен од постоечкото расположение. Во онтичка смисла, расположението постои како конкретен емоционален квалитет, доживување кое ја определува отвореноста на битието кон егзистенцијалната вина и кон смислата на моралното однесување. Според Хајдегер, „попримарно е да се биде виновен, одошто каква и да е свесност за тоа. Вината не произлегува од гревот туку спротивно, гревот е можен единствено доколку постои примарна вина.“ (89,316) Тука Хајдегер ја има в предвид онтолошката, суштинската вина чиј феноменолошки израз е егзистенцијалната грижа. Загриженоста е основна за моралното чувство и за неговите дихотомни категории доброто и злото. Што се однесува до тезата за човековата вина, таа се јавува како фундаментална премиса во егзистенцијалистичката аксиологија и етика. „Свеста се манифестира како повик на грижата,“ пишува Хајдегер во делото *Битие и време*. (89,308)

Со ваквото егзистенцијално сфаќање радикално се менува природот кон моралот како и кон основните функции на вреднувањето. Во поглед на моралот важи принципот дека „примарната вина не е подложна на морално судење, зашто моралот во својата суштина неа (вината) ја претпочита.“ (89,316) Ваквата онтолошката одредба на моралот се совпаѓа со Кантовиот категоричен императив: обете се наоѓаат на спротивни позиции од утилитари-

стичките и еудајмонистичките интерпретации на суштината и улогата на моралниот чин и соодветните морални стандарди на дејствување. Оттука, егзистенцијалното сфаќање на вредностите нужно ги вклучува онтолошките категории престој и постоење. „Во теоријата на вредностите престојот имплицира битие како вредност, битие на кое му треба неа: негувањето има смисла во остварување на вредностите и исполнување на нормите,“ пишува Хајдегер. (89, 323)

Во егзистенцијалната аксиологија видно место зазема анализата на совеста. Благодарение на тоа утврдено е дека суштината и функциите на совеста ги надминуваат механизмите на корекција, критика и репресија, типични за моралната свест и воедно присутни кај многумина теоретичари на етиката. „Во сите интерпретации предноста и се дава на *лошата, нечиста* совест. Совеста е примарно лоша. Се истакнува дека сето искуство во врска со совеста соопштува нешто како *чувство на вина*.“ (89,320) Аналогно на тоа, Хајдегер дошол до заклучок дека етичките доктрини за лошата совест се половни и недомислени зашто исклучиво ги истакнуваат критичката функција, реактивната суштина и површноста на совеста. Ова е посебно неприфатливо, доколку се земат в предвид реалните можности за развој на човекот и неговите потенцијали. Егзистенцијалистичкото сфаќање на совеста и нејзината улога остава впечаток на избалансиран природ со силен теолошки призив: освен во делот на репресивните функции, совеста е примарно насочена кон исполнување на егзистенцијалните можности на битието. Оттука, „лошата совест не е онаа која исклучиво критикува и укажува наназад, туку, пред сè, кон напред, при што воедно се посочува и назад, кон фрленоста. Повикот вика наназад, но едновременно и напред, кон, со вина преплавеното битие, кон она што низ егзистенцијата треба да биде разбрано; оттука, егзистенцијално автентичното и со вина оптеретено битие го следи повикот, а не спротивно,“ истакнува Хајдегер. (89,321)

Вреднувањето може да биде целисходно, но воедно и бесмислено. Тука одлучува суштинската состојба на отклученост на битието; отвореноста како една од егзистенцијалиите ја определува натамошната реализација на индивидуалните потенцијали. Развојот на човековите егзистенцијални можности претставува целисходен процес при што значајна улога играат субјективното разбирање и одлучување. Отвореноста на битието се изразува преку способноста да се разбере стварноста и согласно на тоа да се донесе рационална одлука. „Смислата е она во што опстојува

разбирливоста на нештата, она што е артикулирано во разумското отклучување,“ вели Хајдегер. (89,179) Од друга страна, заклученото битие е блокирано да разбира и одлучува, што во крајна линија води кон неисполнување на латентните потенцијали на човекот. Сепак Хајдегер е свесен дека „отсуството на смисла не значи и отсуство на вреднување, зашто се работи за вид онтолошкото одредување.“ (89,179) Недостатокот на смисла е дел од феноменологијата на нереализираното битие и разните психопатолошки состојби во кои доминира вината, ништожноста и стравот од егзистенцијално исчезнување. Слична онтолошка интерпретација на човековата егзистенција е присутна во современата егзистенцијална психијатрија и психологија, чии главни протагонисти се Бинсвангер (L. Binswanger), Бос (M. Boss), Јасперс (K. Jaspers), Франкл (V. Frankl), Ленгле (A. Längle), Кеџмановиќ (D. Kežmanović) и мнозина други.

1.1.7.6 Жан Пол Сартр (Jean Paul Sartre, 1905- 1980), француски филозоф и писател, еден од главните европски претставници на феноменолошката онтологија и атеистичкиот егзистенцијализам по Втората светска војна. Филозофската максима „егзистенцијата и претходи на есенцијата“ извршила силно влијание врз етиката и аксиологијата во многуте егзистенцијални и хуманистички системи. Сартр го негирал теолошкиот егзистенцијализам, односно тезата за божественото потекло на човекот чии протагонисти биле Јасперс и Марсел (G. Marcel). Спротивно на тоа ја прифаќа Хајдегеровата онтологија и тезата дека човековото постоење е израз на неговото слободно битие. Во делото *Егзистенцијализам* Сартр ја изложува главната филозофска мисла: „Атеистичкиот егзистенцијализам..., постулира, дека доколку нема Бог, тогаш постои барем едно битие, чија егзистенција и претходи на есенцијата, битие, кое постои независно од обидите да се одреди неговата природа: а тоа битие е човекот, или како што вели Хајдегер, човековата стварност.“ (209, 619)

Сартр постулирал дека вредностите не зависат од божествениот или друг авторитет, туку, пред сè, од човековата инхерентна природа. Ваквата позиција ја препознаваме кај хуманистичките психолози Маслов (A. Maslow), Фром (E. Fromm), односно Франкл (V. Frankl).

Според Сартр, изолираноста на човекот произлегува од неговата субјективност. Поточно речено, луѓето коегзистираат, а причина за тоа е затвореноста на секого во сопствениот свет на доживување и субјективната интерпретација на настаните. Во-

едно, емпатичкото сочувствување како модус за меѓусобно комуницирање не претставува ништо повеќе од взаемна проекција на сопствените душевни содржини врз останатите луѓе. Другиот човек е таков, каков го доживувам и гледам, воедно на сличен начин и тој ме доживува и ме гледа. Оттука, да се биде виден станува основна категорија на социјалното постоење и односите помеѓу луѓето. Човекот ја определува сопствената животна смисла по пат на слободен избор, при што не е најважно за каква одлука станува збор. Впрочем, преку изборот човекот го докажува сопственото постоење, акт со кој се бира себе си и највисоката вредност - сопственото битие. Егзистенцијализмот не признава објективни вредности, универзален морал, ниту, пак, влијание на моралот во процесот на индивидуално одлучување на човекот.

Сартровата аксиологија ги смета вредностите како продукт на активната и слободниот избор на човекот. Со тек на време вредносните содржини се менуваат, меѓутоа промените примарно зависат од индивидуалниот избор кој произлегува од активната и творештвото на човекот. Во тој контекст човекот, вредноста и слободата имаат подеднакво значење, поими, кои Сартр ги смета за синоними. Сартр не инсистирал на подлабока анализа на содржината и критериумите на човековиот избор, зашто сметал дека изборот е во исклучива надлежност на човековата слобода. Оттука, во аксиолошкото сценарио на Сартр на слободата и е дадено клучно место, што покажува и фактот дека слободата ја смета за основна морална категорија од која зависат суштината и можностите на човековата егзистенција. „Човекот е секогаш и целосно слободен, во спротивно тој воопшто не постои,“ вели Сартр. Слично размислува и Данило Пејовиќ кој филозофската позиција на Сартр ја смета за длабоко хуманистичка: „Сопствената слобода станува цел откако ќе се прифати слободата на другите.“ (170, 117)

Сартровата теза за *човековата егзистенција како животен проект* дава надеж во услови на сивата современост. Тој ги респектира реалните ограничувања на животот, меѓутоа исто така ги истакнува бројните латентни можности кои постојат во човековата природа и од кои зависи развојот на единката. Негирањето на ваквата стварност претставува фрустрација и извор на несреќа, на меѓусебни недоразбирања и на психички проблеми.

1.1.7.7 Албер Ками (Albert Camus, 1913-1960), француски филозоф и писател. Заедно со Сартр, Ками постулирал атеистички егзистенцијализам во повоената Европа. Главни филозофски

прашања на кои им се посветил произлегуваат од кризата на животната смисла која, по завршување на Втората светска војна, како епидемија ги зафати развиените општества. Фокусот на интересот е ставен врз судбината на модерниот човек во услови на бирократската експанзија и етатизам. Резултат на неговата филозофска анализа е криза на индивидуалното постоење, односно универзалната апсурдна стварност проникната во општеството, неговите структури и институции и во човековото битие. Оттука, суштинската филозофска категорија, апсурдот, содржи и психолошко значење. Во контекст на психолошката експликација станува збор за динамички феномен во експанзија, кој субјективно се доживува како неподнослива бесмисленост. Бесмисленоста е посебно разорна кога човекот си поставува недостижни цели. Апсурдните животни услови предизвикуваат револт и тој се толкува како психолошки еквивалент на егзистенцијална фрустрираност. Револтот постепено еволуира во своевидна вредност и животна смисла која приоритетно раководи со динамиката на фрустрираната личност. Човек во револт го отфрла општиот апсурд, но протестот не помага да се решат основните причини на недостојното живеење. Од друга страна, протестот овозможува човекот да ја разбере и прифати својата основна вредност, достоинството. Филозофскиот епилог на Ками е песимистичен: човекот нема друг избор, освен во апсурдните услови на живеење да ја прифати судбината заедно со сопствената бесмисленост.

Ваквата резигнација подразбира активно учество на човекот во создавање на сопствената ништожност, со што, според Ками, човекот ја артикулира вистинската природа на сопственото битие. Премиорот во сопствена ништожност која, според Ками претставува хуман модус на постоење, се остварува со трансценденција.

Егзистенцијалната ништожност не изразува било што, туку динамичка и енергична суштина, потенцијално поттикнувачка кон нешто, што постои како латентност, можност. Иако апсурдот има негативна конотација која ѝ противречи на смислата, тој е суштински поврзан со смислата, ја импицира сопствената спротивност. Без смисла нема апсурд и обратно. Логички, семантички и онтолошки отсуството на смисла постојано индицира однос кон нешто, што е исполнето со смисла,.

Според Ками, апсурдноста подразбира процес, во кој човекот се стреми кон недостижни цели. Пример за таква цел која во себе содржи егзистенцијална контрадикција (*contradictio in ad-*

јесто) е истакнување на сопствената личност при истовремена објективизација на друг човек. Со истакнување на сопственото јас човекот станува свесен за заканите од страна на останатите луѓе, согласно со значењето на поимот *Mitsein*. *Mitsein* применет во социјалните релации значи „другиот е оној, кого го гледам и кој во едно ме гледа мене.“ Во контекст на взаемната објективизација, да се биде виден значи објект за другиот што гледа и обратно, што подразбира потенцијално недорабирање и конфликт помеѓу субјекти.

1.2 Формален субјективизам

Формалниот субјективизам им приоѓа на вредностите и моралот како кон априорен закон кој во човекот постои, додека смислата на законот се состои во остварување на таквата природа на човекот. Во основа, формалниот субјективизам го негира ставот дека вредностите и моралното однесување се детерминирани од надворешен авторитет. Од тие позиции се критикувани емпиристите и нивното сфаќање дека моралното вреднување и соодветната практична дејност се во функција на постигнување сакани цели, односно дека моралот е средство за постигнување успех, блаженство, пријатност и други погодности. „Морален сигурно не е оној, кој прави нешта според она, што некој друг ќе му го каже, односно оној кој се стреми кон пријатно или полезно, туку оној, кој и во случај кога нешто му штети и од него се бара самопрегор, прави токму, што треба да направи, односно она што е негова должност. Должноста, пак, е она, што не подлежи на надворешни причини, туку на она, што го пропишува моралниот закон и што воедно се потпира врз силата на сопствената добра волја.“ (26, 158)

Главен протагонист на етичкиот и аксиолошкиот априоризам е Имануел Кант. Неговото етичко учење се темели врз тезата за постоење вроден морален регулатор на однесување, своевиден категорички императив, чија суштина се состои во иницирање, насочување и реализација на човековата практична дејност.

1.2.1 Имануел Кант (Immanuel Kant, (1724-1804), еден од основачите на германскиот класичен идеализам, инаку филозоф кој етиката ја воздигнал над законите, а вредностите над вистината. Кант извршил продлабочена анализа на суштинските разлики помеѓу сознанието (чист ум) и вреднувањето (практичен ум). Во тој контекст примарно се посветил на она што, според него, е суштествено за човековото постоење, односно неговата практична дејност и смисла на животот. Воедно сознајната дејност и гносеологијата како филозофска дисциплина Кант ги остава настрана од сопствениот примарен интерес како филозоф. Може да се каже дека Кант ја жртвувал филозофијата на сознајните човекови можности заради повисока цел, а тоа е откривање на етичките основи на човековата природа и живеење. Од тоа произлегува изворната теза, дека човекот во своето битие не е те-

ориско, туку практично суштество чија природа ја прават поразбирлива поимите автономија, одговорност, рационална активност и творештво. Станува збор за суштински човекови својства кои Кант ги вградува во сопствената филозофија на моралот. Во таквиот систем моралот е надреден над интелектот, односно практичниот ум доминира врз чистиот спекулативен ум, иако и двата процеси комплементарно учествуваат во рационалната обработка на светот и вреднувањето на човековата егзистенција. Согласно со ваквите премиси Кант бара одговор на прашањата „што човекот треба да прави и на што да му се радува?“

Дискусијата околу Кантовиот етички допринос најдобро ја илустрира неговото поетично размислување: „Две нешта ја исполнуваат мислата со нов и растечки восхит: свезденото небо над мене и моралниот закон во мене. И двете не се осмелувам да ги набљудувам како нешта нурнати во темница или во надчулното, надвор од сопствениот хоризонт..., ги гледам пред себе и воедно непосредно ги соединувам во мислата за сопственото постоење. Првото започнува од местото, кое го заземам во надворешниот сетилен свет и ме пренесува до неконечните далечини на светови над светови, системи над системи и врз сето, недопрено од времето, од неговото периодично движење, неговиот почеток и траење. Второто, пак, започнува со моето невидливо јас, во мојата личност и ме покажува во светот кој е навистина бескраен, но исто така единствено достапен на мислата и со кого стапувам во контакт не случајно, туку преку општо и нужно единство.“ (111, 275-276)

Предметите кои ги осознаваме постојат како појави (герм. *Erscheinungen*). Она што стои зад чулните појави, односно она што претставува суштина на нештата (герм. *das Ding an sich*) не сме во состојба да го осознаеме. Психолошките, космичките и телешките идеи и припаѓаат на метафизиката и како такви влегуваат во категоријата рационални форми без објективна содржина. Идеите во разумот се априорно дадени и како такви се недостапни за научно докажување. Наспроти тоа, моралните вредности не се априорни и чекаат да бидат исполнети, што подразбира посочување на условите за нивна оптимална реализација. Така доаѓа до создавање постулати на практичниот разум, односно судови кои разумот не може теориски да ги докаже, ниту да ги побие, меѓутоа нивната легитимност се признава зашто практичниот ум ги смета за вредни. Меѓу таквите постулати спаѓаат и вредностите слободна волја, бесмртност на душата и постоењето на

Бога. Станува збор за вредносна тријада, чие осознавање Кант најнапред го негираше во делото *Критика на чистиот ум*, меѓутоа во наредното дело *Критика на практичниот ум* го прифаќа нивното постоење и го доведува во врска со моралната свест на човекот. Оттука, верата и религиозните вредности и содржини Кант ги вбројува меѓу останатите морални потреби на човекот.

Во Кантовата анализа на практичната дејност се вградени принципите за ред и законитост на човековата пракса. Зад сета разноликост на индивидуалното и колективното однесување дејствува морален ред кој соодветствува со општата суштина на моралниот закон. Без оглед на ситуацијата во која дејствува, човекот постојано чувствува стабилност, сигурност и доследност во сопственото вредносно одлучување и усмереност. Внатрешната сигурност како продукт на индивидуалното вреднување станува дел од свесното битието, додека универзалноста на ваквото чувство претставува доказ за постоење трајни својства на човековата природа.

Прашањето за човековата природа Кант го решава со откривање на законите за морална пракса; за неа, пак, вели дека подлежи на принципи кои го отсликуваат човекот како идеал на човечноста. Меѓутоа, моралните принципи постојат априори како своевидни динамизми на личноста кои го одредуваат начинот на осознавање на моралните содржини и нивното вреднување. Вредносната димензија на моралните принципи се манифестира преку евалуацијата на човековото однесување и истата ја покрепува и насочува интенционалната дејност. Со споменативе аксиолошки постулати Кант немал намера да ја реформира етичката филозофија ниту да создаде нов морал, онака, како што се обидел Фридрих Ниче (Friedrich Nietzsche). Наместо тоа тој му се посветил на суптилно определување на основните категории во теоријата на моралот, поими кои ги експлицираат вродените морални смерници на човековото битие и разум. „Моралниот закон ни е даден како факт на чистиот разум за кого сме априори свесни и кој е аподиктично вистинит и тогаш, кога не сме способни во сопственото искуство да најдеме ниту еден пример, кој директно би се раководел од него.“ (111, 80) Со ваквиот став Кант се вброил меѓу основоположниците на филозофијата на морална пракса која претставува израз на човековата природа и постоење.

Кант ги отфрла позициите на натуралистите и позитивистите за биолошка (инстинктивна) или утилитаристичка предодреденост на човековата практична дејност како и доктрините за по-

стоење хетерономен морал. Впрочем, етичкиот трансцендентализам, теократскиот или друг вид надворешен авторитет ја негираат слободната волја на човекот. Ваквата негација спроведува и морална репресија, како и бројните псевдоморални механизми засновани на награда и казна. Слично е и со теолошкиот морал, кој се потпира врз покорноста и стравот од Бога и така ја блокира априорната даденост на моралот кај личноста, посебно развојот на чувството за должност и слободната волја. На крајот, моралната хетерономија се насочува кон пониските практични цели, во споредба со развојно повисокиот, автономен морал, чија цел се врвните вредности надвор од зоната на блаженство. „Кога, согласно со моралниот закон и во име на волјата, некој објект го означуваме како добро и од тоа изведуваме највисок практичен принцип, тоа секогаш ќе води во хетерономија и потиснување на моралниот принцип.“ (111, 188) Оттука Кант заклучува дека „со моралот не смеете да постапуваме како со наука за блаженството, ниту, пак, како со упатство за добивање дел од блаженството.“ (111, 223)

Автономниот морал не може да биде инструментализиран заради постигнување индивидуална среќа. Моралот претставува суштински услов за среќа и благосостојба кои го следат успешното исполнување на моралните должности.

Моралната должност е чувство кое ја артикулира моралната автономија на човекот. Моралната обврска и соодветната морална одговорност се „одраз на објективната нужност која е регулирана од практичниот разум и оттука тие се спротивставени на повисокиот авторитет.“ (112, 102) Вака разбраната морална обврска станува предмет на интенционално самопознавање и самоанализа. Должноста делува како посебен мотив на моралната пракса и непосредно го потврдува постоењето на категоричкиот императив. Оттука, човекот е слободен, одговорен, рационален и достоинствен извршител на сопствената хумана природа.

Поимите слобода и одговорност се основни во Кантовото недетерминистичко толкување на човековата дејност. Ваквата аксиолошка позиција подоцна ја прифатиле и вградиле во своите етички системи егзистенцијалните психијатри Бинсвангер, Бос и Ленг (R. Laing) како и психологот Франкл.

Во Кантовиот категорички императив е содржан објективниот принцип на практичниот разум: „Постапувај така што максимата на твојата волја секогаш би можела да има вредност како принцип на сеопшто законодавство.“ (111, 50) Во ваквата одредба на моралниот закон содржани се атрибутите универзалност (ва-

жи за секого), нужност (мора да се оствари) и апсолутност (важи и кога не се остварува). Од вака сфатениот автономен морал се издвојуваат два суштински аспекти на човековото постоење: (1) човекот е дел од природата, во која владее принципот на блаженство и среќа и (2) човекот е разумно и одговорно суштество. Првиот принцип извира од царството на сетилата и го артикулира хетерономниот морал; вториот принцип ја одразува суштината на практичниот разум и соодветната морална автономија, чиј основен двигател е автономната волја.

Според својата суштина моралот помага човекот да се издигне над хедонистичките потреби и примитивните нагони. Според Кант, принципот на сопственото блаженство е во директна спротивност со моралниот принцип, со што станува разбирливо, зошто човекот го издвојува од животните и му го доделува највисоко место.

Моралниот императив дава смисла на нашето постоење и го одредува начинот како човекот се цени себе си и околниот свет. Моралниот закон претставува возвишен и неменлив принцип од кого деривираат вредностите и човековото вреднување. Според Кант, вредностите се сместени во битието на човекот, тие извираат од него и редовно му се враќаат. Иако човекот не го смета за совршено суштество, Кант во несовершенството открива потенцијали на врвни вредности, меѓу кои ја издвојува човечноста. „Иако човекот не е светец, неговата хуманост мора да му биде света,“ пишува Кант. (111, 149)

Секое разумно битие се стреми да стане човек и, согласно со категоричкиот императив, во секоја ситуација да остане човек. „Дејствувај така, да бидеш човечен како кон себе си, така и кон другиот и тоа секогаш како цел, а никако како средство“ (112, 91), вели Кант и воедно предупредува на моралната злоупотреба која го нарушува категоричкиот императив. Во тој контекст целта на моралните стремежи е вредносен развој на човекот и негово сплотување со вредностите хуманизам, слобода и достоинство. Критериум за морална и вредносна изграденост е должноста, таа одредува што е вредносно и морално исправно, а што е безвредно и неморално. Моралните вредности се над општествени закони и човекот не смее од нив да се откаже. Воедно, индивидуалните вредности доминираат над разните морални авторитети како што се црквата или државата за чија манипулација со луѓето Кант не наоѓа оправдување.

Според Кант емоционалните мотиви се спротивставени на моралот. За постапките мотивирани од љубов, сочувство или други емоции не признава морално толкување иако истите не мора да повредуваат други норми: „Доколку волјата се совпаѓа со моралниот закон и воедно е посредувана од чувството, ..., тогаш таквото однесување може да се толкува како легално, иако не и како морално.“ (111, 122) Со ова Кант на љубовта, сочувството или на останатите емоции не им ги одзема вредносните атрибути. Неговата негацијата на моралната вредност кај емоциите е логична последица на фактот дека кај моралот е клучна нужноста, која кај емоциите отсуствува. Во основа се работи за категории со различна општост и нужност. Најосновни се сетилните појави раководедни од индивидуални максими со најнизок степен на морал. Следуваат прописите и конвенциите, обврзувачки за членови на формални и неформални групи, додека највисоки се моралните закони, задолжителни за секого.

Во наведената градација содржан е и конфликтот помеѓу моралот и легалноста, кој инаку се јавува кај моралната субординација. Суштината на ваквиот конфликт Кант ја излага во *Критиката на практичниот ум*: „Секое однесување кое е во согласност со законот и воедно не е предизвикано од самиот закон, може, според духот на законот, да се смета за морално, што не мора да значи и од позиција на самиот дух (мислењето).“ (111, 123) Со други зборови, она што е легално, не мора да биде и морално, и спротивно, она што е морално, може да биде изнад или во колизија со правниот закон.

Во учењето на Кант слободната волја се јавува како клучен принцип на автономниот морал. Волјата произлезена од моралниот закон нужно се стреми кон исполнување на моралниот императив. Ваквото толкување на волјата имплицира логичка неконзистентност помеѓу слободата и нужноста, зашто станува збор за спротивставени категории. Кант тоа го решава така, што слободата ја толкува во функција на исполнување на нужноста како морален принцип. Оттука, волјата претставува врвно добро чија смисла и цел се содржани во остварувањето на должноста како таква. „Во исполнување на должноста етиката има смисла само доколку и нашата волја е слободна. Доколку волјата си го наметнува идеалот на морално совршенство и доколку таквиот идеал не е остварлив во рамки на временски ограничениот живот, тогаш како нужност се јавува вербата дека душата е бесмртна. И конечно, нашата смисла за праведност подразбира праведност која

казнува, што е во исклучива надлежност на семејниот бог.“ (111, 238) Во врска со постоењето на врвниот авторитет Кант во *Критиката на чистиот ум* признава дека постоењето на бог не може да се докаже, исто како што не може да се докаже постоењето на бесмртната душа. Она што за Кант е извесно, тоа е постоењето слободната волја.

Горенаведената синтеза на Кант била честопати критикувана. Најрадикална критика искажал Ниче, според кого, слободната волја не му е подредена на априорниот морал, туку спротивно, таа (волјата) е единствениот творец на вредностите вклучувајќи ги и моралните вредности. Ниче ги негира и останатите Кантови тези како спекулативни, зашто се спротивни на инхерентното творештво на слободното битие.

Аргументите на Кант за несомнената надреденост на практичниот принцип врз слободата и автономната волја се следните: „Волјата претставува вид на каузалност на живите суштества, доколку тие се обдарени со разум, додека слободата е манифестација на таквата каузалност чие делување не зависи од туѓите причини.“ (112, 108) Тој исто така бил свесен за пречките, пред сè, за природната нужност, која ја ограничува слободната волја и во крајна линија автономниот морал. Етички еквивалент на биолошката нужност во која делува максимата биолошка каузалност и сласта, се хетерономниот морал и соодветниот систем на вредности.

Кантовата етика на крајот завршува во метафизика. Слично како и Лајбниц (Leibniz), односно Спиноза (Spinoza), Кант продолжува да работи врз етиката на Платон каде што внесува значајни промени. Се работи, пред сè, за идеите и нивното значење кои кај Платон претставуваат сознајни категории потекнати од царството на теорискиот разум, додека според Кант, идеите имаат поинакво потекло и значење во согласност со практичното создавање и дејствување. Во светлина на теорискиот разум идеите се регулирачки категории кои на човекот му даваат смерници како да дејствува во светот согледан на определен начин, додека, пак, идеите за практичниот разум се конститутивна премиса и услов на човековиот морал.

Кантовото учење претставува прв значаен обид за промоција на етиката во теориска дисциплина која систематски се труди да ги открива моралните принципи и законите на моралното вреднување. Со тоа етиката започнува да постои како посебна филозофска дисциплина чиј предмет се моралните и вредносни-

те димензии на човековото постоење, односно претпоставките за остварување на хуманоста на човекот.

Кантовиот филозофски опус во целост е посветен на човековото достоинство како највисока цел на рационалното битие кое располага со сопствениот живот и надворешниот свет во согласност со автономната совест и интериоризираните морални норми. Меѓу германските класични филозофи Кант претставува најзначаен претходник на хуманистичката психологија. Неговото сфаќање дека човекот е способен да одлучува во критични животни услови, станува општа тема во аксиолошките концепции на познатите психолози како што се Фром, Франкл и Маслов (A. Maslow). Воедно, Кантовото сфаќање дека слободната волја им е подредена на моралните закони прераснува во влијателна психолошка концепција на Пијаже (J. Piaget) за взаемниот развој на когнитивните и моралните способности кај детето. Во тој контекст волјата е сфатена онтички во смисла на свесен регулатор на психичката енергија, односно, како што вели Пијаже, „волјата е афективен еквивалент на интелигенцијата заради остварување на автономниот морал.“ (175, 134)

1.3 Емоционален субјективизам

Емоционалниот субјективизам претставува поширока рамка на разни етички концепции обединети околу темата за можностите на човекот да постигне блаженство. Во основа се постулира дека услови за постигнување блаженство се човековите способности и животните околности. Емоционалниот субјективизам опфаќа две филозофски категории: оптимизам и песимизам. Според оптимистичката опција (еудајмонистички оптимизам), човековата природа е добра и ваквото добро е присутно во инстинктите, свеста, карактерот и останатите диспозиции и динамизми на личноста. Согласно со тоа, човекот според сопствената природа, е предиспониран кон постигнување на среќа. Наспроти тоа песимистичките доктрини природата на човекот ја оценуваат негативно и врз ваквата премиса ја изведуваат тезата за вроденото зло и деструктивност кај луѓето. Соодветно на тоа блаженството станува посредно можно, по пат на реализација на вродените негативни стремежи, односно злото. Песимистичката ориентација кон човековата природа има приврзаници и меѓу современите психолози и социолози кои од свој агол се обидуваат научно да ја објаснат причината на индивидуалните и групните појави на насилство и деструкција. Тука посебно се издвојуваат две гледишта: првото постулира дека деструкцијата претставува автентичен израз на вродени, најчесто биолошки и несвесни, стремежи на човекот кон злото, додека другото ја сфаќа деструкцијата како инструментален механизам и средство за задоволување на човековите егоистички стремежи.

Инаку, оптимизмот и песимизмот имплицираат уште едно етичко значење: примарност на светот и неговите услови во чии рамки човекот живее и во согласност со сопствените потреби и навики ги бира идните цели. Ваквата вредносна оптика ѝ доделува споредно значење на природата на човекот, зашто истата зависи од надворешните природни, социјални и културни услови кои ги одредуваат можностите и границите за постигнување среќа и/ или страдање.

1.3.1 Артур Шопенхауер (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) филозоф кој во своето учење ја анализира духовната криза на граѓанинот од 19. век. Светот, според Шопенхауер, постои само како субјективна претстава и простор за објективизирање на волјата. Волјата ја разбира како несвесна сила со која субјектот ос-

тварува сопствени интереси, најчесто за сметка на другите луѓе. Таквиот контекст генерира интерперсонални конфликти и нездрави тенденции на соперништво, престиж и моќ. Согласно со несвесната волја, од таквата динамичка основа извираат темните стремежи кон природата и останатите луѓе. Тоа е најчестата причина на бројните негативни настани, страдања, несреќи и војни, кои, впрочем, доминираат низ историјата на човештвото. На прашањето дали човекот може да се справи со сопствената деструкција и нејзините несвесни основи Шопенхауер одговара потврдно. Деструктивните манифестации можат да се неутрализираат со рационална негација на самиот извор, на несвесната волја. Оттука, рационалната негација станува приоритетна цел и услов на човековото постоење како единка и вид. Екстреман пример за рационална негација на несвесната волја претставува аскетизмот, кој на аскетот му ја открива суштината на неговото битие. Рационалната негација на волјата подразбира свесно потиснувањето на чувствата, контролирана рамнодушност и, во крајна линија, одлука да се нема сопствено потомство.

Во учењето на Шопенхауер волјата се јавува како централен онтолошки поим. Тој во волјата ги бара изворите на сето постоечко, и органско и неорганско. Свесната волја на човекот претставува дел од општата архаична праволја. Шопенхауер ги релативизирал рационалните аспекти на човекот со што извршил негација на Кантовиот рационализам и на Хегеловото учење за универзален разум. Оттука, логосот веќе не претставува основен закон на универзумот и се претвора во средство кое праволјата го користи во вид на човекова свест. Подреденоста на разумот кон волјата Шопенхауер ја објаснува со следново: „Онака, како што во моето толкување интелектот извира од организмот, а со тоа и од волјата без која не би ни постоел, така без неа (волјата) не постои никаква материја, ниту, пак, дејност: оттука, сето познато, во суштина, се јавува како објективизација на волјата.“ (211, 202) Во оваа своевидна антитеза на Хегеловата рационална дијалектика е содржан радикалниот песимизам на Шопенхауер во врска со човековата историја и човештвото. Неговата изјава дека овој свет е полош од сите можни претстави за него е во контраст со идеалистичката позиција на Лајбниц (Leibniz), според кого светов е поубав од останатите светови заради тоа, што ирационалната волја може слободно да се изразува. Можно е песимизмот кај Шопенхауер да потекнува од св. Августин, кој во делото *За божјата држава* пишува: „Убеден сум, дека човекот попрво ќе се одлучи

за живеење во страв од смртта, отколку еднаш да умре и засекогаш да се ослободи од стравот.“ (21, 40) Во тој контекст разбирлив е позитивниот став на Шопенхауер кон самоубиството и свесната одлука за самоубиство која ја сметал како најјасен израз на човековата слободна волја и достоинство.

Филозофски разлики помеѓу Кант и Шопенхауер постојат и во етиката. Во етичкото учење на Шопенхауер значајно место имаат емоциите за кои смета дека се нужни при развој на моралот и вреднувањето. Слични позиции во психологијата наоѓаме кај Јунг кој во својата теорија на личност, посебно во одделот посветен на индивидуалниот процес на вреднување, како основна ја потенцира улогата на емоциите. Јунг е единствен психолог кој емоциите заедно со мислењето ги вбројува во групата рационални психички функции заради нивните конечни продукти, создадените вредности. При тоа, мислењето помага да се разликува вистината од лагата, додека емоциите соопштуваат (вреднуваат) дали нештото е добро или лошо. Психолошката аргументација на Јунг за функционалната поврзаност на емоциите и мислењето успева да го премости етичкиот јаз помеѓу рационализмот на Кант и ирационализмот на Шопенхауер.

Емоционалниот волунтаризам на Шопенхауер наоѓа посебна примена во психологијата на предрасудите. Во врска со оваа негативна субјективна и групна појава биле спроведени емпириски истражувања насочени кон процесот на вреднување на другите луѓе врз основа на љубовта и омразата. Гордон Олпорт (Gordon Allport) и Филип Вернон (Philip Vernon) емпириски ја потврдиле функционалната релација помеѓу емоциите и мислењето во смисла дека „она, што не го прифаќа срцето, не го прифаќа ниту главата.“ Психолошки кажано, емоциите се јавуваат како главен механизам кој влијае врз мислењето и постапките на лицата со предрасуди, несомнено посилено од логичката аргументација.

Во потрага по емоционалните основи на моралот Шопенхауер го истакнува сочувството кое, според него, претставува „основа на праведноста и љубовта кон луѓето, т.е. *caritas*.“ (211, 444) Станува збор за комплексно чувство вклучено во сите вреднувања и дејности на човекот, а посебно е присутно во љубовта, лојалноста и добротинството. Спротивност на сочувството е егоизмот кој, според Шопенхауер, се манифестира како волја кон личната среќа и едновремена злонамерност, односно волја за страдање на другите луѓе. Шопенхауер во егоизмот наоѓа извор на злото чие искоренување е приоритет на волјата и услов за вистинската слобода. Со-

чувството и егоизмот се спротивставени емоционални квалитети кои меѓусебно се исклучуваат. Оттука Шопенхауер го отфрла чесниот егоизам кој инаку го постулира просветителската етика.

Сочувството се јавува како клучна морална премиса при спротивставување на негативните тенденции кај луѓето. Ваквата интенција кај волунтаристичката етика е блиска до древната етичко-религиозна доктрина Абхидхама (Abhidhamma) чиј приоритет се состои во потиснување и отстранување на штетните стремежи на волјата. Абхидхама и практично докажува дека моралното оздравување е условено со елиминација на свесните и несвесните патолошки стремежи.

Етичката филозофија на Шопенхауер се посветува и на човековиот карактер. Карактерот го сфаќа како трајна особина на личноста, која е релативно независна од надворешните (социјални и културни) и внатрешните (телесни и физиолошки) влијанија и промени. Во основа, карактерологијата на Шопенхауер зазема наивно материјалистичка позиција заради тврдењето дека карактерот е сместен во срцето. Ваквата грешка е содржана во премисата дека срцето е центар на душата и нејзините атрибути, меѓу кои и волјата, мотивацијата, вредностите, доблестите, моралот и идентитетот. Од друга страна, Шопенхауер ја смета главата за седиште на интелектот, рационалото судење и останатите ментални функции.

Заблудата за идентично потекло на моралот и интелектот потекнува од френологијата на Франц Гал (F. J. Gall) за чија неодржливост Шопенхауер пишува: „Најголема грешка во учењето на Гал за черепот се состои во тезата дека мозокот е орган и на моралот... Ваквата заблуда се должи на замена на мотивите, односно стимулациите на страста, кои како претстави постојат во интелектот (разумот), со самите страсти, кои како движења на волјата се разместени по целото тело, за кое (како што се знае) е под надзор на самата волја.“ (211, 195) Поаѓајќи од ваквото размислување Шопенхауер доаѓа до заклучок дека евентуалните промени на личноста при стареење, повреди на мозок и слично најчесто го засегаат интелектот и влијаат врз неговите осцилации, додека карактерот во текот на животот релативно не се менува. Оттука карактерот го смета за единствен стабилен стојер според кој може да се препознае личноста. „Откако еднаш ќе се формира, карактерот останува неменлив се до доцната старост. Староста постепено ја ослабнува интелектуалната моќ, додека моралните карактеристики ги остава недопрени. Добрината на

срцето прави и старите луѓе да бидат сакани и почитувани без оглед на тоа што ментално покажуваат немоќ и заличуваат на дете. Добродушноста, трпеливоста, чесноста, вистинољубието, љубовта и несебичноста трајат цел живот и во староста не бледат: тие во секој светол миг извираат од старецот како сонце од облаци. Од друга страна, злото, злобата, алчноста, непопустливото срце, гревот, егоизмот и секој вид зло ниту во доцната старост не се смалуваат.“ (211, 171-172)

Шопенхауер разликува четири главни вредности чија суштина е содржана во прашањата: „Што е човекот?“, „Што човекот има?“, „Што човекот претставува?“ и „Што се естетски вредности?“

- Првата вредност ја определува личноста во најширока смисла на зборот, нејзиното здравје, сила, темперамент, морални димензии, интелигенција, убавина и т.н. Оваа суштинска карактеристика на човекот е определена од природата и затоа Шопенхауер и посветува најголемо влијание. Тој во природата гледа извор на човековата среќа и несреќа, при што среќата и несреќата можат да се однесуваат на ист објект. Така вредноста интелект може да биде предност, но и хендикеп. Тоа го потврдува и современата психологија: натпросечната интелигенција е дар, богатство на мал дел од човечката популација, но од гледна точка на гението, како што вели Шопенхауер, „преголемата сознајна моќ може да стане извор на неговата несреќа.“ (211, 276) Причината Шопенхауер ја гледа во постигнувањата на гението кои „не ги надминуваат само резултатите на другите луѓе, туку и нивната способност за сфаќање; оттука и нивната немоќ тоа да го разберат.“ (211, 289) Сознајните пречки, пак, создаваат социјални и емоционални проблеми, пред сè, кај гението, кој „живее осамено ... не умее да разговара со другите ... му недостига реалност ... и е премногу чувствителен.“ (211, 285-286) Од друга страна, нискиот интелект, кој општо е вреднуван како хендикеп и оттука непожелен, не мора да носи негативни последици по личноста. Доказ се малоумните, кои обично се среќни. Со нискиот интелект редовно оди помалку јасната и помалку точната претстава за себе си и сопствените карактеристики. Намалениот самоувид тука делува протективно во смисла на отсуство на негативни чувства кон сопствената личност, додека наместо да се измачува со самопре-

зирање и самосожалување човекот останува трајно задоволен и позитивен.

- Прашањето „Што човекот има?“ генерира вредности најчесто поврзани со духовната и материјалната сопственост. За разлика од првата група вредности кои беа условени од субјективниот однос кон сопственото битие, посесивноста создава псеудовредности за кои Шопенхауер смета дека се потпрени врз „краен егоизам и зло.“ (211, 426) Псеудовредностите создаваат привид на сопствен квалитет, моќ или вистинска вредност, меѓутоа нивната психичка позадина е редовно негативна, исполнета со трајно сопствено неприфаќање, чувство на недостатечност и, во крајна линија, ништожност. Примери за ваквата двослојна организација на личноста постојат во психопатологијата, додека егзистенцијалните теми ништожност и отуѓување се редовен предмет на социолошките и психолошките анализи.
- Кон прашањето „Што човекот претставува?“ налегаат вредностите од социјалната сфера на личноста. Социјалната репрезентација е суштинска за формирање на јас - идентитетот, а воедно за остварување на многуте социјални потреби на човекот. Вреднувањето и самовреднувањето имаат развојна и корективна функција: (1) човекот создава претстава – вредност за себе си; (2) неговите идеи, емоции и постапки (дела) се предмет на постојано вреднување од страна на независните набљудувачи; (3) рефлексивната од страна на јавното мислење доведува до корекција на почетната претстава за себе си, пред сè, во вредностите позиција, престиж и чест. Оттука, „битието на човекот може да се разбере само во заедница со битието по себе на сите нешта, односно на светот.“ (212, 176)
- Естетските вредности за Шопенхауер имаат посебно значење. Според него, уметничкото доживување е пример за успешно одделување на интелектот од волјата. Уметничката способност тој ја смета за посебна дарба која на уметникот му помага да се издигне над тривијалните потреби и проблеми на секојдневието. Воедно за убавината вели дека ја потиснува болката, создава спокојство и чувство на среќа. Врвното естетско доживување зрачи од човекот, од неговата убавина. Тука Шопенхауер го споделува мислењето на Гете (J. W. von Goethe) кога вели: „Оној што ќе се загледа во човековата убавина, останува заштитен од се-

какво зло. Таквиот човек доживува внатрешна хармонија како и хармонија помеѓу себе си и светот.“ (209, 182) Ваквата констатација Шопенхауер не ја остава без волунтаристички израз: „Убавината на човекот е израз на најсовершена објективизација на волјата во согласност со најголемиот степен на осознавање.“ (210, 182) Помеѓу разните уметничките вредности Шопенхауер, веројатно заради силното пријателство со Вагнер (R. Wagner), како посебна ја издвојува музиката за која смета дека е најоддалечена од секојдневниот живот и оттука е најделотворна во процесот на ослободување на човекот.

Шопенхауер го трасирал патот на етичката и аксиолошката мисла кај многуте идни филозофи, социолози, психолози и останатите интелектуалци. Меѓу другото, Шопенхауер извршил влијание врз Ничевиот волунтаризам (Ф. Nietzsche), натаму врз италијанскиот поет Леопарди (G. Leopardi), данските филозофи Дојсен (P. Deussen), Кјеркегор (S. Kierkegaard) како и врз егзистенцијалистите од 20. век. Неговата анализа на субјективноста подоцна ги инспирирала претставниците на интроспективната психологија, пред сè Вунт (W. Wundt) кој откако ги отстранил песимизмот и метафизичкиот волунтаризам ја вградил свесноста во новата експериментална психологија. Влијанието се забележува и во индивидуалната психологија на Адлер (A. Adler) кој во психолошката интерпретација на волјата за моќ интегрирал премиси од системите на Шопенхауер и Ниче. Меѓу следбениците на Шопенхауер можат да се вбројат и егзистенцијалните психолози кои во преден план дискутираат за смислата на животот и самотрансценденцијата на човекот.

Поглавие 2

АКСИОЛОШКИ КОНЦЕПЦИИ НА ОБЈЕКТИВИСТИЧКАТА ФИЛОЗОФИЈА

Објективизмот во филозофијата ја истакнува манифестната, надворешната страна на човековото целисходно дејствување. Филозофскиот објективизам ги опфаќа методичкиот објективизам, материјалистичкиот објективизам и доктрината за виша сила.

2.1 Методички објективизам

Методичкиот објективизам ги истражува елементите и карактеристиките на однесувањето кај самосвесниот човек во услови на постојано менливата реалност. Од аспект на сознанието методичкиот објективизам постулира дека вредностите се дел од стварноста што ја налага потребата за нивна научна експлорација. Ваквата интелектуална позиција најблиска им е на разните позитивистички и еволуционистички системи.

2.1.1 Огист Конт (Auguste Comte, 1789-1857), француски филозоф, основач на позитивизмот и соработник на својот учител Анри Сен Симон (Henry de Saint-Simon). Конт разликувал три развојни етапи на човековото сознание: теолошкото како најниско, метафизичкото и позитивното како најразвиено сознание. Позитивните фази на развојот на разумот се поврзани со математички, физикални и хемиски истражувања на основните белези на реалноста, натаму со научен продор во биологијата и на крајот со испитувања на општеството како најсложена појава. Оттука е разбирливо што Конт во сопствената хиерархиска концепција за науката најголема важност и придава на социологијата. (Спор. 57, 65–67) Покрај тоа тој предлага нова научна дисциплина чиј предмет би бил моралот. Новата наука за моралот повеќе ја разбира како социјална психологија, зашто нејзиниот интерес го определува како истражување на сложениот однос помеѓу човекот, социјалната средина и културата. Во тој контекст вредностите и моралот ги разбира во функција на прогресивна едукација на личноста и стекнување релевантни знаења. Иднината на науката за

вредности (аксиологија) ја гледа во емпириското одделување на постоечките нешта од идеализираните категории што би требало да помогне во ослободување на научните сознанија од бројните полувистини, спекулации и неподложени хипотетизирања.

2.1.2 Емил Диркем (Emile Durkheim, 1858-1917), француски социолог, филозоф и значаен протагонист на Контовиот позитивизам. Диркем ја постулирал идејата за трансцендентна стварност во која клучна улога им е дадена на колективната свест и нормите во смисла на насочување, регулирање и корекција на активноста на човекот. Моралните правила се обврзувачки и зависат од социјалната пожелност како клучен психолошки еквивалент на моралната мотивација. Основната аксиолошката мисла на Диркем е изразена во ставот дека социјалните норми им се надредени на индивидуалните интереси. Согласно со тоа општеството го смета за единствен извор на вредностите и индивидуалниот морал. Со други зборови, социјабилноста, која го артикулира квалитетот на човековата интеракција со општеството, ја смета за критериум со кој се определува индивидуалниот морал. Социјалната интеракција е условена од групната припадност, солидарноста и реалната редукација на индивидуалните слободи. Воедно, индивидуалниот морал е неспоив со егоизмот и неговите бројни манифестации, пред сè, индивидуализмот, независноста и апсолутната слобода. Според Диркем, вредностите како општествена категорија го насочуваат однесувањето на луѓето во социјално пожелен правец. Станува збор за елементи на колективната свест чија основна функција се состои во јакнење и одржување на општествената кохезија. Во спротивност човекот се соочува со аномија која Диркем ја споредува со состојба на општа ментална закоченост и социјална конфузија предизвикана од недостиг на општествени норми.

2.1.3 Макс Вебер (Max Weber, 1864-1920) германски социолог кој во сопственото учење внесува елементи од неокантизам, позитивизам и од филозофијата на разбирање на Дилтај (W. Dilthey). Вебер постулирал дека суштината на социјалниот феномен е определена од неговите објективни карактеристики и од самиот истражувач кој во истражувањето внесува сопствени вредности. Вебер ја негира идејата за постоење на универзален систем на вредности кој априорно би ја гарантирал научната објективност. Оттука, секоја научна дисциплина или поединечно емпириско истражување зависат од специфичностите на вред-

носниот систем. Според Вебер, вредностите се ирационални и меѓусебно спротивставени феномени. Оваа состојба не може научно да се менува, посебно доколку научното сознание се потпира врз таквите вредности.

Вебер ги смета општествените односи како основни за социолошката анализа на вредностите зашто во нив постојат и дејствуваат најзначајните културни и вредносни детерминанти. Општествените односи ги артикулираат целисходните интеракции на поединци насочени кон определени цели и вредности. Оттука, научната анализа на вредности подразбира постоење на соодветен систем категории. Во таа смисла Вебер истапил со типологија за која сметал дека е најадекватна за анализа на вредностите. Станува збор за систем идеални типови чија научна вредност била докажана со анализата на односот помеѓу етиката и општествениот развој. Овој модел Вебер го применил во испитување на односот помеѓу протестантската етика и капиталистичкиот развој. При тоа, заклучил дека реформацијата преку ширење на вредностите претприемаштво, самопрегор, трудољубивост, одважност и самоодречување довела до радикално менување на карактерот на верниците, што како психолошки услов влијаело врз економскиот и политичкиот прогрес во сите протестантските општества.

Тезата на Вебер за психолошка, односно карактеролошко-вредносна детерминација на општествените и економските токови предизвикала научни дискусии, полемики и критики. Критиките во основа се однесуваа на Веберовата психологизација на глобалните општествени и економски движења и промени. Од друга страна, останува впечатокот дека, формално гледано, учењето на Вебер го задоволува критериумот на 'добра' теорија во смисла на потенцијалот да инспирира нови истражувања и емпириски проверки на сопствената исправност. Така, во социјалната психологија Мек Клиленд (David C. McClelland) и Аткинсон (John W. Atkinson) истражувајќи го мотивот на успешност, дошле до сознанија дека успешноста претставува доминантна мотивација во компетитивните култури на САД, Холандија и Велика Британија. Во спомнатите земји доминира протестантската религија со карактеристична традиција и соодветен систем на вредности кои со воспитување се пренесуваат на новите поколенија. Од друга страна, било утврдено дека компетицијата како социјален мотив е маргинализирана во католичките средини, во кои традиционално постои пониска продуктивност и понизок бруто национален доход (Полска, Шпанија, Италија).

2.1.4 Херберт Спенсер (Herbert Spencer, 1820-1903), англиски социолог, позитивист и протагонист на еволутивниот натурализам во толкувањето на моралното вреднување. Спенсер ги истакнал физичките, биолошките, социолошките и психолошките аспекти на сите општествените појави вклучувајќи ги и вредностите. Согласно со тоа, вредноста или моралниот квалитет на секоја појава може да се определи со помош на секој од спомнатите аспекти, при што како највисок критериум за вреднување ја смета комплексноста на самата појава. Во рамки на психологијата, повредно е она однесување кое е мотивирано од посложени механизми, додека од аспект на социологијата вредно е она, што е во согласност со општествените процеси и токови.

Спенсеровата биолошко механицистичка ориентација силно влијаела врз неговото сфаќање за моралот. Според него, моралот има инструментална функција која се развива паралелно со општеството и потребите на луѓето. Оттука, моралот претставува средство за одржување на животот. Што се однесува до вредностите, Спенсер им пристапува еволуционистички и истите ги смета за продукти на човекот кој постојано се адаптира на промените во природата и општеството. Воедно укажува на нивната хиерархиска природа истакнувајќи дека вредностите се организираат во вертикален систем во кој највисоко место им припаѓа на животот и задоволството. Аналогно на тоа, доколку вредноста не успева да обезбеди задоволување (гратификација), таа почнува да се разградува и исчезнува.

Спенсер исто така разликува апсолутна и релативна етика. Апсолутната етика ја смета за највисока цел која може да се дефинира како тотално прилагодување на човекот во совршеното општество. Релативната етика, пак, подразбира конкретни вредности во рамки на општеството во развој.

2.1.5 Жан Мари Гијо (Jean Mari Guyau, 1854-1888), француски естетичар, еден од главните претставници на етичкиот еволуционизам и натурализам, воедно протагонист на етичкото учење на Спиноза (Spinoza). Во текот на краткиот живот Гијо напишал две значајни дела посветени на моралот: *Скица за моралот без должност и казна* (франц. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*) и *Ирелигиозност на иднината* (франц. *L'irréligion de l'avenir*). Појдовен став во двете дела е тезата дека моралот е неспоив со религијата и како таков не може да биде толкуван како производ на некаков *интелигибилен свет надвор*

од просторот и времето. (Спор. 220, 408) Со други зборови, надвор од човекот не постојат вредности како независни категории. Гијо исто така ги негирал концепциите за хедонистички и утилитаристички морал. Според него, уживањето и задоволството претставуваат последица на моралот, а не негова причина. Воедно истакнал дека потрагата по највисоката вредност треба да се насочи кон најинтензивниот и најразновидниот живот. Оттука, исполнетиот живот директно е поврзан со трудот и продуктивноста. Со ваквата активистичка аксиологија Гијо се обидел да го премости јазот помеѓу економските и моралните вредности, односно помеѓу егоизмот и алтруизмот. Како пример на успешен компромис помеѓу наведените поларитети го посочува организмот. На ниво на човек тоа подразбира социјабилна личност трајно насочена кон интензивен и многустран живот. Остварувањето на таквата цел, пак, генерира услови за појава на алтруизам и морални чувства. Оттука, главната цел на етиката се состои во анализа на условите погодни за развој на материјалните и интелектуалните потенцијали на човекот. Со изедначување на моралните принципи и закони на животот, Гијо го трасирал патот на идниот развој на хуманистичката аксиологија и имплементирањето на сопствените етички премиси во психолошките концепции за самоактуелизација, врвни доживувања, автентични вредности и слично.

2.2 Вредности во филозофијата на материјалниот објективизам

Материјалниот објективизам ја истакнува објективизацијата на вредносниот чин, односно содржината и целта на човековото дејствување кои се предмет на вреднување. Во преден план се истакнува вредносна анализа на субјективната пракса што овозможува да се оддели вредносниот индивидуализам од вредносниот универзализам. Вредносниот индивидуализам ги потенцира персоналните потреби и цели и како таков опфаќа повеќе програмски струи: хедонистичка, еудајмонистичка, анархистичка и нихилистичка. Вредносниот универзализам постои како поширока етичка платформа која ги обединува алтруизмот, хуманизмот, социјалниот еудајмонизам и социјалниот утилитаризам. За повеќето од спомнативе филозофски правци се расправа во други поглавија од книгава. На ова место ќе бидат дискутирани главните аксиолошки премиси на најзначајниот протагонист на еготицистичкиот индивидуализам, Фридрих Ниче.

2.2.1 Фридрих Ниче (Friedrich Nietzsche, 1844-1900), германски поет, идеалистички филозоф и најрадикален реформатор во областа на човековите вредности. Неговата онтологија израснува врз учењето за човековиот ирационализам и волунтаризам. Споредено со песимистичкиот волунтаризам кај Шопенхауер, Ничевата филозофија зрачи со хероичен волунтаризам чија борбеност е изразена во максимата „волја за моќ“, значење кое е идентично со поимот „волја за живот.“

Ниче е жесток критичар на христијанството, а посебно на протестантизмот за кого тврди дека „делумно ги парализирал христијанството и разумот.“ (158, 17) Натаму тврди дека протестантизмот е најзаслужен за моралното и духовното пропаѓање на германскиот народ.

Нападот врз христијанството Ниче го изведува преку вредностите. „Не постои ништо, што не било допрено од расипаноста на христијанската црква која секоја вредност ја претворила во невредност, секоја вистина во лага, секоја чесност во душевна беда. И потоа, нека се осмели некој да ми зборува за нејзините хумани благослови!“ (158, 104) Со слична критика кон институционализираното христијанство истапил и данскиот филозоф Кјеркегор (Kierkegaard), меѓутоа неговиот став кон религијата е позитивен,

што го потврдил со позитивната оценка на религиозниот феномен како највисоко доживување на човекот.

Општиот радикализам кај Ниче ја негира самата идеја за религијата, посебно аксиолошката теистичка теза дека христијанскиот свештеник е највисокиот критериум на вредностите.

Ниче постулира дека алтернатива на христијанството постои во будизмот. Според него будизмот претставува „вистинска позитивистичка вера..., сто пати пореалистична, одошто христијанството..., објективно и умерено свртена кон проблемите благодарение на успешното справување со самозалажувањето кое е содржано во моралните поими...“ (158, 29) Етичката супериорност на будизмот произлегува од неговата еквилибранца кон доброто и злото, посебно кон фиктивниот морал, без кого христијанска култура би пропаднала.

Во своето етичко учење Ниче дискутира за моралот, вредностите и условите за достоин животот на човекот. Ненадминлив документ за етичките и вредносните размислувања на Ниче претставува епското дело *Така говореше Заратустра*, во кое Ниче гледа ново евангелие и морален водич на човекот во времето кое следи.

Ниче во сопствената аксиолошка мисла не ја крие негацијата на сите моралните појави. Според него постојат само морални интерпретации чиј извор се наоѓа надвор од моралот. Моралните интерпретации доминираат во повеќето морални доктрини кои, по правило, проповедаат априорност, трансцендентност и неменливост на моралот. Ниче меѓу нив ги вбројува сите религиозни учења кои моралот и вредностите ги сметаат за априорни категории влчувајќи го и Кантовиот категорички императив. Вербата дека во човекот постои категорички императив *не е доволна за да се глорификува монолитниот, универзален морал*, вели Ниче во филозофското дело *Надвор од доброто и злото*. (Спор. 157, 83-84) Аналогно, аргументира дека учењето на Кант *животно ги загрозува* автентичните, креативни личности кои редовно создаваат нови вредности. (Спор. 158, 19) Оттука, според Ниче, моралот претставува најконтроверзен, најхетероген и најнестабилен производ на културата. Доказ за тоа е постоењето на различни морали кај различни народи. Ниче воедно визионерски предупредува на опасноста од воведување општо важечки морал кој, во основа, претставува инструмент на политичкиот хегемон. Универзалниот морал води кон насилна униформност на

луѓето чија психолошка цена е трајна загуба на творечкиот потенцијал и идентитетот.

Ниче го релативизира моралот согласно со општиот принцип на универзумот: „Како што во царството на ѕвездите патеката на една планета понекогаш е определена од две сонца, како што во одредени случаи врз една планета светнуваат сонца со различни бои, еднаш со црвено, друг пат со зелено светло и заедно ја преплавуваат со јарки бои, така и ние, современите луѓе, благодарение на сложениот механизам на нашите „небески ѕвезди“, сме определувани од различни морали; нашето дејствување наизменично свети со различни бои, ретко со единствена – а чести се и случаевите кога нашето однесување е разнобојно.“ (157, 121-122).

Релативноста и променливоста како етички принципи Ниче ги применува и при експликација на човековите вредности каде што потенцира дека за разумот нема место. Разумот е инхерентен кај слабите луѓе, оти тие во него наоѓаат основен ориентир и поддршка во животот. Наспроти тоа Ниче скицира голем човек примарно ориентиран кон ирационалниот свет. Ирационалноста претставува неисцрпна ризница на сознанија и искуства, посебно за луѓе способни за интуитивен увид во заднината на нештата. Оттука, големината на човекот се мери и искажува со неговата автентична способност за препознавање и следење на внатрешниот глас. Интуитивниот поединец наликува на автентичниот филозоф кој, според ваквиот идеал, не му робува на ограничениот разум и истото го докажува со создавање нови вредности. Вака разбраното добро претставува израз на волјата кон моќ која, во основа, ги поттикнува природата на човекот и неговите творечки потенцијали. Спротивно на тоа, сето што ја попречува волјата кон моќ дејствува деструктивно и како зло се наоѓа од онаа страна на инхерентното добро. Во наведеното се содржани основните премиси на Дионската личност која, според Ниче, ги персонифицира најавтентичните вредности на човекот. Дионската личност зрачи со радост, непречен развој, творештво и чулно искуство.

Критикувајќи го етичкиот трансцендентализам Ниче ги открива вредностите во самото јадро на човекот. Човекот е единствен извор на вредности. Неговите вредности се прилагодени кон актуелните потреби и антиципираните цели. Во тој креативен процес значајно место им придава на надворешните услови на живеење. Со други зборови, човекот живее и се реализира во интеракција со природниот и социјалниот свет. Вака разбраната

интеракција имплицира дијалектичко единство помеѓу човекот и околниот универзум: човекот е извор и носител на вредностите, додека универзумот без вредности е творец на човекот и сето постоечко. Оспорувајќи го етичкиот трансцендентализам Ниче ја негира тезата за вончовечко создавање на вредности, без оглед дали станува збор за авторитет, институција или надприродна сила. Оттука и неговата максима дека *сите нешта се крстени на изворот на вечноста и од онаа страна на доброто и злото*. (Спор. 159, 151) Сепак Ниче признава дека природниот ред и универзалните закони се надредени на вредносните закони на човекот. Ова, пред сè, се однесува на универзалното влијание на случајноста, невиноста, спонтаноста и буењето. Со други зборови, светот и човекот како дел од природата се подредени на универзалниот ред на нештата. Затоа Ниче ги критикува метафизичарите за недоволното разбирање на односот човек – свет и нивната заблуда за постоењето спротивставени вредности. „Прво, постои сомневање дали вредносните противречности воопшто постојат и второ, дали вреднувањето кај луѓето и вредносните разлики, за кои говорат метафизичарите, не произлегуваат од површноста и прелиминарната перспектива.“ (157, 10)

Ниче го разбира животот како врвна човекова вредност во сета негова исполнетост и разновидност. Вредноста живот претставува стожер на неговата филозофија на животот (Lebensphilosophie). Нејзин главен предмет претставува откривање на смислата, целите и вредностите на човекот. Оттука, вредностите ги смета за витален услов и претпоставка на хуманото постоење во индивидуална и општествена смисла. Зборовите на Заратустра: „Ниту еден народ не може да постои, без најнапред да вреднува,“ ја експлицираат вредносната детерминација на човекот и неговата егзистенција. (159, 51) Вредностите ја објаснуваат практичната дејност на човекот и потребата за јасна ориентација во менливиот свет. Оваа Ничева теза широко била прифатена од бројни психолошки школи, почнувајќи од чикашкиот функционализам кој барал одговор за психолошките механизми на успешната адаптација на човекот, до хуманистичката и егзистенцијалната психологија чиј приоритет е научно објаснување на комплексните динамички појави, пред сè, целисходноста, вредносниот систем, барањето смисла и слично.

Ниче сепак нема позитивно мислење за сите вредности. Покрај негирањето на надворешни вредности тој ги омаловажува и традиционалните вредности. Според него, традиционалните

вредности го артикулираат битието на просечниот „мал“ човек и, во основа, служат за задоволување на неговите примитивни потреби. Оттука оваа категорија вредности го заслужува називот псевдовредности, чие значење е релативно, зашто нивната функција е поврзана со задоволување на пониските потреби кои доминираат кај помалку вредните народни сегменти и кај одделните култури. Културните и социјалните разлики претставуваат извор на дискрепанција помеѓу ваквите вредносни преференции, чие што хетерономно потекло е причина за вредносни судири помеѓу одделни социјални групи и култури. (122) Според Ниче, псевдовредностите го деструираат битието на човекот и, во крајна линија, водат кон самоотуѓување. Оттука се разбирливи неговите усилби за радикална етичка и вредносна интервенција која би довела до *преиспитување на сите вредности*. Пред ваквиот императив се исправени секој поединец и народ, вредносната промена мора да биде откриена, разбрана и остварена, вели Заратустра: „Таблата на доброто виса над секој народ... Многу од она што овој народ го смета за добро, друг народ го прима со потсмев и срам... Открив дека многу нешта тука се нарекуваат зло, додека онаму се красат со пурпурна почит.“ (159, 51) Станува збор за вредносна револуција која ќе овозможи човекот да ги оствари сопствените потенцијали и преку нив да ја оствари сопствената мисија: да стане надчовек. Суштината на надчовекот е содржана во вредносната тријада *терет, слобода* и *потврдување*. Надчовекот постојано создава предизвици (оптеретување), автентично избира цели и постапки за нивно постигнување (слобода) со што ја докажува сопствената хумана природа (потврдување). Во врска со тоа Заратустра порачува: „Именувам три преобразби на духот; како духот да стане камила (оптеретување), камилата да стане лав (слобода) и на крајот лавот да се преобрази во дете (потврдување).“ (159, 21) Тријадата вредности оптеретување, слобода и самопотврдување се јавува во различни облици и, според Ниче, истата претставува траен идеал на човештото.

Преиспитувањето на вредностите и ослободувањето на човекот Ниче ги смета за еднакви нешта. Вистинска слобода подразбира живот без вредности. Вредносниот вакуум го доближува човекот до универзумот и неговите основни закони кои постојат надвор од доброто и злото. Персонификација на вака разбраната слобода претставува браманот чија што психичка рамнотежа се потпира врз врвните принципи на будизмот и космичкиот поредок.

Идејата за преиспитување на сите вредности била критикувана од бројни филозофи. Според Николај Хартман, вредносниот релативизам на Ниче е конзервативен и оттука го попречува етичкиот развој на човекот и човештвото. „Доколку е можно преиспитување на вредностите, тогаш постои можност тие да бидат обезвредени. Можат да се создадат и да се уништат, претставуваат човеково дело, слободни се како мислите и фантазијата. Следствено на тоа, смислата на големо откритие веќе исчезнува при првиот чекор, додека патот од прагот не води во непознато царство, кое чека да биде откриено.“ (87, 71) Од друга страна, Хартман постулира трајна продукција на нови вредносни содржини, што, во суштина, значи преиспитување на самиот живот. Станува збор за автентичен етички развој на човекот и човештвото кој оди зад хоризонтот на Ничевата максима за преиспитување на сите вредности. Харман во својата *Структура на етичкиот феномен* уште вели: „Револуцијата на етосот не е следена со поместување на вредностите. Вредносната суштина е надвременска, надисториска. Она што се поместува е свеста за вредностите.“ (87, 73)

Слободниот и семокниот човек на Ниче се надградува врз идеализираната визија за ренесансниот човек кого го краселе критичко мислење, љубов кон слободата и творештво. Култот за надчовек е обид да се надминат ништожноста на просечниот граѓанин, неговите илузии, суеверјето, псеудоморалот и псеудопотребите. Радикалната претстава за надчовекот отстапува од религиската интерпретација и оттука е разбирлива Ничевата критика за смислата и улогата на црквата. Согласно со идејата за надчовек Ниче постулира дека на човека му прилега местото на бог, со што дури тогаш ќе се исполни *планетарната смисла и мисија на човекот*. „Доколку постојат богови, како јас би поднел да не бидам бог! Оттука, богови нема,“ (159, 76) вели Заратустра и завршува: „Надчовекот е смисла на Земјата. Вашата волја нека заповеда: надчовекот да стане смисла на Земјата!“ (159, 10)

Ниче нема илузии дека вредносната трансформација може да се оствари веднаш. Новото време подразбира подолг период на нихилизам кај луѓе без животна смисла и цели. Неговата визија за епидемија на нихилизам како и останатите негови предупредувања подоцна се обистинија, за што сведочат социолошките и психолошките студии за масовно ширење на бесцелност и бесмисла меѓу граѓаните од западните развиени општества.

Парадоксално е тоа дека токму оние, кои најчесто беа критикувани од Ниче, го искористиле неговото учење за сопствени

реакционерни идеологии и цели, додека нивните нехумани постапки ја деформираа вистинската вредност на филозофијата за надчовекот и доведоа до погрешни толкувања.

Наспроти песимизмот на Шопенхауер, Ниче во нихилизмот открива продуктивна енергија која преку волјата на моќните може да ги воскресне вредностите. За вредносното возобновување е клучно интенционалното *јас сакам* кое човекот го ослободува од псеудовредности. Вистинските вредности се спротивставуваат на апокалиптичниот страв од уништување и човекот го воведуваат во ера на достоинствен живот.

За Ниче човекот не претставува вредност туку егзистенцијален премин кон надчовек. Крајна цел на развојот е надчовек со храброст, ангажираност, оптимизам, реализам и амбиција како доблести. Надчовекот постојано е соочен со конзервативни влијанија, институционално воспитување и традиција, чиј производ се просечни луѓе. Оттука и негативното мислење на Ниче кон стремежите за постојано усовршување, зашто тие човекот го оддалечуваат од *постојаното враќање на нештата*. Принципот на вечно враќање го артикулира цикличното повторување на настаните вклучувајќи го и животот. Почитта кон врвниот принцип Ниче ја искажувал со бескрајна лојалност кон животот и љубов кон судбината (лат. *amor fati*).

Прашањата и проблемите кои Ниче ги анализираше не изгубиле од својата актуелност, додека хоризонтите од неговото учење не изгубиле од почетната полемичност и виталност. Некои од прашањата дури станале помаркантни и поинспиративни за критичката мисла и совеста на модерниот човек. Карл Густав Јунг сепак укажува на неадекватното и стереотипното толкување на визијата за човековиот индивидуализам во што голем удел имаат современата наука за моралот и општата глобализација на светот. Пример за тоа се бројните колективистички идеологии кои го исмеваат и обезвреднуваат сето што постоело и чија последица се морално и физичко обезличување на масите (лат. *tam ethice quam physice*). Резултат на тоа е суровиот биланс на денешницата во која доминираат потиснати личности, како и немоќното, смртно рането христијанство.

Најновите тенденции кон нихилизам повторно во преден план го истакнуваат Ничевото учење, посебно неговата аксиологија. Филозофијата на Ниче извршила влијание врз многу општествени дисциплини вклучувајќи ја и психологијата. Неговите траги се присутни во Јунговата интерпретација на архаичното

потекло на вреднувањето, а посебно во тезата за постоење на анималната *сенка* која ни се обраќа со помош на симболи. Меѓу останатите значајни влијанија на Ниче се издвојува тезата на Адлер за инфериорност и компензација со чија помош личноста се развива, натаму егзистенцијалната филозофија и психологија со анализа на нихилизмот, судбината, фрленоста во светот, натаму психоанализата со паралелата помеѓу механизмите за одбрана и Ничевото учење за потекло на доблестите.

Ниче ги смета доблестите за атрибути на човековата суштина. Доблеста е персонално својство кое „мора да биде наше откритие, наша најлична самоодбрана: во секоја друга смисла претставува опасност,“ спротивност на она, што треба да биде. (158, 18) За истото постојат докази низ историјата на човештвото која е одбележана со псеудодоблести во чија позадина дејствуваат маскираните *нагони на малите луѓе*. Така правичноста како доблест содржи стремеж кон одмазда од причина, што моралот не му дозволува на човекот да ја изрази омразата. Слични сознанија дава анализата на доблестите хуманост, непристрасност или научна објективност чиј вистински извор се слабата телесна и духовна виталност, избегнување на сопствената независност и автономија. Станува збор за псеудодоблести како дел од карактерот на егзистенцијално немоќните поединци кој е притиснат со нагонски потреби, пред сè, мотивот на стадо, односно грегариот мотив (лат. *grex, gregis* - стадо), чувството на хронична неуспешност или просечноста. Ничевата максима *на малите луѓе им прилегаат мали доблести и на удобноста и прилега скромна доблест* ја открива спрегата на моралот со хедонистичките интереси. Оттука е разбирлива неговата негација на моралните вредности и доктрини практикувани од страна на световните и духовните авторитети. (Спор. 159, 153 - 154)

Инаку, хедонистичката мотивација, чија цел се состои во заштита на несреќните луѓе од нихилизам, може да се открие со анализа на одбранбениот механизам *реактивна формација* кај нарушената личност. Реактивната формација ги камуфлира морално спорните чувства и тенденции што помага да се намали внатрешната напнатост и да се заштити името (реномето) на личноста.

2.3 Концепции за виша сила

Оваа широка група филозофски концепции ги опфаќа религиозните етички системи, метафизичките сфаќања и некои од социолошките учења. Заедничко за концепциите за виша сила е постулатот за постоење надредена моќ, виша сила или надворешен авторитет кој пресудно влијае врз моралното мислење, чувствување и дејствување на човекот. Механизми на надворешната присила учествуваат во формирање на посебен психолошки систем – карактерот на личноста кој се грижи за доследност во индивидуалното однесување, воедно за одржување на авторитарниот поредок како и за пренос на хетерономен морал врз младите генерации. Како што спомнавме, станува збор за широка аксиолошка категорија која опфаќа религиозни, метафизички, социолошки и некои од психолошките системи, посебно оние што постулираат авторитарна личност и хетерономен морал.

Интелектуалната полемика за вредностите содржани во теологијата поаѓа од основните етички премиси врз кои се темелат јудаизмот, христијанството, исламот и будизмот. Првите три религии делат заедничка библиска традиција, иако, според очекувањата, во одделни аспекти на учењето постојат маркантни разлики, посебно во толкувањето како да се регулира моралната и практичната дејност на верниците. Основни информации за етичките доктрини кај спомнатите религии и значењето кои овие теолошки доктрини го имаат врз современата аксиолошка мисла се содржани во примарните извори како што се Стариот Завет, Новиот Завет и Коранот. Посебно вреден гносеолошки извор за анализа на вредносните премиси во концепциите за виша сила се документите и списите на католичката и протестантската етика, морал, вредности и доблести. Не помалку значајни за аксиолошката анализа се и научните студии објавени од модерните теоретичари во етиката, пред сè, од Карл Кауцки (Karl Kautsky) и Ерих Фром. Развојот на аксиолошките идеи во религиско-етичките системи на источните култури беше следен од индиректни извори, меѓу кои посебно значајни се психолошките интерпретации на Келвин Хол (Calvin S. Hall), Гарднер Линдзи (Gardner Lindzey), Карл Густав Јунг (Carl Gustav Jung) како и од врвните творештва на светската белетристика, меѓу кои се истакнува книжевниот опус на Херман Хесе (Hermann Hesse).

Историските и антрополошките дисциплини истакнуваат дека кај секој народ постои помалку или повеќе развиена специфична религиска свест, чиј важен сегмент претставуваат етичките и моралните принципи. Во таа смисла на религијата и се припишува улога на главен извор и заштитник на етиката и моралот. Религијата и моралот се комплементарно поврзани: религиозните системи вршат морална регулација на секојдневното живеење и однесување на луѓето и се грижат за беспрекорно додржување на строгите принципи на социјално однесување, без оглед дали станува збор за примитивен, дифузен морал или развиен етички кодекс со соодветна структура на морални норми и правила (Спор. 23, 93).

За органската сплотеност на религијата со моралот сведочат литерарни и археолошки пронајдоци од одделните историски цивилизации. Експанзијата и виталноста на древните култури како што се сумерската, асирската, персиската или египетската се должи токму на развиеното законодавство во чии рамки, покрај легислативата, постоеле и дејствувале религиско-моралните содржини и норми. Сличен пример во Европа наоѓаме во античка Грција и Рим; детален приказ за односот на античките Грци кон религијата и моралот е содржан во Хомеровиот епос Одисеја (*Odyssea*), односно во делото Теогонија (*Theogonia*) на Хесиод (*Hesiodos*). Сепак од овие извори не е јасно дали моралните принципи во античка Грција се резултат на религиозните претстави, зашто во многубројното божество биле проектирани не само позитивни, туку и негативни карактерни белези. Инаку, во религиското мислење на античките Грци државата и законите имале исто потекло, односно биле производ на боговите од Олимп. (60)

Религиско-моралната доктрина на античка Грција била инспиративна и за Стариот Рим. Римскиот политеизам постулирал апсолутна моќ на религијата која го регулирала државниот и приватниот живот. Врз религиозните корени на римскиот морал биле вградени строги корективни механизми кои се грижеле за безоговорно почитување на моралните норми. Слична поврзаност помеѓу верата и моралот постоела и кај средовековните култури: изворот, значењето и целите на моралот биле нераскинливо поврзани со етичкиот систем на одделната религија.

Јудаизмот, христијанството, будизмот и исламот како делови на библиската традиција во сопствените етички системи го артикулираат вечното прашање за непредвидливиот пат на Господ (лат. *Quo vadis, Domine*). Религијата е таа, која нуди одговор

на дилеми поврзани со постанокот на светот, човековата природа, смислата на животот, моралната свест, односно за потеклото на етичките и моралните норми. Освен библиската традиција трите религии ги обединува авторитарен морал, кој се јавува како основен динамски регулатор на општествена пракса на човекот и меѓучовечките односи. Библиската етика се потпира врз есхатолошкиот еудајмонизам чиј морален механизам е содржан во вербата за награда по смртта. Оттука, носител на моралните норми е највисокиот авторитет што подразбира дека моралот е априорно даден, додека во неговото почитување се вклучени доктрината за предодреденост (предестинација) на човекот и психолошкиот механизам страв од казна. (128) Религијата е носител на позитивните правила, упатства и норми кои го регулираат секојдневието. Моралните принципи претставуваат универзални и сеобврзувачки просоцијални правила: секое отстапување од моралните прописи претставува грев кон врвниот авторитет. Основна мерка на моралот претставува максимата *Не им го прави на другите она, што не сакаш тие да ти го прават тебе* (lat. *quod tibi non vis fieri etc*). Со овој морален критериум се мерат сите човекови дејности, вклучувајќи ги и негативните како што се лагата, кражбата, убиството и прелубата. Подоцна оваа морална максима ги надраснала религиските граници и еволуирала во Златно правило на моралот кое гласи: *Постапувај со луѓето онака, како што сакаш тие да постапуваат со тебе*. (Спор. 129, 89)

Јудаизмот и христијанството не треба да се посматраат изолирано. Тие се обединети со заеднички морален авторитет, бог. Христијанскиот бог воедно е бог на Евреите и *vice versa*. Обете религии се монотеистички и се простираат низ заеднички духовен и културен простор, делат иста историја и основна идеологија (Стар Завет) како и еднакви морални принципи. (Спор. 35, 203–233)

2.3.1 Јудаизам

Јудаизмот е религија, чие што учење и историски податоци ги содржи хебрејската Библија. Хронолошки и религиски јудаизмот е претходник на христијанството и неговата етика. Основа на јудаизмот претставува монотеизмот кој постоел и бил практикуван од страна на бедуинските номади, а воедно врз него силно влијание имале вавилонската филозофија и персиската црква. Регулирањето и извршувањето на религиозните и моралните

правила и норми се одвивало во согласност со Десетте божји заповести.

Јудаизмот претставува посебен етички монотеизам, по многу нешта сличен на монотеизмот содржан во идеалистичката филозофија на Платон. Меѓутоа амбициите на јудаизмот ги надминуваат сите останати религии. Неговиот подем е одбележан со трансформација на претставата за Јехова како божество на израелските племиња во единствен бог на сите народи во светот. Карл Каутски (Karl Kautsky) во студијата *Потекло на христијанството* вели дека Јехова го артикулира моралот и сето добро: „Како етички бог Јехова е бог на сето човештво, зашто доброто и злото имаат апсолутно значење за сите луѓе. А како етички бог, како персонификација на моралната идеја, единствениот бог е насекаде, исто како што и моралот важи насекаде.“ (113, 254)

Оттука, главна цел во религиозниот и политичкиот програм на јудаизмот е негова глобална експанзија. Причината се состои во можноста останатите народи да ги примат *највисоките доблести на еврејската култура*. „Еврејството ги насочува сите луѓе кон доблестите, и варварите и Хелените, сите жители на копното и островите, на исток и запад, Европејците, Азијатите, сите народи од планетава.“ (113, 283)

Поддржана од непоколебливата вера во Јехова како бог на сите, јудаистичката етика се потпира уште врз еден витален извор: убеденоста дека Евреите се ексклузивен и надреден народ. Етиката заснована на ваквото верување му помогнала на еврејскиот народ да ги издржи и надмине сите искушенија и катаклизми со кои низ историјата се соочувал. Многупати ваквата етика дејствувала како суштински мотив за опстанок и преживување на Евреите во крајно трагичните ситуации.

Психолошки регулатор на просоцијалното однесување кој експлицитно е назначен во библиските етички принципи е стравот од божјата казна. Стравот се активира со потенцијалното или вистинското пречекорување на религиозните норми. Ваквата негативна емоционална основа на моралот не е типична само за јудаистичката етика, туку се јавува и кај останатите монотеистички религии засновани на врвниот авторитет. Токму архаичкиот страв и овозможил на јудаистичката етика низ векови да опстои и успешно да дејствува како „фундаментален, минимален систем на услови за заедничко живеење на луѓето, од кои, пак, израснал системот на општествени вредности и волјата за опстојување на народот,“ пишува Ханс Кинг (H. Küng). (126, 606)

Како главна општествена вредност и цел на животот во традиционалната еврејска религија се јавува совршеноста на единката. Усовршувањето на сопствениот карактер е изедначено со правењето добри дела, додека крајната цел на индивидуалното дејствување се толкува како сопствен допринос во општата хармонија на животот. Совршеноста се постигнува со моделирање на индивидуалното однесување, односно преку избегнување на секојдневните навик и потреби, посебно на оние, кои се потпираат врз материјалниот принцип. Идеална состојба на душата во која е вграден принципот совршенство претставува религиозниот аскетизам, чија возвишена цел претставува обединување на човекот со бог. Оттука јудаизмот проповеда напуштање на материјалните потреби и интереси вклучувајќи ги и секојдневните релативни вредности и цели, зашто само на тој начин човекот успева да ја оствари сопствената суштина и да „стане она, што е.“ (Спор. 77, 93)

Премисите на ваквото учење се препознаваат во делата на многу филозофи и психолози, посебно од егзистенцијалниот и хуманистичкиот корпус со примарен интерес за суштината на човекот и неговиот оптимален развој. Јудаизмот постулира дека услов за развој на индивидуалните потенцијали претставува редукција на хедонистичките и материјалните потреби. Истиот принцип е експлицитно назначен во божјата наредба која била суштинска за иднината на народот на Абрахам: „Замини од својата земја, од родното место и домот на татко ти во земјата која ќе ти ја покажам.“ (Мојсеј, 12:1 -23, 25) Целта на божјата заповест Абрахам да ја замени материјалната сигурност и извесноста од редовно задоволувањето на потребите со пат во непознато и животна несигурност се состоела во трагање по вишата смисла, додека смислата на страдањето, искушенијата, сомнежите и тешкотиите се состоела во постојано усовршување на одбраниот еврејски народ. Крајна цел на егзодусот претставува обединување на човекот со бог.

Наредбата воедно упатува на ограничување на баналните стремежи и воспоставување индивидуална морална контрола која претставува значаен регулатор на заедничкиот живот и односите помеѓу луѓето. Овие архаични, строги и непроменети правила на однесување сеуште опстојуваат со еднаква етичка тежина и цел. Пример е празникот на радоста, Шабат (Shabbat), кој забранува секаква индивидуална или општествена активност, зашто со тоа се ремети хармонијата помеѓу човекот, заедницата и природата. Празникот внесува промена во секојдневниот животен ри-

там и овозможува секој да се посвети на себе си, да воспостави внатрешен контакт, да стане поавтентичен и да си ги оствари потенцијалите. Ваквите прописи Евреите ги претпочитаат како врвен авторитет и истите низ историјата ги бранеле изложувајќи го на опасност сопствениот живот и иднината на целата заедница. Познато е дека при непријателски напад за време на Шабат, Евреите одбивале да се бранат или да бараат спас во бекство, туку стоички гинеле, свесни дека со тоа ја остваруваат божјата волја.

Во принципот „секому според потребите“ се содржани врвните вредности на јудаизмот, пред сè, солидарноста, взаемното помагање и правдата. Во *Втората книга на Мојсеј* се вели: „Еве како заповеда Господ: Собирајте од него, секој колку што му треба за јадење – по еден омер на лице, според бројот на членовите ваши ... и собраа, кој повеќе, кој помалку, ... секој имаше онолку, колку што можеше да изеде“ (Мојсеј, 16:16-18-24) Оваа религиозна максима е содржана и во хуманизмот, меѓу другото била вградена во марксистичкото учење, но и демагошки практикувана во платформата за интернационална солидарност и правда.

Солидарноста, взаемната помош и правичноста одиграле клучна улога за опстојување на Евреите во Палестина. Взаемното помагање претставувало *modus vivendi* за Евреите во услови на општата стереотипна стигматизација и непријателството од страна на останатите религии и народи. За непријателски расположението мнозинство солидарноста помеѓу Евреите била толкувана како доказ за нивна самоизолација, ексклузивност или некооперативност со системот и мајоритното нееврејско население.

Солидарноста, взаемното помагање и, во одредена смисла, ксенофобијата кај Евреите се евидентни и денес, посебно кај оние, кои живеат надвор од Израел. Сепак, тоа не треба да се толкува како колективен менталитет или карактер на Евреите. Впрочем, социјалните психолози утврдиле слична психолошка структура и помеѓу членовите од други етнички и верски групи чија култура, јазик или религија се значително различни од средината во која живеат. Научните анализи покажаа дека културата, јазикот и верата претставуваат психолошка тријада која е суштинска за одржување на интерната етничка комуникација, на пример, кај Кинезите, Полјаците, Виетнамците и останатите дијаспори. Нивниот социјален живот, во основа, се одвива во релативно затворени и хомогени културни, етнички и верски комуни или гета, кои се клучни за задоволување на повеќето, пред сè, социјални и психолошки потреби. Во таквите животни услови култу-

рата, верата и јазикот стануваат духовен амалгам на внатрешната кохезија кај малцинските групи и услов за одржување на психолошкиот интегритет на секој член. Заедништвото го јакнее етичкиот и моралниот кодекс кој, како регулатор на социјалното однесување, е редовно посилен во споредба со законите и нормите на мајоритното општество.

Меѓу врвните вредности на јудаизмот се истакнува трајната ориентација на луѓето кон сопствена едукација, усовршување и развивање на апстрактното мислење. Постои верување дека токму претприемаштвото, трговијата или лихварството како типични дејности на Евреите претставуваат последица на забраните од страна на христијанските законодавци, кои на Евреите не им дозволувале да практикуваат одредени занаети, со цел да се ослаби нивното морално ткиво и внатрешната сплотеност во заедницата. Меѓутоа, токму ваквите легислативни рестрикции го пренасочиле интересот на Евреите кон поголемо информирање и учење, односно позитивно ја стимулирале нивната когнитивна активност и развој на апстрактните способности. На истиот начин може да се разбере успешноста на Евреите да се адаптираат во нови услови и да се справат со животните тешкотии. Позитивната ориентација кон образованието прерасна во трајна, стабилна и високо поставена вредност во рамки на колективниот вредносен систем на Евреите. Така, образованието како вредност доби две основни функции: стана средство и цел на интелектуалниот, персоналниот и социјалниот развој. Образованието воедно овозможува социјална мобилност кон повисоките професионални и општествени позиции. Конечно, информирањето и ширењето на индивидуалното знаење се основни за формирање позитивен став кон сопствената личност, чиј значаен сегмент претставува чувството на сопствена компетентност. Тоа субјективно се доживува како задоволство од самиот себе си, радост и мотивација за натамошно континуирано растење.

2.3.2 Христијанство

Во своите почетоци **христијанството** се јавува како нова религија, воедно и социјално движење на сиромашните општествени групи во Израел. Раното христијанство со својот религиозно социјален карактер успеало масовно да ги мобилизира луѓето разочарани од секојдневието и бедата и да им влее надеж во подобра иднина. Ваквиот психолошки момент ја забрзал ерозијата и конечно го распаѓање на робовладетелството во Рим, воедно го

одредил идниот развој на човештвото. Оттука, христијанството може да се смета за своевидна идеологија на револуционерните движења во античкиот свет.

Веќе беше спомнато дека христијанството претставува продолжение на традицијата, религијата и духовното учење на Евреите. Тоа од Стариот закон ги презема етичките норми и правила на животот и врз нив создаде сопствен религиозен и етички систем во кој, покрај јудаизмот, се содржани моралните принципи на стоичката филозофија.

Највисоки вредности во раното христијанство се рамноправноста и хуманизмот. Врз овие универзални категории на доброто бил надограден ранохристијанскиот социјализам. Станува збор за визија како да се организира овоземскиот живот која подоцна била узурпирана од страна на црквата. Со персонификација на највисоките хумани вредности во ликот на бог била спроведена успешна манипулација на верниците и оттука неретко биле легализирани религиозните злодела, на пример инквизицијата и крстоносните војни.

Социјално филозофската димензија на христијанството извршила посредно влијание врз одделни филозофски и интелектуални погледи, како и врз идеолошки и научни доктрини, пред сè, марксизмот и психоанализата.

Христијанството обединува повеќе конфесии меѓу кои највлијателни се католичката, православната и протестантската црква. Од спомнативе, предничат католицизмот и протестанството како интегрирани етички, морални и вредносни системи за овоземскиот и посмртниот живот. Во одделни историски периоди доаѓало до инструментализирање на нивното религиозно учење заради експанзија врз други народи и култури со цел да се остварат политичките и колонизаторските планови на верските и државните елити.

Во христијанската етика се судираат спротивставени премиси за природата на човекот.

1. Првата премиса постулира дека човекот е зол и таа претставува логичко продолжение на библиската догма за првичниот (примордијален) грев. Станува збор за песимистичка доктрина чии рефлексии се присутни и денес, не само во религиската сфера, туку и во Фројдовата (S. Freud) психодинамска теорија на личноста. За разлика од религиското толкување на примордијалното зло Фројд ја по-

- стулира тезата за биолошка даденост на човековата негативна природа. Биолошки претставник на злото е инстинктот на смртта, кој во психолошката сфера се манифестира како вроден егоизам. Врз премисата за негативна природа на човекот Фројд ја определува главната цел на воспитувањето која се состои во редукција на егоизмот и негова замена со социјално пожелен алтруизам. Инаку, примордијалниот грев и моралната нечистотија се спомнуваат и во Стариот завет, конкретно во првата книга на Мојсеј: „И Господ го почувствува пријатниот мирис, па рече во срцето Свое: (Нема повеќе да ја проколнувам земјата поради човекот, зашто помислите на срцето човечко се зли уште од младини...“ (1. Мојсеј, 8:21-24) Оттука произлегува дека децата се раѓаат грешни, додека свртувањето кон бога е лек кој ја надминува лошата суштина. Ваквиот морален заклучок се протега врз најширокиот спектар негативни појави и стремежи кои можат да бидат содржани во грешното детско срце. Така, *Журналот на добрите совети* (герм. Gute Botschaft Verlag) наведува редица априорни гревови на „црното срце,“ меѓу кои истакнато место заемаат среброљубието, измамата, озборувањето, бунтовноста, непристојноста, инаетењето, пцуењето, тепачката, непослушноста, уличарството, дрскоста, потсмевањето, нечесноста, крадењето, лутењето, нечесноста, мрзеливооста, гордоста, лагата, зависта и себичноста. (Спор. 188) Единствени начини за отстранување на наведените гревови е редовна молитва и вистинско каење, што сведочи за непоколеблива одлука на човекот да го следи патот божји.
2. Човекот е во основа добар зашто е создаден од бога. Човекот „не постои сам од себе, туку е дело на бога, телесно и духовно, додека како оштествено битие е определен кон живот со другите луѓе.“ (152, 18) Меѓутоа факт е дека човекот честопати во животот избира погрешно и прави нечесни дела, што противречи на максимата за божјата безгрешност. Ваквата контроверза христијанството ја решава со условна предестинација, додека скепсата во врска со безгрешноста на бога ја побива со доктрината наречена Теодицеја. Условната предестинација негира дека бог апсолутно влијае врз човекот и неговата судбина, додека Теодицејата постулира дека бог го дарувал човекот со разум и волја да избира, но и со морална одговорност во случај

да избере зло. Оттука, христијанството учи дека *не постои никаква апсолутна предестинација, туку само условна, во која човекот со својата волја дејствува и ги создава добрите и лошите дела.* (Спор. 223, 75) Од волјата на човекот зависи дали ќе чекори кон конечното добро (соединување со бога) или кон злото. „Небото нè чека, а не пеколот. Пеколот е подготвен за ѓаволот и во него човекот сам се нурнува, зашто бог тоа не ни го одредил.“ (224, 76)

Во христијанската етика и аксиологија е вграден врвниот бојжи авторитет. Господ ги определува моралот и доброто, додека нивното непочитување е извор на злото. Човекот избира дали да го усогласи сопственото дејствување со бојжите принципи или да им се спротивстави. Иако човекот располага со разум кој е вклучен во моралниот акт, тој (разумот) не учествува при создавање на моралните норми. (Спор. 24, 72) „Улогата на разумот се сведува на примена на бојжиот закон, било на оној манифестниот или на оној, што е впишан во душата. Самиот, пак, не може да одлучува што е добро или лошо; неговата одговорност се сведува на донесување одлуки за конкретни случаи, односно дали делото е во согласност со бојжите закони и оттука дали е добро или не.“ (48, 64)

Христијанството постулира потполна морална подреденост на човекот како рационално битие кон бојжиот авторитет. Ваквата доктрина стои на спротивни позиции од принципите на автономија на моралот и интенционалната волја, претставени во учењата на Кант (категорички императив) или Ниче (слободен надчовек). Оттука, фундаментална премиса на христијанската етика и приоритет на моралното расудување, чувства и практична дејност претставува следењето на Исус. Согласно со тоа, духовното совршенство на Исус претставува синоним на врвното добро. Спротивно на тоа е злото чија персонификација претставува ѓаволот. Да се биде добар воедно подразбира негирање на материјалниот принцип како и на стремешот да се доминира врз луѓето и природата. Во врска со тоа католичката етика ја акцентира доследната примена на принципите битие, солидарност и љубов. Следен етички принцип е откажувањето од сопствените права согласно со евангелието на Матеј „на оној што сака да се суди со тебе и да ти ја земе кошулата, дај му го и плаштот“ (Матеј, 5:40). Доследното самооткажување претставува пат кон великодушноста, додека вредносни атрибути на оваа универзална доблест се алтруизмот, солидарноста и љубов кон ближниот.

Следна христијанска доблест, инаку посебно ценета во католичката црква, е побожноста (лат. religio). Побожниот човек му се потчинува на бога како на „најсакана цел и единствен извор на безгранична среќа.“ (153, 109) Побожноста е сплотена со совеста и должноста на верникот и оттука претставува мерка на сите доблести во смисла дека „кој не е побожен нема ниту заслужена, ниту докажана доблест.“ (153, 109) Меѓу останатите истакнати доблести на католицизмот истапуваат толеранцијата кон грешните, и способноста да се простува. Максимата од евангелието на Лука „простувајте и ќе ви биде простено“ (Лука, 6:37) има и свое психолошко значење кое Е. Фром (E. Fromm) го определува како *крајно забораване на сопственото ego*. Простувањето, според Фром, претставува доблесна црта на личноста која емпатички и разумски помага да се разберат туѓите постапки. (Спор. 77, 98) Значителни премиси на наведените доблесни атрибути се вградени во категориите совршеност, самоактуелизација и останатите повисоки мотивации за кои говори хуманистичката психологија.

Меѓу другите значајни доблести католичката етика ги вбројува понизноста и аскетизмот. Според патристиката, овие доблести го доближуваат човекот кон божјата суштина. Истото св. Августин го расправа во делото *За лагата и останати размислувања*: „Христос повикува од него да се учиме на покорност.“ (22, 177) Молитвата, каењето и покорноста претставуваат етичко јадро на католичкиот морал. Молитвата не издига морално, хумано, над сите земски појави и ограничувања. Меѓутоа, за разлика од надчовекот на Ниче, надприродното воздигнување на човекот во католичкото учење е разбрано како приближување кон бога. „Христијанскиот надчовек е човек клекнат пред бога,“ вели Даџик (R. Dacic). (49, 60)

Според католичката етика, моралната пракса кај луѓето е мотивирана од поблиски цели и од конечната цел. Поблиска морална цел подразбира лично усовршување на човекот, додека во конечната цел се содржани стремежите на човекот кон вечно блаженство, односно единство со бога. Обете цели зависат од тоа дали се живее според Десетте божји заповести. Станува збор за морални смерници на побожното живеење, а воедно извор на соодветни вредности, пред сè, исполнување на обврски, самоконтрола, покор, избегнување грев и увежбување доблести. (Спор. 50, 69) Католичката црква не се сомнева во тоа дека нејзината етика „не ја уништува, туку ја поттикнува“ природата на човекот да создава „најсовршени карактери, слични на оние, кои ги кра-

селе католичките светци на кои, морално гледано, никој не им е рамен.“ (152, 21)

Како примери на морално усовршување и упатства како да се стигне до највисокото добро можат да послужат аскетизмот и мистиката. Аскетскиот живот подразбира доброволно откажување од сите телесни и психички радости. Целта е постигнување разумна контрола врз сопствената разуданост, одбрана од лошите страсти и постигнување душевен мир. Душевните вредности на аскетот често се дискутираат во религиозните полемики како и во класичната литература. Од тие извори најчесто дознаваме дека аскетизмот и мистиката се присутни и во остантите религии, на пример, во будизмот, но и во православиеото. (132)

За медитацијата во будизмот, на пример, пишува Херман Хесе (H. Hesse) во романот *Сидарта*. Според Хесе, единствена цел на будистот е постигнување на блажена состојба, односно *нирвана*. Нирвана подразбира „највисока тајна, сеопшта внатрешна празнина, „...без жед, без желби, без сонисhta, без радост и тага.“ (Спор. 91, 17) Блаженството се постигнува со медитација, самооткажување и аскетизам.

Како што спомнавме, аскетизмот е практикуван и во православиеото, според кое станува збор за посебен начин на духовна трансформација на личноста. Слично Лав Николаевич Толстој ја опишува позитивната духовна конверзија на Отецот Сергеј во истоимениот роман кој се одлучил „да стане совршен монах: секогаш работлив, воздржлив, смирен и кроток, чист не само во чинот, туку и во мислите, и послушен. Особено последната одлика или совршенство, му го олеснуваше животот.“ (226, 18)

Во психологијата аскетизмот и мистицизмот претставуваат ценети постапки посебно за стекнување на доблестите *хероизам* и *морално совршенство*. (Спор. 218, 53) Мистицизмот исто така содржи потенцијал со кој може да се спречат, ублажат или лекуваат секојдневните проблеми на човекот. Истото го потенцира и католицизмот, односно дека мистицизмот помага при *надминување егзистенцијални кризи* и *постигнување совршенство*. (Спор. 82, 11) Мистицизмот исто така може да претставува опасност од разни негативни предизвици и последици. Според Марсел, Франкл и останатите христијански егзистенцијалисти, човекот без егзистенцијален немир потонува во масата. Современиот човек е осамен и оттука не е способен да се справи со притисокот на стварноста. Предизвиците се големи, а човекот е ништожен. Заради тоа му се потребни милосрдната помош и верата кои

ќе го избават од трагичниот хероизам и безнадежната борба. Оттука и тврдењето на Кјеркегор дека „страдањето не може да се оддели од христијанското битие.“ (118, 223)

2.3.3 Патристика

Доктрината на црковните отци која постулира несповест помеѓу верата и филозофијата е позната како патристика. Основите на ова учење се поставени во раното христијанство кога филозофијата беше сметана за извор на заблуди кои човекот го оттргнуваат од сознанието и од вистинскиот пат. Во таа смисла св. Августин ја искажал максимата „Верувај за да осознаеш“ (lat. crede, ut intellegas), која подразбира дека филозофијата и расудувањето мораат да отстапат пред верата. Ваквата патристичка негација на филозофијата претходно ја нагостил Тертулијан од Картагина со изреката „Верувам, зашто не постои смисла“ (lat. credo quia absurdum). Во тој контекст, незаснованоста и апсурдноста на верата не би требало да ја оспорат нејзина исправност, туку спротивно: верата претставува олицетворение на врвниот авторитет кого разумот не може да го опфати и разбере. Со други зборови, бог претставува врвен авторитет, воедно, како единствен извор на вистината, тој е олицетворение на верата.

Главен духовен и интелектуален авторитет на патристиката е св. Августин. Како значаен претставник на патристичките тези се истакнал и францускиот математичар и филозоф Блез Паскал (Blaise Pascal), пред сè, заради заслугата за доближување на патристиката кон модерниот човек.

2.3.3.1 Аурелие Августин (Aurelius Augustinus, 354-430) е еден од најзначајните мислители на раното христијанство кој во патристиката ги обединил христијанската и новоплатонската етика. Следејќи ја основната идеолошка линија на црковните отци Августин ја негира независноста на филозофијата, посебно во поглед на догматското црквено толкување на битието и светот. Аналогно, полемиките за овоземскиот живот беа усогласени со општата теолошка платформа за единство на филозофската и религиозната вистина при што Библијата станува неприкосновен извор и инспирација на филозофските размислувања и дебати. Инаку, синтезата помеѓу разумот и верата не ја создале теолошките спекулации, туку тешките животни услови на најшироките слоеви верници. Тука улога одиграла и општата скепса кон рационалната филозофија заради нејзината неспособност да понуди решенија за проблемите од реалниот живот. „Лишени од божјиот

благослов филозофските откритија се бесполезни, зашто кај човекот свртен кон злото, поголемо влијание имаат делата на господ, одошто размислувањата на луѓето,“ забележал Августин. (21, 83)

За ваквата радикална теолошка интервенција Августин наоѓа поддршка во Библијата, но и во длабоките религиозни чувства. Духовните содржини, пак, ги сублимирал во патристичката максима „Верувај, за да сознаеш,“ со што до крајност ги негирал разумските основи на сознанието содржани во максимата на современиот рационализам „Сознај за да веруваш.“ (lat. *Intellege, ut credas*).

Интелектуалниот развој на Августин се одвивал по две спротивставени линии: филозофска и теолошка.

Филозофските студии на младиот Августин биле во знакот на продлабочена анализа на најзначајните списи на античката филозофија. Во тоа време тој бил член на манихејците и ја застапувал идејата за паралелно постоење и делување на доброто и злото. Девет години подоцна ги напуштил манихејците за најнапред да и се посвети на академската скепса која потоа ја заменил со убедување дека свеста по себе е доволна за осознавање на вистината. „И кога човекот греша, убеден е дека постои,“ (lat. *Si enim fallor, sum*) е новата максима на доскорешниот скептик Августин и новиот поклоник на идеалистичката филозофијата на Платон и новоплатонизмот. (21, 585)

Од новоплатонистите Августин го преземал учењето за неспоивоста на светот на идеи со материјалната стварност за подоцна истиот филозофски дуализам да го вгради во сопствената христијанска доктрина. Во новоплатонскиот идеализам нашол одговори на вечните прашања, на пример, за постоењето на апсолутно интелектуално битие како и за изворот на зло. На крајот Августин конвертирал во христијанството и до крајот му се посветил на теолошкото творештво.

По преминот во христијанство Августин започнал со радикални реформи на религиозните догми кои го определиле натамошниот развој христијанската теологија и пракса, но и на европската историја, култура и филозофија.

Окосница на етичкото учење на Августин претставува принципот за вечните вистини (лат. *veritates aeternae*). Во рамки на вечните вистини тој разликувал теориски и практични цели на етиката. Теориските цели на етиката ја истакнуваат примарната ориентација кон бога, додека практичните цели се посветени на мо-

ралната волја како највисока вредност. Моралната волја го определува значењето на сите нешта согласно со волјата на бога. Според патристиката, христијанската вера и мислење претставуваат извор на сите морални дела. Врз тие основи Августин го дефинира аксиомот „Не оди надвор, врати се кон себе, зашто вистината единствено постои во човекот“ (lat. *Noli foras ire, rede in se, in interiore hominis habitat veritas*).

Главна премиса во етичкото учење на Августин претставува вербата во бога. Станува збор за религиозна интерпретација на идеалистичката етика која Платон ја изложил во прочуеното дело *Закони*: „Кој сака да му е мил на такво суштество (Бог), мора што е можно повеќе и самиот да стане таков, и оттука, кој е разумен и на бога му е мил, зашто му е сличен; неразумниот човек се разликува од Него и не му приличи исто како и грешникот.“ (176, 106) Поаѓајќи од наведеното Августин заклучува дека верата потекнува од највисокиот авторитет и како таква ги одредува достоинството на човекот и неговата пракса. Верата воедно претставува највисок критериум на доброто, зашто доброто и бог се едно. Оттука, животот во согласност со бога создава основна доблест – чисто срце, додека безгрешното срце претставува спас за душата. Бог како врвно добро е извор на вистинска и трајна среќа. „На луѓето за блажен живот не им треба посредник каков што е демонот (или филозофот) ..., туку таков, како што е Христос,“ пишува Августин. (21, 462) Истото се однесува и за општите вредности: „Променливите вредности не зависат од наклоноста или злобата на демонот, туку од волјата на вистинскиот бог.“ (21, 111) Согласно со тоа, појавата и смислата на човековите вредности се определени од волјата на највисокиот божји авторитет.

Црквата како претставник на бога е неприкосновен авторитет на етичките принципи и таа е најповикана за морално воздигнување на верниците. „Народот од двата пола покорно и свечено се движи кон црквата за да дознае како на ова време место да живее морално, за да, по овој живот, го заслужи вечниот и блажен живот; оттаму, од највисокото место, кон сите се огласува Светото писмо со своето праведно учење: оние кои го исполниле кажаното ги чека награда, а оние кои кажаното не го исполнуваат ги чека судот,“ пишува Августин, во делото *За божјата држава*. (21, 123)

Прашањата околу верата и избавувањето Августин им ги препушта на волјата на човекот. Согласно со христијанскиот платонизам заклучува дека човековата волја произлегува од сепри-

сутната божја волја. „Постои наша волја и таа самата, според нашите желби го прави она, што инаку не би се случило, доколку ние тоа не би го сакале. Оттука, доколку некој нешто поднесува заради волја на другите, а спротивно на својата волја, дури и тогаш волјата ја применува, можеби не сопствената, но сепак волјата на човекот; и моќта на бога.“ (21, 254) Инаку, Августин разликува добра и лоша волја. Добрата волја ја изведува од бога и неговата љубов: „Доколку не би ни била дадена Неговата љубов, не би постоела ниту можноста таа да е во нас. Оттука, добрата волја од саканиот бог не може да постои во човекот, доколку бог не влијае врз него, за тој така да сака и така да дејствува.“ (22, 252)

Во суштина, станува збор за интелектуална интервенција на Августин со која идеите од Платоновата етика ги преместува во царството на божјиот разум. Со теолошка интерпретација на идеализмот, пак, ја создал доктрината за божје потекло на сите нешта. Волјата станува идеална креација на божествениот разум, суштина на човекото битие и како таква му е надредена на човековиот разум. Во согласност со тоа, сето, што човекот го прави е дело на неговата автономна волја, која, според патристиката, е апсолутно слободна. Оттука, добрите и лошите постапки на човекот се производ на неговата волја и натаму се вреднувани од аспект на нивното совпаѓање со верата и божјата волја. Слободната волја на човекот е позитивна (и добра) само доколку и служи на христијанската кауза.

Етичката доктрина на Августин постулира дека уредно и исправно може да живее само оној, кој го примил христијанството. Едино христијанинот кој е во служба на црквата и на бога е обдарен со вистински вредности и оди по вистинскиот пат. Во ваквиот етички простор „лагата не смее под никаков изговор да се применува во веронауката.“ (22, 30) Причините за тоа Августин ги бара во трансценденталната аксиологија и авторитарното расудување. „Кога авторитетот на вистината ќе се скрши или наруши, сето станува несигурно; ништо не може да се смета за сигурно освен она, за што се верува дека е вистина. Оној што укажува на вечните или изворните вредности врз кои израснува верата и побожноста, може во даден момент нешто и да сокрие, за што смета дека треба да остане тајна: но никогаш не смее да лаже, ниту со лажење нешто да крие.“ (22, 30)

Аналогно, човекот без вера не може да биде праведен, а истото важи и за државата која мора да и се подреди на небеската држава која на земјата е застапувана од вистинољубивата црква.

Залагањето на Августин за теократско уредување на државата подоцна станало извор на политички аспирации на црквата за хегемонија врз световниот живот, но и на разни институционални злоупотреби како што се верските војни, легализација на инквизицијата и слично.

Августин останал филозоф во тесните рамки на теологијата. Тој е најзаслужен за неприкосновената позиција на теологијата како единствен извор на филозофските и етичките расправи, што произлегува од неговото убедување дека систем кој се потпира врз теолошките догми е безгрешен и вечен. Подоцна ваквата спрега католичката црква ја усвоила како официјална идеологија.

2.3.3.2 Блез Паскал (Blaise Pascal, 1623-1662), француски математичар, еден од основоположниците на теоријата на веројатност. Паскал ја вовел методата на „вживување“ при анализа на човековата природа иако бил свесен за сета комплексност на односот помеѓу социјалниот и психичкиот континуум. Според него, човекот претставува мост помеѓу ништо и сешто; тој е ништо во однос на бесконечноста, а воедно сешто во споредба со безначајот. Со други зборови, човекот се наоѓа на половина пат помеѓу микрокосмосот и макрокосмосот. Поаѓајќи од ваквата премиса Паскал го извел сопственото етичко правило во кое човековото рачно добива клучно значење: „Сето наше достоинство потекнува од мислењето, кое е основа на нашето воздигнување, а не просторот или времето кои не можеме да ги исполниме. Оттука, се трудиме да мислиме исправно: во тоа е суштината на моралниот принцип.“ (164, 11)

Паскал постулирал дека човекот со сопствениот разум може да ги надмине космичките противречности. Услов за тоа се верата и познавањето на Христос. Верата не доближува кон Него и сознанието дека Тој ги обединува двете спротивности: богот и човековата беда. Оттука, „човекот без вера не може да ги осознае ниту вистинското добро, ниту вистината.“ (164, 32). Поимот бог ја артикулира најсуверената вредност, а воедно универзалниот етички принцип дека „вистинското добро мора да биде такво, за да можат да го споделат сите кои се ослободени од предрасуди и завист; оттука никој спротивно на сопствената волја нека не остане на страна од таквото добро.“ (164, 34)

Иако учењето на Паскал содржи елементи на диалектичко мислење тој и останал верен на патристичката доктрина на св.

Августин. Слична оценка искажал и познатиот библист Ханс Кинг (H. Küng) според кој личноста на св. Августин и преминот во христијанство имале клучно влијание врз интелектуалниот развој на Паскал. „Паскал чувствувал голема блискост кон Августин, најнапред како кон недогматски и дијалектичен мислител, талентиран психолог и брилијантен стилист, а подоцна како кон страствено ангажираниот верник.“ (126, 66) За интелектуалното и личносното совпаѓање со Августин сведочат и следните тези на Паскал:

- сомневањето потекнува од крајната егзистенцијална беда;
- човекот не може да најде спас во мислењето, туку во сопствената безусловна отвореност кон реалноста;
- егзистенцијална сигурност не постои во чистиот разум (cogito), туку во пораката на библиското кредо;
- верата не е ирационална, туку има рационално оправдување;
- без вера нема решение на секојдневните прашања. (126, 66-67)

Кристоцентризмот и растечкиот нихилизам претставуваат основа врз која Паскал го развил својот етички систем за единство помеѓу разумот и верата. Оттука и причината за интелектуалниот судир на Паскал со современикот Декарт (Descartes), односно со рационалистичкиот принцип „Мислам, значи постојам“ (lat. Cogito, ergo sum). Паскал постулирал дека човекот е повеќе, одошто обичен рационален процес. Воедно, во разумот човек не може секојпат да биде апсолутно сигурен. Спротивно на тоа Паскал ги истакнува аксиолошките премиси дека „вистината не ја осознаваме само со разумот, туку и со срцето“, односно дека „бог се доживува со срце, а не со разум.“ (164, 22) Според него, не станува збор само за апстрактна логика или дедукција, туку за трагедијата на конкретен човек во неповолни животни услови. Единствено човек кој е длабоко нурнат во христијанската вера може да се справи неподносливата стварност. Оттука и Паскаловото разликување помеѓу верата и знаењето, за кои смета дека дијалектички се надополнуваат, зашто она што треба да се знае и во што треба да се верува не може да постои одделено.

Врз ваквите премиси Паскал ја постулира еднаквоста помеѓу вистината и субјективноста. Односот кон апсолутното битие воедно е содржан во односот човек кон човек. Таквиот однос е

ирационален, емотивен и слободен. Паскал ја спротивставува интуицијата на разумот, додека за разумот вели дека е раздвижуван од вредностите. „Вистината не ја дознаваме само преку разумот, туку и со срцето... Луѓето кои се навикнати да судат според чувствата не се способни да допрат до суштината на самиот суд; проблемот е во тоа, дека сакаат наеднаш да ги осознаат нештата, со еден поглед, а не да ги откријат принципите. Другите, пак, навикнати да судат според принципи, не ги разбираат работите поврзани со емоции, и барајќи во нив принципи не можат со еден поглед да ги осознаат.“ (164, 23-24) Оттука, на човековото осознавање подеднакво му се потребни и разумот (размислувањето) и емоциите (интуицијата)

Според Паскал, *бедата на светот* извира од неспособноста да се разбере она, што човекот го опкружува. Знаењето не успева да ги отстрани проблемите на внатрешниот свет, додека анксиозноста се должи на обидите да не се размислува за сопственото битие. Кон сето ова се приклучува и свеста за сопствената „фрленост“ во светот, која човекот го оддалечува од разбирање на причините зошто се наоѓа тука а не таму, зошто постои сега, а не во друго време.

Паскал ги смета доблестите за суштинско јадро на човековата природа. Тие се извор на автентичните вредности и причина на душевниот мир. „Во доблеста не опстојуваме со сила, туку со рамнотежа на двете спротивставените страсти... Нема докажување на сопствената величина со заземање на една од крајностите; за тоа е потребно едновремено изразување на обете крајности како и исполнување на просторот помеѓу нив.“ (164, 63)

Во Паскаловото учење скромноста и просечноста како доблести стануваат најпосакувани квалитети на карактерот. Во врска со тоа, тој вели: „Се радуваме од малку“; „Сакам да сум во средина: одбивам да сум на долниот крај, не зашто е долу, туку зашто е крајност и од иста причина би одбил да ме сместат горе“; „Да се оддалечиш од средината значи да се оддалечиш од луѓето“; „Големината воопшто не значи да се оддалечиш од средината, туку спротивно, да не излезеш од неа.“ (164, 63-65). Паскаловата етика се спротивставува на Ничевиот херојски надчовек.

Паскал ја увидел противречноста на волјата, односно нејзините ограничени капацитети во обезбедување на човековото добро. „Сопствената волја никогаш не води кон задоволство, дури и кога таа би имала моќ да постигне се, што посакува; човекот, пак, постигнува задоволство штом ќе се откаже од волјата. Без

неа (волјата) никој не може да биде незадоволен; со неа никој не може да биде задоволен.“ (164, 63-65). Наведеното содржи премиси на парадоксалната интенција чија практична вредност ја потврдил Франкл (V. Frankl) во рамки на неговата логотерапија.

Паскаловата етичка мисла извршила силно влијание врз егзистенцијалистите и хуманистите од 19. и 20. век, кои верата ја сметаат за инхерентна потреба и карактеристика на човековата природа.

2.3.4 Схоластика

Патристиката како религиозен и етички систем на црковните отци подоцна била заменета со, во многу аспекти поинаква доктрина, схоластиката. Основната разлика помеѓу двете влијателни католички доктрини е во нивната филозофска позадина. Патристиката се надоградува врз догмата за единство помеѓу човекот и бог чии интелектуални корени ги положил Платон со идеалистичката филозофија, подоцна збогатени со религиозното толкување во неоплатонизмот на Плотин. Наспроти тоа, схоластиката претставува службена теолошка доктрина за духовното, светот и природата на човекот создадена врз догматско толкување на Аристотеловата рационална филозофија. За развојот и ширењето на схоластиката најзаслужен е Тома Аквински (Т. Aquinas) кој постулирал дека душата ги разбира нештата со помош на разумот и сетилата. Оттука кај човекот разликува рационални и чулни потреби. Рационалните потреби претставуваат израз на човековата волја, додека чулните потреби се поврзани со *пожелните* и *полезните* содржини (lat. *apetitus concupiscibilis*) како и со *неодложните* содржини (lat. *apetitus irascibilis*) кои човекот го одвраќаат од штетните нешта.

Натаму Аквински го дефинира субјективното како индивидуален простор исполнет со различни психолошки содржини организирани хиерархиски и со посебна внатрешна динамика. Во психолошкиот простор посебно ги истакнува доживувањето, мотивацијата, задоволството и волјата. Доживувањето (lat. *bonum delectabile*) претставува најосновна душевна состојба и тоа потекнува од радоста кон добрите нешта (добри во смисла на нивната адекватност). Мотивацијата се наоѓа на повисоко место во хиерархијата и таа е потпрена врз разумот (*apetitus sensitivus*). Целта на мотивацијата се состои во обезбедување на она, што се доживува како неопходно и што води кон потполно задоволство (lat. *beatitudo*). Изнад доживувањето, мотивацијата и задоволството

се наоѓа волјата (lat. *apetito rationalis*) која, по правило, е насочена кон доброто и кон вредностите по себе (lat. *per se*). Станува збор за вредности - цели кои Аквински ги смета за приоритетни во споредба со тнр. вредности - средства. Основната смисла на целните вредности е остварување на повисоки состојби на битието, односно индивидуално растење и духовен развој. Во споредба со целните вредности Аквински не ги смета инструменталните вредности за целисходни тенденции (lat. *bonum honestum*).

Во онтолошкото сфаќање на Аквински и неговите следбеници *томистите* не се прифаќа идејата за општествена или културна условеност на вредностите. Најрадикално ваквата доктрина е развиена во новотомизмот на Жак Маритен (J. Maritain), според кој човекот е единствениот креатор на вредности. Ваквата теандричка интерпретација на човековата природа Маритен ја поставил врз тезата дека човекот потекнува од бог и оттука човек и бог се едно. Вредностите се продукт на човековата самосвест, меѓутоа нивната суштина е дадена од теандрискиот однос, т.е. од природата на бого-човекот.

Схоластиката претставува филозофско-религиозно учење на католицизмот засновано врз догматска интерпретација на дијалектичката логика на Аристотел. Во своите дискусии схоластиките се фокусирале врз односот помеѓу верата и разумот при што Аристотеловото сфаќање за рационална суштина на сознанието било проширено и врз теолошкото осознавање. Слична позиција за надреденост на разумот и филозофијата врз верата преовладувала во Средниот век, пред сè, во учењето на магистрите по филозофија од париската школа, чиј главен протагонист бил Сигер Брабантски (Sege de Brabant).

Меѓутоа, доктрината за субмисивна улога на верата во однос на филозофијата не била општо прифатена од останатите схоластичари. Несогласувањето кулминирало во прочуената апологија *Сума против паганите* (лат. *Summa contra gentiles*) во која Аквински експлицитно ја потврдил доминацијата на теолошката наука и вера врз сознанието.

Доследен на вака дефинираната схоластичка доминација Аквински на прашањето „Дали освен филозофските предмети мора да постои и друга наука?“ спекулативно одговара: „Мора да се признае, дека за избавување на човекот е потребна наука соодветна со божјото откровение и која воедно ќе остане настрана од филозофските предмети и откритијата на човековиот разум. Ова, пред сè, заради фактот дека човекот е од бога предодреден кон

определена цел што го надминува разумското сфаќање.“ (9. 2) Тезата за апсолутна надреденост на верата врз разумот го определила идниот културен и историски развој на европскиот простор и пошироко, во останатите делови на светот под христијанска доминација.

2.3.4.1 Тома Аквински (Thomas Aquinas, 1225-1274) е несомнено еден од најистакнатите средновековни претставници на објективно идеалистичката филозофија. Својот интелектуален развој го започнал како доминикански калуѓер инспириран од учењето на Алберт Велики (Albertus Magnus) кое ја обединило Аристотеловата филозофија со неоплатонизмот и арапската теолошка мисла. Во таа филозофско религиозна синтеза на верата и е дадено централно место и улога во догматската интерпретација на учењето на Аристотел, теза која до совршенство ја развил Аквински во рамки на новосоздадената схоластика. Схоластиката постулира дека верата содржи одговори за сите прашања на човековиот ум. Воедно, схоластиката догматски ги премостува рационалните и теолошките недоразбирања, истакнувајќи дека разумот на човекот не е совршен. Со други зборови, разумот и формалната логика се немоќни да ја разберат суштината на битието и оттука честите погрешни заклучоци. Единствен излез е во теолошката доктрина која схоластиката ја смета за *conditio sine qua* поп на суштинското познавање и знаење.

Аквински се согласувал со ставот дека човекот е автономен во сопственото сфаќање и судење и дека нивниот квалитет е условен од перцептивните процеси. Во тој контекст ја истакнал теоријата на природен закон која подоцна била прифатена како основа на религиската етика. На прашањата поврзани со интенционалното вреднување и слободното одлучување Аквински им пристапувал со теолошко толкување на Аристотеловиот рационализам. „Слободното одлучување претставува сопствен избор: затоа себе си се нарекуваме слободни и решителни, имајќи во предвид дека едното го прифаќаме, а другото го одбиваме, што всушност значи избор... Со други зборови, предмет на сопствениот избор е она, што се стреми кон целта: таквото нешто, пак, станува предмет на желба, што всушност значи дека изборот претставува чин на страствената сила. Така, слободното одлучување се сведува на страствена моќ,“ пишува Аквински во *Теолошките списи* (*Summa theologica*). (9, 734) Во схоластичката интерпретација на слободата доминира моралниот кодекс на Црквата со кој се легитимизираат нејзините закони и морални правила на вос-

питување. Христијанскиот морал го иницира и регулира човековото однесување согласно со идеалите на схоластичката етика.

Натаму Аквински смета дека секое суштество е во својата суштина добро, израз на совршенство и внатрешна вредност по себе. Од метафизичкото добро инхерентно на секое битие издвојува физички и природни добра. Природното добро е определено од својствата на нештата согласно со нивната природа. Својствата на моралната норма, пак, извираат од добрата суштина на моралот. Поаѓајќи од догмата за божествено потекло на етичките норми Аквински заклучил дека моралното добро е пожелно за волјата на човекот. Воедно во доброто откривал конечни причини: добро е она, што е посакувано од луѓето. Во најопшта смисла тоа подразбира дека не постои цел чија основа е лишена од вредност.

Во доброто Аквински исто така ја согледува причината на злото: „секое зло има некаква причина во доброто.“ (9, 448) Врз тие основи израснала догмата дека злото нема прапричина: постои само битие со вроденото безгранично добро. Поинаку кажано, „секое битие... е добро ... злото не постои, освен во доброто како предмет.“ Аналогно Аквински ја формулира сопствената етичка максима „злото се јавува како недостиг од добро ... и како такво е спротивно на доброто, кое располага со можност.“ (9, 452) Ваквата максима подоцна станала основен принцип на етичките системи кај одделните христијански учења.

Основна и највисока цел на човекот, според Аквински, претставува постигнување блаженство. Схоластичката интерпретација на блаженството Аквински ја изложил во *Теолошките списи*: „Блаженство е име на крајната човекова цел, несоздадено добро, односно Бог, кој е единствено моќен волјата на човекот да ја исполни со совршено и бесконечно добро.“ (10, 25-26) Освен совршеното блаженство чие потекло е божје Аквински разликува и несовршено блаженство кое е иманентно на ограничената човечка природа; несовршеното блаженство не води кон сознание на божјата суштина, ниту, пак, допира до врвното добро. Единствено интенционалната желба го насочува човекот кон највисокото добро; свесната желба поткрепена од разумот е способна да ги „разбере општото и совршено добро и неговата волја.“ (10, 50)

Иако Аквински не се сомнева дека човековата волја ја изразува рационална желба на највисокиот Творец, тој предупредува дека таквата волја честопати е жртва на манипулации од страна на разумот. Оттука, секоја човекова желба треба да се вреднува според интенционалните стремежи. „Она што се цени како

добро и полезно ја раздвижува волјата... Чулната потреба ја раздвижува волјата,“ пишува Аквински во делото *За иницијатива на волјата*. (10, 86 - 87) Според схоластичкото толкување разумот и волјата имаат заедничко потекло и преку соодветните психички процеси комплементарно се надополнуваат. Во таа спрега разумот претставува надреден процес примарно насочен кон откривање на вистината и суштината на нештата. Предметот на волјата, пак, претставуваат доброто и злото, откривање на вредноста на нештата и на можностите како да се оствари посакуваното. Меѓутоа, разумот и волјата не се совршени и оттука се склони кон грешење. На рационалното судење честопати му недостасува логика, додека и вреднувањето е честопати погрешно. Ваквиот вредносен рационализам е присутен и во современата аксиологија, посебно во психотерапијата на проблематичните вредности и вредносни ориентации за што подетално се расправа во делот *21.2.6 Можности и граници на психотерапија на вредности*.

Етичкиот систем на Тома Аквински претставува израз на средновековната религиозно-прагматична филозофија. Аквински воглавно се инспирирал од учењето на Аристотел иако во неговото учење се вклучени премиси од идеалистичката филозофија на Платон. За етичкиот систем на Аквински е значајно да се истакне дека ги прилагодил изворните филозофски позиции на Аристотел и Платон со христијанскиот еудајмонизам. Резултат на тоа е разработена етичка доктрина за надприродното блаженство во чии основи е вткаена идејата за највисоко добро кон кое водат верата, надежта и љубовта кон бог. Истакнувајќи го до крајни граници духовниот и световниот авторитет на бог и црквата како негов легитимен застапник во овдешниот свет, схоластичката етика во целост ги игнорира културните, општествените, историските и останатите надворешни влијанија врз животот и секојдневната практична дејност. Кон евидентниот концепциски недостаток Аквински пристапил со теолошко толкување на животот во чие средиште го сместил бог како највозвишено битие и трајна цел на овоземските човечки стремежи.

Теолошкиот рационализам на Аквински ги има сите атрибути на релативно затворен филозофско-религиозен систем. Повеќе вековното опстојување на схоластиката било овозможено со оглед на неговата исклучиво авторитарна суштина, како и заради фактот дека служел за остварување на себичните интереси на теократската елита. Сведувајќи го разумот на докажување на божјата егзистенција схоластиката останала спекулативна и затворена

теолошка гносеологија, неспособна за емпириско истражување на стварноста. И покрај тоа, гносеолошки ограничената схоластика не била генерално отфрлена од страна на некои песимистички филозофии, додека трагови од схоластичката етичка позиција во која е акцентирана трансцендентната природа на моралот и надворешното потекло на човековите вредности денес опстојуваат во одредени социолошки и психолошки теории.

Одделните христијански етики никогаш не дозреале до степен на монолитни и општо прифатени системи. Пример за тоа е протестантизмот чие етичко учење, иако религиозно и догматско, во многу нешта отстапува од премисите на патристичката и схоластичката етика. Од една страна, протестантизмот ги респектира најопштите библиски вредности како што се трудољубивоста, пуританството или аскетизмот, додека во исто време истапува со идеолошка посебност, чија етика резултирала со специфичен морал и вредности кои, како што забележал Фром (E. Fromm), предизвикале вистинска карактерна револуција. Станува збор за претприемаштвото, индивидуализмот, иницијативноста и останатите вредности кои со воспитниот процес протестантската религија ги вградува во карактерот на секоја нова генерација верници. Новата вредносна ориентација генерира посебни цели и однесување на индивидуално, колективно и социетално ниво. Евидентен пример за тоа е типичната компететивност и мотивираност кон успех, што, според општествените анализи претставува најзначаен двигател на индивидуалната и општествената пракса во САД и останатите протестантски култури.

2.3.5 Протестантизам

Протестантизмот се вбројува меѓу најпрогресивните христијански движења од периодот на религиозна, општествена и политичка реформација во средовековната Европа. Тој се појавил како духовна алтернатива на ватиканската католичка доминација во средна Европа и со него се поврзани радикалните промени во религиозниот, социјалниот, политичкиот и економскиот живот. Протестантизмот исто така се смета за фактор на моралната трансформација на луѓето што, како што спомнавме, довело до развој на специфичен менталитет, карактерна структура, морал и систем на вредности во одделните култури на средна и западна Европа како и во САД.

Како појдовна основа на протестантската религиозна доктрина и своевидна филозофија на животот се сметаат учењата на

Мартин Лутер (Martin Luther) и Жан Калвин (Jean Calvin). Иако потекнале во различни средини и релативно независно, обете учења проповедаат дека човекот треба да оствари непосредно единство со бог. Како услов се наметнува длабоката преданост и непоколебливата вера во бог. Согласно со своето учење протестантската етика постулира дека бог е врвен и неприкосновен морален авторитет. „Бога треба да го слушаме, а не луѓето,“ пишува во *Делата апостолски* (Sk 5,29) со што како можни извори на моралот догматски се негираат природните закони, човековата интенционалност и волјата. Кон прашањето за потеклото на моралните вредности и доблестите кај човекот протестантизмот се поставува трансценденталистички.

Според Лутер спасот на човекот се состои во искрена вера која е позначајна од добрите дела, религиозните симболи и обреди. Основниот протест на новото религиозно движење примарно бил насочен против политичките и материјалните привилегии на теократската олигархија. За суштината на протестантизмот Кјеркегор пишува во *Христијанските вежби*: „Христијанската побожност бара: откажи се од сè, служи му на самиот Господ ... и страдај – прави добро и во тоа име страдај.“ (118, 223)

Психолошката димензија на протестантизмот се состои во пробудените надежи на обесправените и понижените верници на кои новото религиозно учење им нуди избавување од беда и реална визија за достоинствено и подобро живеење. Патот кон целта е поплочен со непоколеблива вера во бог, самооткажување и напорен труд. Ваквиот религиозен програм бил следен од соодветен етички кодекс и систем на морални норми за регулирање на индивидуалната и колективната акција. Во основа аскетско, протестантското воспитување било насочено кон замена на постоечката пасивна потчинетост и резигнација на верниците со нов активистички и целисходен менталитет. Резултат на ваквото воспитување е создавање нова карактерна структура на луѓето во која се вградени трудољубивоста, штедливоста, аскетизмот, чувството на должност, одговорноста и останати вредности. Индустриската револуција и капиталистичкото производство биле следени со нов психолошки менталитет што во протестантските земји довело до динамични економски и општествени промени. Оттука Ерих Фром истакнува дека без новите карактерни белези „не би можел да се замисли современиот стопански и општествен развој.“ (75, 100) Станува збор за нов модел на социјализирање на

луѓето чија цел е создавање личности со автентичен систем на нови вредности, доблести и прогресивни стремежи.

Доблестите во протестантската етика примарно се поврзани со учењето на Калвин во кое се дадени препораки за моралното однесување и животот на верниците. Во основа на учењето се вградени догмата за предестинација и соодветниот императив дека никој не може да ја избегне сопствената судбина која бог му ја определил. Ваквата психолошко религиозна рамка поаѓа од соодветни етички принципи за чие доследно исполнување следи спас на душата и вечен рај. Оттука, како најзначајна доблест се јавува праведноста во смисла на обезбедување добивка според заслугите. Праведноста ја придружуваат доблестите скромност, умереност, чесност и трудољубивост. Повеќегенерациското влијание на наведените етички и вредносни премиси резултирало со развој на нова вредносна мотивација да се биде успешен (англ. achieve). Успешноста како доминантен социјален мотив се јавува како психолошка основа и услов на економскиот, социјалниот и културниот подем во поновата историја на западните протестантски општества.

Влијанието на протестантизмот врз верниците е религиозно, идеолошко и персуазивно. Резултат на тоа се општо прифатените доблести и етички сменици кон конечното ослободување на човекот. Еден од подобрите познавачи на христијанската духовност, Ричард Фостер (R. Foster) во својата *Прослава на дисциплината* (Celebration of Discipline) ги наведува основните доблести при оптималниот развој на човекот:

Осаменост (англ. Solitude)

Осаменоста подразбира состојба на душата и срцето која го овозможува чувството на внатрешна исполнетост. Станува збор за основна потреба на човекот да се продлабочи внатрешниот контакт со себе си. Самоkontaktот е услов за вистинско разбирање и прифаќање на сопствените доживувања, желби и постапки. Осамениот човек ја „избегнува опасноста да биде сам,“ и ја остварува состојбата содржана во пораката „биди осамен и преку себе ќе стигнеш до Него.“ (61, 96)

Едноставност (англ. Simplicity)

Едноставноста претставува вид на слобода доживеана како радост и придружувана со душевна рамнотежа. Едноставноста му се спротивставува на лицемерието (англ. duplicity). Оној, што го одбрал лицемерието исчекорува кон сопствено поробување,

анксиозност и страв. Од друга страна, внатрешната хармонија ослободува од разорните последици на престижот, материјалното богатство и сличните квазивредности. Христијанската едноставност се јавува како чест мотив во интелектуалните полемики. За ова прашање расправа и Кјеркегор во делото *Чистотата на срцето е волја кон единечното* (англ. Purity of Heart is to Will One Thing), додека Фром ја издигна едноставноста како централен етички принцип во психолошките студии *Да се има или да се биде* (англ. To have or to be) и *Човек за себе* (англ. Man for himself). Едноставниот човек е доблесен, односно чесен (англ. honest) и вистинољубив (англ. truthful), и како таков трајно свртен кон себе, останатите луѓе и бога.

Покорност (англ. Submission)

Покорноста претставува карактерен квалитет со кој се изразува односот кон другите луѓе. Покорниот човек е автентичен алтруист кој избегнува да дава оценки за останатите и во име на „нивно добро се откажува од сопствените права.“ (61, 112) Алтруизмот води кон сопствено ослободување. Слободен човек е автентичен, непосреден и способен да сака безусловно.

Служба (англ. Service)

Службата е доблест која се искажува со несебична помош кон останатите. Служејќи им на другите човекот изградува духовен авторитет кому му се туѓи медиокритетите од елитните општествени слоеви. Спиритуалното растење отфрла секаква форма на социјална контрола врз луѓето. Духовниот авторитет се одликува со самоконтрола и спокојство. „Кој и да е од вас поголем, ќе биде ваш слуга ... како кога Синот на човекот дојде, не ние да му служиме, туку тој нам.“ (Матеј. 20:25-28). Ова е пример, како да се надминат егоизмот и стремежите за наметнување на сопствени права и интереси. Протестантската етика ја претпочита вистинската служба (англ. true service) наместо егоистичките залагања за сопствени права (англ. self-righteous service). Вистинската служба „не бара посебен напор, не се изнудува со надворешни награди, не е условена од расположението, не е нечувствителна ниту, пак, рамнодушна.“ (61, 128-130)

Прифаќањето на наведените доблести служи за исполнување на верски и општествени цели, но исто така доблестите делуваат како внатрешен психолошки механизам кој го регулира сфаќањето на животот и односот на човекот со општеството. Крајна цел е формирање специфична карактерна структура на пода-

ници кои ги краси скромност, аскетска рамнодушност кон задоволствата и самонегација (англ. self-denial). Токму самонегацијата доминира помеѓу највисоките протестантски доблести и претставува окосница на соодветната етика, зашто „и Исус учел, дека самонегацијата е единствениот пат кон самоисполнувањето и самореализацијата.“ (61, 113)

Современиот протестантизам се претставува како прогресивно етичко учење кое, слично на егзистенцијализмот и хуманистичката психологија, априорно не ги негира основните човекови потреби, туку спротивно, нив ги интегрира. Ваквата интенција создава привид на еднаквост помеѓу протестантската и хуманистичката етика. Меѓутоа, подлабоката анализа укажува дека протестантизмот зазема спротивни етички позиции, посебно во толкувањето на човековата природа и неговата етичка и вредносна суштина. Хуманизмот и протестантизмот исто така имаат различни видувања за потеклото на моралот. Доследно на теистичкиот трансцендентализам, за протестантизмот вредностите претставуваат апсолутни и априорни содржини определувани од надворешен авторитет. Од друга страна, хуманизмот постулира субјективно потекло на вредностите согласно со максимата на етичкиот емпиризам дека *човекот ги создава вредностите кои се минливи и оттука, релативни*. Докази за релативноста на вредностите се специфичните морални, естетски и останати категории на доброто и нивната хетерогеност во историска, културна, религиозна и социјална смисла.

2.3.6 Ислам

Исламот претставува монотеистичка религија заснована врз учењето на Абрахам кое го интерпретирал пророкот Мухамед. Значењето на зборот *ислам* подразбира крајна преданост и идентификација со сеопштото, сеприсутното божество. (Спор. 228, 45) Во практична смисла, пак, исламот претставува апсолутен духовен и државен авторитет, а воедно правно - казнен систем (*šari'a*) кој тринаесет столетија учествува во регулирање на јавниот и приватниот живот во повеќето исламски земји. Исламот како религиозна доктрина проповеда фаталистички детерминизам, што подразбира дека бог одлучува за судбината на човекот: „Кого го води бог, тој се движи по вистинскиот пат, а оној, кој ќе скршне (од вистинскиот пат), губи,“ вели Коранот. (125, 225) Верата е присутна во сите сфери од општествениот и приватниот живот, ги регулира односите во институциите и помеѓу лу-

ѓето и со своите упатства и забрани ја артикулира волјата на семејниот Алах.

Според шејхот Фадхал Хаери (Fadhlall Haeri) Коранот претставува „свето писмо на муслиманите, своевидна збирка на преданија кои Мухамед ги создал во текот на дводецениска пророчка дејност и како такви се сметаат за божје откровение.“ (84, 44) Светото писмо на исламот проповеда достоинствен, праведен и хармоничен живот на човекот со Алах, природата и општеството.

Според Коранот, творецот ги создал светот и човекот и оттука претставува основен извор на сознанието. Хармонијата со бог се постигнува со безусловно прифаќање на светите божји доблести, пред сè, добрината, чистотата и совршенството. Станува збор за тријада врвни доблести кои ги генерираат правилата на морално мислење, чувства и акција. Тезата за морална интенција на човекот е вградена и во исламската филозофија, според која истрајноста кон посакуваните цели претставува главен услов на индивидуалниот развој кон највисоките сфери на постоење. Поаѓајќи од ваквите религиозни премиси филозофот Ибн Туфаил (Ibn Tufail) создал учење за природниот човек кој по пат на осознавање на себе си ги остварува божјите морални принципи и станува блажен. Филозофското учење на Туфаил влијаело и врз европските просветители, меѓу останатите и врз интелектуалната работа на Жан Жак Русо.

Во својата суштина исламот претставува ригорозен монотеизам кој, согласно со сопственото библиско потекло, не признава друго божество освен Алах. Воедно исламот е толерантен кон постоењето други религии, за што сведочи традицијата за коегзистенција на муслиманите со припадниците на други вероисповести во исламските општества. Верската толеранција на исламот ја артикулира волјата на Алах која во Коранот ја искажал со следното: „Не навредувајте ги оние кои покрај бога на друг му се молат...“ (117, 183)

Исламската етика се темели врз догматската интерпретација на возвишената идеја за бог како и врз премисата за предестинација на човековата судбина. Етичките вредности содржат атрибути на возвишеното битие со што може да се објасни нивната трајност и стабилност како кодекс на моралното судење, чувствување и пракса. Етичкиот кодекс на исламот претпочита пренесување на добрината и љубезноста како божји белези врз личноста на секој верник. Оттука, секојдневниот живот и односите во општеството се регулирани согласно со идеализираната претстава

за највисокото добро. Добриот муслиман е безгранично љубезен и доблесен човек, што подразбира морална возвишеност, побожност, великодушност, религиозна покорност, гордост и чесност. Доблесниот карактер сигурно се движи по вистинскиот пат, што подразбира „природно единство на внатрешното со надворешното, на очигледното со скриеното.“ (84, 54) Според Коранот, човекот кој верува и ги следи моралните смерници на бог ќе стане „совршен во единството со Него.“ (221, 261)

Догматското толкување на религиозните морални принципи произвело систем на социјални норми кој се грижи за доследна примена на изворните божји заповести во пракса. Станува збор за исламско толкување на Десетте божји заповести од Стариот завет на кои Коранот им додава уште две нови смерници. Исламот претставува детално разработен систем на правила и норми чие практично спроведување се темели врз покорноста и вербата. Вербата подразбира став дека моралните норми потекнуваат од самиот Алах и тие ја изразуваат неговата волја и милост, додека покорноста подразбира апсолутна потчинетост кон религиозниот закон. Станува збор за „реч божја која потекнува од вечноста,“ додека Коранот е божји документ за „кажувања, пишувања и предавања на несоздаденото и вечното учење.“ (98, 44) Оттука Коранот проповеда дека „кога би биле напишани сите книги за моралот, никогаш не би ги надминале дванаесетте принципи.“ (125, 377)

За моралниот ред и правила на однесување се говори и во делот од Коранот *Правила кои служат како упатство за животот*. Конкретно, 19. дел од 6. сура (поглавие) кој е насловен *Добиток* (El-En'am) ги експлицира следните божји заповести: „Дојдете ваму за да ви прочитам што Алах ви забранува: Ништо да не му додавате, кон родителите да бидете љубезни, доколку сте сиромашни да не ги убивате децата свои, зашто ние ве ранеме вас и нив. Чувајте се од блуд, јавен и скриен. Не го убивајте оној чие (убиство) господ го забранил. Тоа ви го препорачува Алах – за да бидете умни! Не се доближувајте кон имотот на сиракот, освен со добра намера и додека не стане полнолетен. Мерете чесно и со исправна вага. Кога зборувате, бидете праведни и држете се до договорот со бог. Ова е Мојот исправен пат и затоа следете го, и не одете по други патишта, кои би ве одвеле од Мојот пат!“ (125, 193)

Моралниот систем на исламот и неговата пракса ги артикулираат наредниве свети заповести: „Никого кон бог не додавај! Почитувај ги родителите! Биди љубезен кон семејството и родни-

ните! Не расфрлај! Штити се од претерувања и небрежности! Остани на среде! Не убивај деца (ќерки) заради сиромаштво! Не прави прелјуба! Не убивај без закон! Не го допирај имотот на сиракот! Точно мери и вагај! Немој да следиш нешто, што не е познато! Не биди охол и арогантен!“ (98,101)

Изворните заповести на исламот биле проширувани и надградени во наредните векови со нови вредности, доблести и норми. Меѓу поновите доблести и вредности се истакнуваат чесноста, искреноста во говорот и делото, осудата на лицемерието и алчноста. Од друга страна, исламот ги забранува негативните и срамните стремежи како што се клевети, презир, лошо друштво, кривоклетство и потсмев. (Спор. 98, 101) Пороците треба да се избегнуваат, а најдобро е да им се возврати со љубезност и обзир кон сторителите, што може да го намали нивниот неморал и позитивно да ги насочи кон останатите луѓе.

Како и останатите религии, исламот ја решава дилемата за доброто и злото. Во практичниот пристап кон овие дихотомни категории на човекот исламот поаѓа од божјите заповести во кои се дефинирани основите на она, што е допуштено и пристojно и што му се спротивставува на доброто. На оваа тема и се посветува поглавието *Пчели* (Еп – Nahl) од Коранот, конкретно во делот наречен *За доброто и злото* во кој теолошки се расправа за природата на етичката дихотомија. „Алах заповеда праведност, доброчинство и помагање на роднините, а забранува непристојност, одвратни дела и насилство; ве советува да го прифатите советот.“ (125, 368) Моралните правила важат за секого и тие ја определуваат должноста на секој верник. Респектот кон доброто и деспектот кон злото е условен од способноста верникот да се регулира себе си, да се почитува и да доживува срам. Воедно, јавното покажување на моралното однесување има силен персуазивен ефект во смисла на негово ширење врз останатите луѓе и секојдневната примена на моралот. “Исполнувајте ја божјата заповест, кога веќе сте се обврзале и немојте да ја погазите дадената заклетва, откако веќе сте го земале Алах за свој сведок; Алах навистина знае што правите.“ (125, 368)

Исламот разликува неколку степени на доброто. Првото добро е правичност која подразбира еднакво вреднување на сопствените заслуги и заслугите на останатите луѓе, вклучувајќи ги и непријателите. Тоа воедно подразбира борба против сопственото зло и злото кај другите луѓе. Над правичноста се наоѓа алтруизмот кој како добро подразбира несебично залагање за позитивни

дела без да се очекува награда. Највисоко добро е да се биде великодушен што во праксата се покажува со споделување на сопствените добра со останатите луѓе. Великодушноста произлегува од максимата *секој да ја негува сопствената потреба кон добрите дела, зашто со тоа се открива неговата природа*. Впрочем, и во Коранот пишува: „Човекот не треба да прави добро заради усилби, туку зашто поседува нагон за добро, кој го прави среќен, откако ќе стори добро.“ (125, 368)

Наспроти доброто, Коранот ги експлицира следните категории на лошото. Крајната неморалност се означува со поимот фаша (fahša), односно крајна спротивност кон божјата волја. Оттука и сеопштата забрана на фашшата. Инаку, како неморални се сметаат сите ситуации и дела (munker) со негативно влијание врз луѓето. Тука се вброени сите видови на сексуална перверзија, вклучувајќи ја и прељубата (bagj). Лошите дела го деструираат моралот, на индивидуално ниво го нарушуваат личниот и социјалниот интегритет, воедно го нарушуваат колективниот морал, и најпосле ја уриваат верата и нејзиниот морален авторитет. Според исламот, човекот без морал е играчка на ѓаволот (iblis) и сатанот (šajtan) и оттука претставува општа закана, како за луѓето, така и за верата.

Во Коранот не постои систем на санкции во случај да се прекршат моралните принципи. За такво нешто веројатно и немало потреба, заради делување на стравот од надворешен авторитет кој е вграден во основното воспитување. Религиозното воспитување како дел од општиот воспитен процес води кон создавање хетерономна совест со страв и грижа околу конечниот отчит на секој верник пред Страшниот суд. Исламскиот морал покажува исти амбиции со јудаизмот во стремежот да стане универзален модел на живеење, зашто проповеда дека доколку се применуваат неговите правила и прописи, тогаш во светот „ќе исчезнат злотабата, неморалот и криминалот.“ (125, 369)

2.3.7 Етички системи на источните култури

Религиите од источна и средна Азија традиционално го определуваат духовниот живот, но исто така се длабоко вткаени во сите области од политичката, научната и секојдневната стварност. Во наредните редови ќе бидат разгледани основните етички динамизми на општествената, верската и секојдневната практика која е карактеристична за повеќето култури од Далечниот исток. Вредносниот систем за кој ќе стане збор ги артикулира религиоз-

ните, филозофските, социјалните и психолошките премиси на човеково дејствување. Станува збор за искусвени вредности со солидна емпириска подлога. Впрочем, извор на вредностите, доблестите и нормите на позитивно живеење претставува искуството на генерации спиритуални практичари и авторитети кое воглавно било стекнувано со долготрајна и напорна медитација. Значајна вредност која произлегува од таквите субјективни искуства претставува можноста за нивна практична примена во напорите за воспоставување и одржување на психичката рамнотежа на личноста, како и хармонизирање на групните и општествените односи, односно постигнување општа рамнотежа на релација: човек, природа, космос.

2.3.7.1 Конфучие (кинески Kchung fu-c', 551-479 пред н. е.) бил филозоф чие учење е составен дел од филозофскиот систем наречен Ју-чи. Филозофијата Ју-чи постулира дека највозвишено општо добро е вистината, додека највозвишена вредносна цел на човекот е постојаното усовршување. Индивидуалниот подем го разбира како стремеж кон исполнување на човековата суштина, да биде она, што е. Конфучианската етика има сличности со библиската традиција, посебно со христијанството и јудаизмот како и со будизмот и таоизмот. Сите спомнати доктрини високо ги ценат вредностите љубов и почит кон семејството. На младите им се налага да ги почитуваат родителите и повозрасните членови во семејството и поширокото општество, додека родителите треба да им овозможат на децата оптимални услови за морален, физички и психолошки развој. Во делото *Религијата на Кина* се изложени основните премиси на конфучијанското воспитување: „Од младите луѓе се очекува да бидат послушни кон родителите, а од родителите да се грижат за сопствените деца. Откако основата ќе биде создадена, респектот од родителите треба да се пренесе кон останатите повисоко поставени членови во општеството, посебно кон учителите и великодостојниците. Младите треба да се лојални кон пријателите и љубезни кон луѓето кои имаат потешкотии. Човекот постојано треба да е љубезен, достоинствен, честен и отворен за компромиси.“ (161, 109)

Човекот поседува потенцијали за оптимален развој на моралната свест. Услов за тоа е да живее благородно и да претставува доследен пример за младите генерации. Кај младите, пак, треба да се развива чувството за праведност и одговорност, пред сè, кон семејството, сограѓаните и сопствената нација. Морално сов-

ршенство подразбира единство на човекот со универзумот, што претставува највисока етичка цел во сите источни религии.

2.3.7.2 Будизам. Во светски размери будизмот се вбројува меѓу најголемите религиски движења. Будизмот го основал Гаутама Буда (Gautama Budha, 536-438 пред. н.е.) и примарно бил наменет кон самоосознавање на човекот. Емпириски осознаните субјективни состојби и процеси постепено биле преточени во комплексен и интегрален филозофски, психолошки и религиозен систем. Од гледна точка на современата психологија, будизмот претставува феноменолошка и дијалектичка теорија на личноста, пред сè, учењето познато како Абхидхама (Abhidhamma, санскритски Abhidharma). Станува збор за емпириски засновано учење со потенцијал за терапевтско позитивно менување на човеката психа и активност. Епистемолошката и практичната валидност на Абхидхама е потврдена од страна на бројни јогини, во поново време и со научни евиденции.

Будизмот се состои од две религиозни учења, махајана (mahajana) и хинајана (hinajana). Махајаната претставува варијанта на будизмот и датира од околу 400 години по смртта на Буда. Како филозофска доктрина махајаната постулира дека човекот може да се избави со помош на друго лице. Наспроти неа, второто учење Хинајана смета дека искупувањето на човекот е условено со доживување драматични искуства и со страдање, што заедно доведува до духовен и личносен подем. Со други зборови, позитивното менување на карактерот е услов за прогресивен развој кон идеална личност, што подразбира состојба на трајно блаженство и среќа. (121)

Веќе беше спомнато дека Абхидхама претставува комплексно и конзистентно религиозно - филозофско - психолошко учење. Идеолошката основа на Абхидхама ја сочинуваат древните Пали канони на Теравада (Theravada) будизмот. Етичкиот принцип на Абхидхама произлегол од субјективните искуства со медијација на илјадници генерации чија практична вредност е верифицирана со успешни психотерапевтски промени во смисла на постигнување позитивни и трајни состојби во личноста. Главната максима на Абхидхама гласи: *иако луѓето се несовршени, постои идеална состојба на егзистенцијата, која секој може да ја достигне.* (Спор. 85, 327) Оттука, личното совршенство се јавува како приоритетна цел на секој човек, насочена кон самоосознавање. Личното совршенство подразбира единство со Буда, кој во-

едно претставува извор на трајната мудрост и универзалниот морал.

Според Абхидхама, секоја душевна состојба содржи спротивставени состојби и процеси. Од етички аспект, пак, секое однесување е неутрално. Услов за морално вреднување и судење подразбира анализа на конкретното однесување и откривање на соодветните причини. Во таа смисла, моралното вреднување е можно само преку запознавање со реалните мотиви на човекот (санскр. карма). Кармата, пак, подразбира етичка каузалност во смисла, дека секое доживување е определено од минатите искуства, а воедно е причина на однесувањето во иднина. Етичката каузалност допушта и функционално поврзување на „временски одделени причини и последици.“ (85, 341)

Личноста претставува психички систем со внатрешен ред и структура. Основата на личноста се состои од здрави (санскр. Kusula) и нездрави чинители (санскр. Akusula). Кусулите и акусулите се антагонисти и взаемно се исклучуваат. Психолошкиот антагонизам помеѓу одделните елементи на личноста има практична вредност во смисла на дијагностичко утврдување на психолошката состојба и кондиција на личноста. Оттука, поголемата застапеност на кусулите е доказ за психичко здравје и позитивен развој на личноста, додека превага на негативните акусули подразбира психички регрес на личноста и психосоцијални проблеми. Здравите кусули постојат како латентни вредносни содржини, односно целни добра, кои со својата пожелност го иницираат и моделираат индивидуалниот развој. Спротивните акусули претставуваат своевидни антивредности и оттука се генерираат разни појави од индивидуалната психопатологија. Меѓу најпожелните целни вредности спаѓаат смиреноста (санскр. hiri), обзирноста (санскр. ottara), праведноста (санскр. cittujjukata) и сигурноста (санскр. saddha). Здравата личност ја красат непристрасност, прилагодливост, скромност и искреност. Станува збор за вредности кои изворно се поврзани со главниот сознаен принцип, увидот (санскр. rapna), и од кој зависат останатите кусули, а во крајна линија и психичкото и физичкото здравје на човекот.

Како што беше спомнато, од нездравите чинители во личноста потекнуваат негативните вреднувања. Динамиката на тнр. антивредности е ретроградна и како таква го оптоварува актуелното доживување и однесување. Во крајна линија, акусулите негативно влијаат и врз социјалните релации и оттука се сметани како извори на страдање и зло кај луѓето. Заедничка основа на

сите акусули се наоѓа во заблудата (санскр. моha). Заблудата како централен нездрав сознаен чинител поседува силен деструктивен потенцијал кој ги енергизира, пред сè, дрскоста (санскр. ahirika), суровоста (санскр. anottappa), себичноста (санскр. mana), зависта (санскр. issa), мрзеливоста (санскр. thina) и останатите антисоцијални појави.

Увидот во негативните динамизми на личноста и успешноста на нивното отстранување има два позитивни ефекти: овозможува подлабока медитација, односно прогресивно осознавање на сопственото битие, а воедно и успех при отстранување на субјективните потешкотии и состојби. Со други зборови, состојбите кои ја попречуваат медитацијата се сметаат како нездрави, додека состојбите кои истиот процес го поттикнуваат и олеснуваат се означени како здрави и оттука полезни за душевниот развој и хармонија.

Будизмот постулира дека медитацијата претставува пат кон здравата личност, но и кон личното совршенство. Станува збор за метафизички концепт на идеална личност – Арахант (санскр. Arāhant) кој, според источните мистици, претставува реалност и практично, остварлива цел. Милениумското искуство со медитацијата потврдува дека продлабочената концентрација носи со себе позитивни ефекти врз личноста, пред сè, доведува до отстранување на нездравите состојби и чинители и на нивното место внесува соодветни здрави елементи. Медитацијата воедно овозможува доживување на врвни искуства (англ. Peak experiences), а пред сè, промени во свеста и чувство на сопствено совршенство. Арахат е совршена личност, човек кој навлегол во сопствената суштина и смислата на животот. Арахант не им робува на потребите и страстите, туку персонифицира слободен човек кој стигнал до крајот од кругот на повторно раѓање (реинкарнација) и умирање. (Спор. 35, 71).

Рун Јохансон (R. Johansson) во студијата *Психологијата на нирвана* (The Psychology of Nirvana) ги презентира идеалните и трајните карактеристики на Арахантот. Според неа, идеалната личност е праведна, отворена, емпатична, просоцијална, енергична, смирена, радосна, внимателна, бистра, разумна, спретна и независна. (100, 124) Арахант претставува идеал и цел на секого, кој навлегол во уметноста да размислува, да чека и да пости. Оваа тријада на саморегулативни процеси е услов за успешна медитација и пат кон трајни позитивни промени на свеста.

Позитивното менување на личноста претставува доктрина на будистичкото учење во чија основа е содржана догмата за циклично надополнување на четирите возвишени вистини:

- страдање (санскр. dukkha). Според dukkha животот се состои од страдања. Страдањето и болката се единствената извесност и како такви се должат на поврзани и менливи причини;
- извор на страдање (санскр. samudaya). Samudaya постулира дека страдањето е резултат на ненаситни желби. Коренот на проблемите произлегува од сознанието дека ништо на светов не е совршено, а воедно од илузијата дека со материјални придобивки човекот може да обезбеди трајно постоење;
- престанок на страдање (санскр. nirodha). Излез од страдањето води преку откажување од непотребните желби. Оттука и приоритетниот интерес на будизмот за воспоставување контрола над желбите со која човекот се ослободува од илузорните копнежи, омразата и незнаењето. Самоконтролата помага да се прифати сопствената несовршеност и минливост. Крајна цел на контролата претставува свесност за сопственото отсуство, односно нирвана;
- пат за излез од страдање (санскр. magga) Буда проповедал дека секоја цел е достижна под услов да се одбере средниот пат (dharma). Среден пат подразбира умереност која помага да се отстранат болките и да се затвори кругот. Умереноста претставува компромис помеѓу материјализмот и идеализмот, хедонизмот и аскетизмот. Станува збор за доблест која ослободува, за возвишен пат со квалитети на „вистинска вера, вистинско мислење, вистинско зборување, вистинско дејствување, вистински живот, вистинско напрегање, вистинска будност и вистинска концентрација.“ (36, 693)

Совршенството подразбира личност исполнета со доблести. Оттука и будизмот го определува совршеното битие како воздржано, љубезно, трпеливо и милостиво. Истите доблести индицираат безусловна, бесконечна и пожртвувана љубов кон бог. Ваквиот возвишен сентимент ги краси урамнотежените личности во кои опстојуваат здравите чинители, кусулите. Пример за доблесна личност е Арахантот кој зрачи со духовна чистота, реализам и подготвеност за акција. Возвишениот дух на Арахантот е отворен

за останатите луѓе кои се подготвени да раснат духовно со помош на медитација, контемплација и телесна дисциплина.

Воздржаноста, љубезноста, трпението и милостливоста се доблесни проекции од личноста на Буда. Веројатноста на ваквата теза ја наговестува Херман Хесе (H. Hesse) во романот *Сидарта* (Siddhartha). Во уметнички прикажаниот психолошки профил на Буда доминираат стабилниот психички и телесен став и неговото доследно однесување: „Буда скромно и задлабочен во сопствениите мисли, чекори по сопствениот пат; се чини дека во неговото смирено лице што тивко се насмевнува нема ниту ведрина, ниту тага. Тој со благата насмевка потсетува на спокојно и здраво дете. ... Од неговиот лик и чекор, од мирно спуштениот поглед и од рацете благо виснати крај телото, како и од секој прст, зрачи спокојство и совршенство.“ (91,28)

Покрај спиритуалната, филозофската и психолошката димензија зен – будизмот се погрижил за проширување на медитацијата, самоконтролата, дисциплината и просветлувањето во културите на Западот. Воедно зен – будизмот допринесе подобро да се разберат позитивните потенцијали на медитацијата и самоконтролата, што впрочем го потврдуваат и научните истражувања посветени на моралното растење, духовна чистота и сеопштата хармонизација на личноста.

Односот на западната култура кон будизмот и неговата зен варијанта може воопштено да се означи како мистичен, амбивалентен и честопати наивен. Амбиваленцијата на западните интелектуалци кон будизмот посебно дојде до израз при толкувањето и практичната употреба на медитацијата. Во врска со тоа Јунг во делото *Човекот и душата* пишува: „Медитацијата и контемплацијата ги бие лош глас во западниот свет. Кон нив се гледа како на непристојна форма на безделничење или патолошко загледување во себе си. За да се запознаваме себе си немаме време ниту, пак, верба дека такво нешто може да не доведе до разумна цел. Запознавањето на сопствената личност не го оправдува вложениот труд, што секому му е јасно однапред, зашто секој лесно може да дознае, кој всушност е. Луѓето исклучиво веруваат во акција, додека помалку ги интересира субјектот кој дејствува. Секој се цени себе си според определени, колективно вреднувани резултати. Иако јавноста е речиси подобро информирана за несвесната психа одошто авторитетите, досега не сме успеале да извлечеме поука за тоа дека западниот човек е странец кон самиот себе

и дека самопознанието е најтешката и најсложената уметност.“ (107, 214-215)

Оценките за влијанието на филозофско религиозните доктрини од Исток врз мнението и културата на западниот човек не се еднозначни иако догматските позиции на скептиците и приврзаниците почнаа постепено да попуштаат, пред сè, заради помасовниот интерес и попродлабоченото разбирање на источната мудрост.

Значајна заслуга за позитивниот пристап кон источната филозофска, психолошка и религиска мисла им припаѓа на филозофите Џејмс, (W. James) и Витмен (W. Whitman), психијатрот Бос (M. Boss) како и на психолозите Јунг (C. G. Jung), Маслов (A. Maslow), Фром, (E. Fromm) и Франкл (V. E. Frankl). Нивната просветителска улога не се исцрпува само со исправното толкување на филозофските и етичките премиси будизмот, туку, станува збор за творечко вклучување на феноменолошките, психолошките, медицинските и медитативните искуства во поновите теории за личност. Најавтентичен пример на ваквиот интегративен пристап е психологот Маслов кој последната година од својот живот ја посветил на привршување на трудот насловен како *Теорија – Z*, во кој ги систематизирал психолошките сознанија за самоактуелизираните личности. Во основа Маслов изнел научни аргументи дека хиндуистичкото учење претставува поинтегриран и поцелосен психолошки систем во споредба со западните теории на личност. При тоа, посебно го оценил универзалното значење на будистичкиот циклус за четирите основни и наизменични желби, односно дека секоја егзистенција започнува со задоволства во детството, кои во младоста ги заменува успехот, во зрелото доба превладуваат должности и на крајот, староста ја придружува мудрост. Тетрадата возвишени вистини е резултат на милениумската феноменолошка анализа на индивидуални искуства со врвни духовни содржини и состојби. Феноменолошката природа на четирите вистини ја докажува нивната универзалност и постојаност на утврдениот развоен редослед.

Скепсата на одреден дел психолози кон тврдењата за позитивни ефекти на медитацијата иницирала научни зафати за нивно емпириско проверување. Во таа смисла беа спроведени егзактни истражувања со употреба на електроенцефалографија за утврдување на промени на мозочната активност во услови на активно медитирање. Резултатите еднозначно ја потврдија вистинитоста на тврдењето дека медитацијата доведува до значајни

позитивни промени на психата и општо подобрување на менталната рамнотежа на личноста. (Спор. 85, 351) Ваквите позитивни промени воедно се следени со намалување, па дури и целосно отстранување на негативните состојби и причини. Имено, психолошките тестови упатуваат на значително намалување на анксиозноста и несигурноста кај лицата во состојба на медитација, воедно и на општо ментално релаксирање кое е следено со пораст на спонтаност, отвореност за контакт, емпатија и редица други позитивни состојби. Медитацијата помага при воспоставување на внатрешна стабилност, воедно и за хармонизирање на индивидуалниот однос со животната средина.

Сепак, наведените позитивни ефекти на медитацијата не би требало да се мистифицираат, ниту, пак, некритично преувеличуваат. Во врска со тоа Јунг со право истакнува дека човекот не треба да создава илузии и посебно да не се впушта во механичко „прифаќање и имитација на духовните техники развивани во источната психологија“ (105, 68) Јунг, меѓу другото, во делото *Разлика помеѓу источното и западното мислење* укажува на длабокиот јаз помеѓу источната и западната цивилизација во толкувањето на светот, религијата, природата и човекот, при што мора да се има на ум дека духовната култура на Истокот претставува „највисоко достигнување на човековиот дух“ (105, 216). Оттука, опасно е цивилизациските разлики да се премостуваат со шарлатанство и површно имитирање на медитацијата и психотерапијата, чии што корени произлегуваат од источната култура. Затоа Јунг предлага: „Студирајте ја јогата. Сигурно многу ќе дознаете, но немојте да ја користите, зашто нам, на Европјаните, ни недостига умевање за нејзината неограничена примена.“ (105, 212)

2.3.8 Метафизика

Метафизичката етика постулира постоење на наиндивидуален ред од кој потекнуваат моралот и соодветните морални вредности. Априорниот морал и системот на вредности натаму се пренесуваат врз членовите од општеството на што, всушност, се сведува основната улога на воспитувањето и едукацијата. Во споредба со теолошката етика која практичната дејност на човекот ја вреднува низ призма дали и во која мерка се исполнува моралниот закон на највисокиот авторитет - бог, метафизичката етика го акцентира остварувањето на доброто како идеја, зашто доброто го сфаќа како супстанца на човековото битие. Со други зборови, наместо да им пристапува на моралните принципи од позиција

на повисок авторитет, метафизичката етика тргнува од рационалните и сознајните способности, кои ги смета за клучни претпоставки на разбирањето и однесувањето на човекот кон стварноста вклучувајќи го тука и односот кон сопствената морална сущина.

Европската метафизичка мисла има долга традиција чии основи ги положил Сократ во учењето за рационално осознавање на доброто и злото. Сократовата рационална етика поаѓа од премисата дека постојат цврсти етички категории кои ја определуваат моралната пракса. Кон ваквиот етички интелектуализам подоцна се надоврзува Платон кој од идеалистички позиции изведува метафизичко учење за постоењето апсолутен и траен духовен свет. Платоновите идеи станува извор на сите доблести и тие, како идеални вредности, ги определуваат целните стремежи на човекот.

Во редот на метафизички концепции можат да се вбројат некои од веќе спомнатите етички учења, на пример, песимистичката етика на Шопенхауер или аксиолошкото учење на Хартман. Главен протагонист на метафизичкото толкување на етика и аксиологија е холандскиот обработувач на оптички стакла и, пред сè, филозоф Барух Спиноза.

2.3.8.1 Бенедиктус Барух Спиноза (Benedictus Baruch de Spinoza, 1632-1677), е главен претставник на филозофскиот рационализам од 17. век. Постулирал дека вредностите се исклучиво продукти на човекот со кои ја артикулира сопствената комплексна природа. Вредностите ги сметал за атрибути со кои човекот може да се мери. Инаку вредностите ги разбирал како хиерархиски систем со сознанието (англ. cognition) како највисока вредност. Останатите вредности ги сметал за, помалку или повеќе, хедонистички. Во таа смисла, желбата да се постигне задоволство кај повеќето вредности се јавува како причина на нивната релативна нестабилност, тривијалност и потенцијална опасност. Оттука е разбирливо дека сите вредносни задоволства имаат кратко траење, додека престанок на задоволството по правило е следен со носталгија и тага. Затоа Спиноза смета дека човекот треба да се ослободи од баналните задоволства и да се сврти кон она што е вечно и бесконечно, зашто во него се наоѓаат смислата (logos) и највисоките вредности. Вечното и конечното е персонифицирано во идејата за „бог, чие осознавање претставува највисока доблест.“ (217, 183)

Во ваквиот аксиолошки контекст единството се јавува како идеален предмет на рационалните процеси. Единството ги содржи премисите на човековата среќа, воедно ја артикулира синтезата помеѓу природата и духот. Согласно со тоа Спиноза во делото *Етика* дава утилитаристичка одредба на доброто и злото. „Добро е она, за кое знаеме дека е полезно“ ..., „додека зло е она, за кое сме сигурни дека не спречува да постигнеме некакво добро.“ (217, 166) Определувајќи ја инструменталната суштина на доброто и злото Спиноза доброто го дефинира како средство со кое човекот се доближува до сопствената идеална природа и спротивно, злото ги попречува позитивните развојни стремежи. Од аспект на етичкиот утилитаризам, целта на човековото постоење е да ја разбере природата и да владее со неа според природните закони.

Спиноза воедно ги определува основните вредности на човекот, меѓу кои посебно ги издвојува самозаштитата и прогресивното оспособување за активно дејствување во согласност со нормите на општеството. Умните луѓе не прифаќаат цели, кои воедно не ги посакуваат за останатите луѓе. Исто така, рационалното одлучување помага општеството да се ослободи од негативните појави и тенденции. Рационалниот принцип е значаен и за животот во група. Разумот раководен од општата хармонија во природата создава услови за развој на солидарноста и взаемното помагање кои се неопходни за соживот во колективот.

Учењето на Спиноза како целина и од аспект на определени теми извршило големо влијание врз развојот на современата филозофска и етичка мисла. Најистакната е неговата етичка концепција за хумано потекло на вредностите која е вградена во современата егзистенцијалистичка и хуманистичка аксиологија. Воедно, учењето за самозаштита било прифатено од страна на еволуционистите, додека, пак, утилитаризмот претставува составен дел на современиот социолошки и психолошки функционализам.

2.3.8.2 Рене Декарт (Rene Descartes, 1596-1650), француски филозоф, математичар, физичар и физиолог, автор на изреката „Мислам, значи постојам“ (лат. *Cogito, ergo sum*) во која е содржана неговата методолошка скепса, воедно, иако механицистички, премиса за единството помеѓу телото и душата. Според Декарт, мислењето, телото и духот постојат паралелно, но во човекот се тесно поврзани и на некој начин взаемно проткаени. Што се однесува до вредностите, нив Декарт ги дели на вредни

(лат. *innatae*), надворешни (лат. *adventiae*) и вредности создадени од човекот (лат. *a homine ipso factae*).

Вродените вредности и идеи се независни од индивидуалното искуството и во основа ја артикулираат суштина на мислењето како процес на психата. Идеите воглавно се однесуваат на бог, мислење и сопственото постоење. Според Декарт, среќата на човекот зависи од страстите кои се тесно сплотени со телесните потреби. Разумското осознавање на страстите овозможува нивна контрола и одделување на повредните од помалку вредните страсти, добрите страсти од лошите. Декарт натаму постулирал дека етиката треба примарно да ги студира законите за единство помеѓу душата и телото. Според него, главна доблест кај човекот е рационалната чесност чија основна функција се состои во вреднување на сопствените постапки. Со ваквата етичка позиција Декарт му се спротивставува на егоистичкиот макијавелизам.

Декарт го градел сопственото етичко учење врз логички плурализам кој постулира постоење различни независни вистини. Оттука, тезата за независни вистини ја легитимизира субјективноста во индивидуалното вреднување и таа натаму, во рамки на феноменологијата, ја развил Хусерл. Аналогно, на интуицијата и е доделен статус на единствен критериум на вистината. Заедно со сетилната евиденција на стварноста интуицијата претставува главна премиса во максимата *Cogito, ergo sum*. Во интуицијата, според Декарт, се содржани и останатите вистини, вклучувајќи ја тука и моралната вистина. Основна за моралот е волјата, зашто волјата е единственото со што човекот располага. Во тие рамки Декарт заклучува дека суштината на етиката е, во основа, емоционална и ја артикулира свеста за сопствената моќ и нејзините граници (франц. *générosité*).

Етичкиот систем на Декарт содржи религиозни премиси, на пример, тезата дека етичкото расудување и однесување се условени од волјата и мудроста на бог. Од истиот извор потекнува највисокиот емоционален однос, духовната љубов кон бог.

2.3.9 Социолошко сфаќање на вредностите

Во повеќето социолошки теории вредностите се сфаќаат како клучни премиси во анализата и толкувањето на социјалните и психолошките појави (на пр. аномија, суицидалност, конформизам, меѓугрупна интеракција и т.н.), како и во експликацијата на релативно трајните надперсонални појави, содржини и системи (на пр. идеологија, социјална стратификација и т.н.).

Во досегашното излагање за етиката, моралот и вредностите беа спомнати одделни социолошки содржини, на пример во делот 2.1, Методички објективизам, односно системите на Конт, Диркем, Вебер, Спенсер како и во делот 1.1.5 Социолошки функционализам, во кој посебно беше разгледано етичкото учење на Парсонс. Во наредните редови дискусијата ќе биде насочена, пред сè, кон современите социолошки концепции за вредностите, интелектуално и географски најблиски до нашите сфаќања.

Социолошката експликација на вредностите е надградена врз општите етички концепции кои постулираат социјална автономија. Во основа, разработена е идејата дека општеството е априорно и надредено врз единката, од што произлегува дека моралните норми ги определува општеството. Ваквата интелектуална линија ја застапува социолошкиот објективизам, според кој моралот и човековите вредности претставуваат општествена даденост, односно производ на колективната свест, карактеристиките и динамиката на социјалната организација и социјалниот живот, воопшто. Социолошкиот априоризам на вредностите постои и во одделните психолошки концепции посветени на структурата и динамиката на личноста. Станува збор за тнр. социолошки и културолошки теории на личноста, кои ја постулираат клучната улога на надворешните детерминанти на индивидуалната и колективната свест. Културолошко – социолошките премиси се вградени во индивидуалната психологија на Адлер (A. Adler), хуманистичката психоанализа на Фром (E. Fromm), концепцијата за психосоцијалниот развој на личноста на Ериксон (E. Erikson) и социјално когнитивната теорија на Бандура (A. Bandura). Значењето на наведените психолошки теории е клучно за психолошката аксиологија која, во контекст на современата психологија, го анализира развојот, стабилноста и менувањето на вредносниот систем и развојот на моралната свест.

2.3.9.1 Михајло Поповиќ (Mihailo Popović, 1925 - 2011), белградски социолог и значаен протагонист на социолошкиот објективизам во етиката. Неговата етичка концепција е изложена во делото *Проблеми на општествената структура* (срп. Проблеми друштвене структуре) каде Поповиќ експлицитно вели дека „вредностите и нормите се стандарди со кои се регулира општествената акција и индивидуалното однесување.“ (187, 114) Според тоа, улогата на вредностите се состои во определување на содржините и целите на човековата практична дејност, додека на нормите им е дадена поспецифична улога на регулирање и насо-

чување на социјално пожелните постапки, неопходни за остварување на вредностите. Според Поповиќ, вредностите и нормите претставуваат краен ефект, односно производ на целоживотната социјализација на човекот: вредностите ја артикулираат посебноста на секоја личност, зашто покрај општите социјално-културни карактеристики, во нив значајна функција имаат релативно трајните психички белези на единката. Доследен на социолошката вокација Поповиќ во своите анализи воглавно им се посветува на групата општествени вредности. Според тоа, вредноста ја дефинира како „релациона категорија која се развива во рамките на односот на човекот како општествено битие кон одредени нешта, акти или друг човек.“ (187, 116) Вредностите претставуваат научени стандарди на однесување и преку нив се легитимираат општествените системи и нивните внатрешни структури и односи, а посредно и постоечките групни интереси. Вредностите се интегрално поврзани со луѓето и нивните потреби. Нивниот развојен циклус се одвива во етапи. Најнапред луѓето стануваат свесни за значењето на објектите, постапките и идеите, односно за нивната функција и улога при задоволувањето на индивидуалните и колективните потреби. Следната етапа се состои во постепено диференцирање на специфични вредности и норми, при што вредностите претставуваат конкретизација на содржината и насоката на социјалната активност, додека, пак, функцијата на нормите се состои во избор на ефикасни начини со кои успешно се реализираат социјалните добра. Иако различни според функциите, нормите и вредностите постојат како релациони категории, додека според дејствата и манифестациите, припаѓаат на социјалната интеракција.

Разликата помеѓу вредностите и нормите е примарно определена од начинот на кој тие влијаат врз социјалното однесување на луѓето. Според својата природа, вредностите се пермисивни, додека според дирекцијата секојпат се позитивни. Основната функција на вредностите се состои во укажување на она *што треба* да се прави. Станува збор за фиктивни категории израснати врз идеали кои човекот го мотивираат да ги оствари истите. Од друга страна, нормите се најчесто негативни, рестриktivни и развојно ретроградни, зашто содржат одредници *што не смее* да се прави. (187, 117) Во основа, нормите се спротивставени на спонтаноста, односно на слободата за автентично изразување. Нормите ја респектираат реалноста од која најчесто зависи што и

под какви услови смее да се стори. Аналогно, нормата или се прифаќа или се повредува.

И покрај истакнатите разлики вредностите и нормите создаваат однос на динамичко единство. Динамичката улога на вредностите се состои во интегрирање на нормите, додека, пак, нормите го специфицираат начинот како дадената вредност да се оствари, имајќи ги в предвид конкретните општествени околности. (Спор. 185, 118)

Социолошка теорија на вредностите е посебно значајна за современата психолошката аксиологија. Психолошките сознанија за моралните и вредносните основи на човековото однесување делумно произлегуваат и се надоврзуваат врз социолошки и културолошки премиси, што е посебно впечатливо во онтолошко - психоаналитичката теорија за нерепресивната цивилизација на Маркузе (Н. Marcuse), за што подетално се дискутира во делот 8.4 *Концепција за нерепресивна цивилизација*.

2.3.9.2 Радомир Лукиќ (Radomir Lukić, 1914 – 1999) белградски социолог и влијателен теоретичар во социологијата на моралот. Според Лукиќ, основна функција на секоја култура е создавање вредности. (133) Вредностите ги разбира како идеализирани својства кои репрезентираат свесни содржини и стремежи. Во основа на вредностите делува пожелноста како субјективна категорија. Пожелноста на вредностите им ја додава неопходната енергија со која човекот го остварува сопственото битие. Вредностите ја иницираат и регулираат намерната активност на човекот, ги одредуваат индивидуалните преференции, односно актуелните и идните цели, како и начините за нивно остварување. Според Лукиќ, вредностите се субјективни ентитети и нив воглавно ги определуваат ирационални сегменти на психата. Во рамки на ирационалниот вредносен простор посебно значење имаат имагинацијата, емоциите и несвесните желби. Затоа вредностите не можат да се објаснат со рационални механизми, ниту, пак, можат директивно да се определат. Вредностите единствено можат да бидат почувствувани, доживевани, прифатени и интегрирани во мотивациските, саморегулативни механизми на личноста.

Вредностите најчесто се остваруваат во содејство со моралната свест. Лукиќ во студијата *Социологија на моралот* постулира дека моралот претставува „агрегат на општествени норми изведени од највисокото добро, кое субјектот го доживува како безусловна должност кон конкретната морална ситуација... Мора-

лот влијае врз природните стремежи на човекот и на тој начин ја искажува неговата хуманост. Повредата на моралот ги активира чувството на вина и надворешните санкции.“ (134, 120)

Во социолошката теорија на моралот му е дадено двојно значење. Според првото значење, моралот ја експлицира сопствената субјективна, психолошка природа и редовно упатува на автономен морал. Второто значење на моралот ја акцентира неговата универзална и општествена природа, што, во основа, се совпаѓа со дефиницијата на хетерономниот морал. Покрај наведените значења на моралот постои и психолошка определба, според која моралот претставува реален сегмент на индивидуалната свест кој ги насочува индивидуалните постапки во социјално пожелен правец.

Општествената улога на моралот им припаѓа на моралните норми кои посредуваат во интерперсоналната комуникација. Меѓугенерацискиот и интерперсоналниот пренос на моралните норми претставува социјален процес кој алтернативно се означува како онтогенетски развој на моралот. (Спор. 134, 383)

Во социолошката теорија на моралот моралните норми, како и нормите воопшто, се сфатени како инструментални претпоставки при реализацијата на вредностите. Според Лукиќ, „секоја морална норма имплицитно укажува на тоа, што треба да се стори, со цел да се реализира конкретната вредност. Аналогно на тоа, секоја морална норма се јавува како експликација на вредностите.“ (134, 130) Лукиќ воедно ги смета како апсурдни усилбите за емпириско истражување на вредностите, зашто станува збор за субјективни категории кои не би требало да се изедначуваат со физикалните феномени. Оттука, според него, филозофијата и културологијата како дисциплини се единствено компетентни научно да ја експлицираат суштината и смислата на вредностите.

Лукиќ разликува инструментални, религиозни и морални вредности. Вредносната тријада ја изложува како хиерархиски систем: основата ја сочинуваат инструменталните вредности во смисла на преферирани начини за остварување на вредносните цели; средниот вредносен слој е составен од религиозни целни содржини, додека на врвот од хиерархијата се сместени моралните вредности. Моралните вредности се суштински за човекот и како такви ја артикулираат неговата духовна и хумана природа. Од аспект на нивната функција, инструменталните вредности нудат оптимални патишта за задоволување на потребите, религиозните вредности ја задоволуваат желбата да се надмине смртта,

додека моралните вредности претставуваат автентичен израз на човековото битие и неговите идеали. (Спор. 134, 369-371)

Според Лукиќ, моралот е синоним на хуманоста. Моралот поседува облигаторна функција, што подразбира дека е обврзувачки и во функција на воспоставување психичка рамнотежа. Моралот воедно делува протективно, посебно во смисла на превенција и заштита на индивидуалниот интегритет. (Спор. 134, 533-535) Моралот е неделив од човекот. Човекот *сака да биде морален* зашто на тој начин може да ја доживее и потврди сопствената човечност. Без морал човекот се разидува со својата хумана природа, без моралот ја губи суштината.

Секое општество се легитимира со определен морален систем, кој се јавува како композит составен од специфични морални кодекси својствени на различните социјални групи. По правило, моралот на најмоќната група се наметнува како доминантен и обврзувачки етички кодекс за останатите членови на општеството. Аналогно на тоа, Лукиќ разликува две основни форми на моралот: максимален и минимален морал. Максималниот морал рефлектира совршенство, идеални вредности и доблести. Од друга страна, минималниот морал постои како обврска за социјално пожелно однесување. На крајот, Лукиќ ги спомнува општествениот, групниот и индивидуалниот морал и нивните можни соодноси, во смисла на взаемна компензација, конфликтност и рамнодушност. (Спор. 134, 144-149)

Дел II

РАЗВОЈ НА ПСИХОЛОШКАТА АКСИОЛОГИЈА

Периодот помеѓу двете светски војни е значаен за психологијата заради создавањето повеќе психолошки школи, дисциплини и теории. Интензивно се развивале експерименталната и применетата психологија како и психологијата на личност. Во тој контекст, нормално е очекувањето за подеднаков интерес на психологијата кон вредностите и сличните длабоки динамизми на човековата дејност. Меѓутоа, наспроти очекувањата, ваквиот интерес на психологијата не се покажал, што дополнително е потврдено со евиденциите за застој во развојот на психолошката аксиологија. Ваквата негативна состојба делумно се должи на конзервативниот став на психолозите дека мотивите, емоциите и нормативните аспекти на човековата дејност не подлежат на психолошка анализа, посебно во експериментални услови, односно според научните критериуми на статистичката логика. Стремежите на психологијата да се доближи до објективноста и егзактноста на природните науки несомнено допринесе и за дефинирањето на нејзиниот научен интерес.

За кратковидоста и неплодноста на психологијата која некритично ги следеше позитивистичките „идеали“ Карл Густав Јунг (Carl Gustav Jung) напишал: „Можеби науката престанува да постои на границите на логиката, но не и природата која ја има и онаму, каде што до сега не допрела ниту една теорија. Возвишената природа (*venerabilis natura*) не запира кај спротивностите, туку истите ги користи на начин, спротивното да произведе ново раѓање.“ (107, 145)

Респектот кон методолошката совршеност ги натерало психолозите да го прилагодат сопствениот научен предмет и интерес кон постоечките природнонаучни модели и методи. Сепак, редукционистичката ориентација на определениот број психолози не беше следена од сите психолошки школи, а посебно на природонаучниот модел и се спротивставуваа феноменолошки насочените психолози.

Маслов (A. Maslow) во познатата студија *Мотивација и личност* (англ. *Motivation and Personality*) јавно го искажува сопственото

несогласување кон некритичното потчинување на социјалните научници кон објективните истражувачки постапки. Тоа, според него, не претставува прогрес за психологијата, туку голем чекор назад, слично на пијан човек кој во темница го бара изгубениот паричник, не онаму, каде што го загубил, туку на осветлениот дел од патот. Запрашан, зошто токму таму го бара паричникот, тој одговорил: „зашто подобро се гледа.“ На сличен начин, според Маслов, се однесува и психологијата. (144, 74)

Научната перфекција како модел и цел беше прокламирана од страна на класичниот структурализам, американскиот бихевиоризам и во рамки на факторската традиција. Ваквиот методолошки императив воедно ја насочил психологијата кон потполно запоставување на вредностите и останатите подлабоки динамизми на личноста. Сепак, ваквата, идеолошка мимикрија⁴ кон природонаучниот модел беше отфрлена од определени феноменолошки ориентираните школи во психологијата и во нивни рамки почнуваа да се создаваат поволни интелектуални и емпириски услови за научен пристап кон вредностите и вреднувањето. На ова место вредно е да се спомене и позитивниот удел на ретките „дисиденти“ од редовите на методолошки „чистите“ психолошки правци, пред сè, во бихевиоризмот, кои спонтано или плански ги истражуваа и вредностите. Нивниот придонес во развојот на психолошката аксиологија ќе биде разгледан подоцна, како и научниот придонес на *идеолошки* неопределените дисциплини во психологијата меѓу кои предничат социјалната психологија, неопсихоанализата, когнитивната, хуманистичката и егзистенцијалната психологија.

Во наредните поглавија хронолошки ќе бидат изложени одделните теории на личноста во кои делумно или целосно се расправа за човековите вредности. Незаменлив и богат извор за психолошката експликација на вредностите претставува и класичната литература во чии рамки одделните писатели, посебно оние, кои не беа оптоварени со баластот на „научност и егзактност“, ја покажаа сопствената суптилност во истражувањето на карактерот, моралот, вредностите и останатите содржини и процеси на човековата психа и сопствените сознанија ни ги приближија на најприроден, најнепосреден и најпоучен начин.

Поглавие 3

КЛАСИЧНА ИНТРОСПЕКТИВНА ПСИХОЛОГИЈА

Во втората половина од 19. век психологијата станува самостојна научна дисциплина. Дефиниран е предметот на новата наука, односно структурата и процесите на свеста како и главната метода, интроспекцијата, наменета за научно анализирање на свесните елементи и содржини. Станува збор за регистрирање и анализа на сопствените свесни доживувања од страна на искусни набљудувачи. Класичната интроспективна психологија постулира дека сложените содржини и процеси на свеста можат да се расчленат на составни елементи, додека психолошката анализа на таквите елементи може да допринесе за научно разбирање на суштината на комплексните психички појави.

3.1 Вилхелм Вунт (Wilhelm Wundt, 1832-1920), бил редовен професор на универзитетите во Хајделберг и Лајпциг. Во 1892 Вунт ја основал првата психолошка лабораторија за експериментално истражување на свеста со што психологијата прераснува во нова научна дисциплина. При определување на предметот на новата наука Вунт изјавил дека психологијата „треба да го испитува она, што е сфатено како внатрешно искуство, односно осетите, чувствата, мислите и желбите, за разлика од објектите на надворешниот свет, кои се предмет на природните науки.“ (237, 25) Ваква дефинираната психологијата не оставила простор за останатите појави и содржини на свеста, посебно за вредносните и моралните динамизми кај човекот.

Експлицитното отсуство на интересот за вредностите Вунт го компензирал со сопствена тродимензионална теорија за емоциите во која издвоил две психолошки дихотомии: напнатост – опуштеност (англ. tension -relaxation) и пријатност – непријатност (англ. pleasure - displeasure). Од аспект на психолошката аксиологија искусствените категории пријатност и непријатност имплицираат спротивставени, но воедно и најосновни квалитети на емоциите. Пријатноста и непријатноста функционално се условени од активноста на лимбичкиот мозочен систем и како такви претставуваат основен квалитет на вредностите. Вунтовата тро-

димензионална теорија може да биде разбрана како психолошка варијанта на филозофскиот емотивизам чие што значење за современата психолошка аксиологија е исклучиво историско. (123)

3.2 Едгард Братфорд Тиченер (Edgard Bradford Titchener, 1867-1927), бил професор на Корнел (Cornell) универзитетот во САД и еден од главните протагонисти на психолошкиот структурализам. Во тој контекст Тиченер продолжил по стапките на Вунт во психолошкото игнорирање на вредностите. Неговиот научен приоритет бил насочен кон истражување на интроспекцијата, односно популаризација на оваа метода како и обучување на идните психолози за правилна употреба на интроспекцијата. Во врска со тоа Тиченер вовел строги правила за методолошка едукација и подготовка на искусни самонабљудувачи кои ќе бидат способни да го препознаат значењето во анализираните психички состојби и него да го отстранат од психолошкиот наод. Според Тиченер значењето, кое алтернативно го нарекува грешка на дразбата (англ. stimulus error), интерферира со научно релевантната содржина на интроспективниот извештај и оттука потребата за елимирање на значењето. Воведувајќи ја ваквата рестрикција не ја постигнал целта за подлабок психолошки увид во нештата, туку спротивно, со тоа значително ја намалил сознајната вредност на анализираните содржини. Во основа, отстранувајќи го значењето од интроспективниот извештај психологот останал без клучните вредностни димензии содржани во секоја субјективна интерпретација на стварноста.

„Постојат четири причини зошто сметаме дека набљудувањето е тешко. Прво, природно е дека сите сме невнимателни, дека лесно ги прифаќаме нештата и не сакаме да се изложиме на напрегања. Оттука, набљудувањето бара посебна грижа и претпазливост. Второ, секој човек поседува разни предубедувања, односно предрасуди и оттука, склони сме да очекуваме дека нештата ќе се појават, зашто тоа го посакуваме. Во такви услови постои трајна можност да ги видиме работите онаму, каде што реално не постојат. Трето, никогаш не сме доволно вешти набљудувачи за да можеме однапред да знаеме на што да му се посветиме; при првиот обид имаме чувство како да сме во ‚море‘, при што голема е веројатноста да се насочиме кон небитното, наместо да се посветиме кон битните нешта. И на крајот, како четврто, доколку предметот на набљудување е процес, нешто што постојано се менува, таквата промена предизвикува нејасности и не прави конфузни. Доколку процесот е постепен, набљудува-

њето набргу ќе премине во замор со што сме доведени до ситуација да превидиме некоја од главните негови фази; доколку процесот е брз, тогаш не сме способни нештата да ги забележиме,“ пишува Тиченер во книгата *Основи на психологијата* (англ. *The Primer of Psychology*). (225, 24-25)

Императивот на интроспекцијата за отстранување на грешките на дразбата негативно се одразил врз иднината на психологијата на вредностите, зашто таквиот методолошки зафат а priori го отстранил субјективното искуство од вреднувањето како сложен психички процес. Оттука и непостоењето на психолошки интерес за најфундаменталните динамички основи на личноста, кој, сепак, инцидентно пробивал, на пр. кај Јунг или Толман, се до појавата на хуманистичката психологија.

Сепак, Тиченер во потполност не успеал да ја игнорира динамичката улога на вредностите во психолошкиот простор. Извесна потврда на интересот за вредносните динамизми на човекот може да се извлече од компромисното и, во извесна мерка, камуфлирано разликување помеѓу чулното набљудување и чувствата. Во тој контекст ги спомнува вредносните атрибути убавина, пожелност или непријатност, кои ги вброил во групата *основни афективни процеси*, додека кон вредноста како посебен психолошки ентитет, се изјаснил во тезата дека „свеста ја следи актуелната емоционална состојба.“ (225, 57-58)

Обидот на структуралистите да создадат сеопфатна психолошка теорија на свеста не успеал заради концепциски и методолошки недостатоци, што на крајот довело до постепено гаснење на првото психолошко школо.

Поглавие 4

КЛАСИЧЕН ПСИХОЛОШКИ ФУНКЦИОНАЛИЗАМ

Во почетоците на 20. век група психолози од универзитетот во Чикаго го формирале психолошкиот функционализам. Концепциската и емпирииската насоченост на функционализмот делумно произлезе од дарвинизмот, што е содржано и во програмската определба на новиот психолошки правец, чиј приоритет бил насочен кон откривање на психолошката позадина кај адаптивните процеси во нестабилни услови на живеење. Во споредба со структурализмот и бихевиоризмот, функционализмот се покажал како потолерантен, зашто психологот функционалист се обидува да ги разбере внатрешните и надворешните аспекти на испитуваната појава, односно да ја согледа интегрално, како функционално единство помеѓу психата и однесувањето. За функционалистот психата и активноста претставуваат подеднакво легитимни теми што подразбира максимална научна отвореност во концепциски, методолошки и истражувачки поглед. Ваквиот методолошки еклектизам е толерантен кон субјективните и објективните методи, при што објективното набљудување станува приоритетна емпирииска постапка. Аналогно, анализираните наоди функционализмот ги дели на објективни и субјективни, односно квантитативни и квалитативни. Во научниот пристап кон човекот функционализмот дава предност на поконкретни тематски содржини при што не покажува поголем интерес за општи филозофски дилеми и прашања во врска со природата на човекот. Оттука и послабиот интерес на овој психолошки правец за вредносните и етичките основи на човекот.

Вредностите како дел од пошироки психолошки теми сепак се појавуваат во делата на некои функционалисти. На пример, Ебингхаус (Н. Ebbinghaus) и Торндајк (Е. Thorndike) ги сметале вредностите како составни елементи на комплексната динамика на личноста, додека Дјуи (J. Dewey) и Џејмс (W. James) вредностите ги разгледуваат општо, во контекст на филозофскиот пристап кон современиот асоцијационизам.

4.1 Вилијам Џејмс (William James, 1842-1910), бил американски филозоф, психолог и претходник на психолошкиот функционализам. Џејмс го отфрлил интроспекционизмот на Вунт и Тиченер и нивната анализа на структури на свеста. Елементаристичката ориентација ја заменува со нов динамички пристап кон сложените психички појави. Во контекст на свесните процеси Џејмс ги открил *транзитивните* и *супстантивните* (англ. transitive and substantive) состојби на психата. Воедно, експлицитниот интерес на Џејмс за емоционалните основи на волјата и останатите психички процеси го доближил до категоријата човекови вредности. Тука ја истакнал динамичката улога на идеите за кои сметал дека се инхерентни на човековата природа, а воедно дека вистинскиот потенцијал на идеите се потврдува низ искуство. Доследен на плуралистичкиот прагматизам Џејмс ја прифатил тезата дека вредноста на секоја идеја може да се докаже во пракса. Врз тие основи го извлекол позитивистичкиот заклучок дека правата вредност се *докажува со сопствената полезност*.

Инаку Џејмс ги сметал вредностите како биолошки ентитет кој произлегува од инстинктите. Во споредба со животните, човековите вредности во себе вклучуваат најсложени психички категории како што се намера, волја и интенција. Аналогно на тоа, Џејмс постулирал дека човекот е активен во креирањето на сопствената стварност вклучувајќи ги тука и вредностите, кои, според него, претставуваат динамички елемент на вистината.

Џејмс бил отворен во дискусиите за врската помеѓу психологијата и религиозната свест. Впрочем, некои од неговите аксиолошки сфаќања содржат религиозни премиси, што посебно се однесува на вредносните идеали меѓу кои највозвишена е верата во бог. Верата ја разбира како суштествена на човековото битие, воедно и како пат за задоволување на разни потреби. Оттука и духовната максима на Џејмс *подобро да се верува во нешто, одошто да не се верува во ништо* која подоцна била прифатена од хуманистичката (C. Rogers) и егзистенцијалистичката (V. Frankl) аксиологија.

4.2 Џон Дјуи (John Dewey, 1859-1952), бил американски филозоф и психолог, еден од основачите на психолошкиот функционализам и претходник на бихевиоризмот. Дјуи го вовел инструментализмот во психологијата кој подоцна го применил врз психолошката експликација на вредностите. Според него, идеите претставуваат акциони стремежи поттикнати од актуелните проблеми. Природата на идеите е инструментална, што зна-

чи дека функцијата на мислењето се состои во изнаоѓање решенија за проблеми. Воедно, Дјуи ја негира категоријата највисоко добро која ја смета за метафизичка, неоснована и неделотворна. Секој што верува во врвно добро, живее во имагинарен свет заради избегнување конкретни животни ситуации и проблеми. Според Дјуи, вредносните идеализации претставуваат инструмент на авторитарната етика и тоталитарните идеологии.

Дјуи бил функционалист а прагматичар што се огледува и во дефиницијата според која вредностите ги сметал за иницијативи кои ветуваат максимална добивка. Со други зборови, *надвор од спомнатата релација вредности едноставно нема*. Аналогно, и моралот го сметал за социјален феномен со силни вредносни атрибути во кои се вмрежени социјалната и индивидуалната полезност. Вредното и невредното, односно доброто и лошото се определени од успешната, односно неуспешната активност на човекот. „Сè, што предизвикува радост, сè што посакуваме и милуваме е резултат на методичко испитување. Оттука, не се прифаќа постоење априорни или апсолутни вредности,“ вели Дјуи. (167, 60)

Прагматичната аксиологија на Дјуи ги изедначила вистината и добивката што силно го критикувал Берtrand Расел. Според неопозитивизмот на Расел, „ставовите и вредностите не можат да се верификуваат со нивните ефекти, туку само со априорните причини.“ (170, 59) Со слична критика истапил и Рајхенбах (H. Reichenbach) кој му забележал на Дјуи дека неправедно извршил замена на средства со цели, што довело до аксиолошка конфузија дека вредностите генерираат факти и *vice versa*, фактите произведуваат вредности. Од истите причини современата аксиологија ја негира можноста за научно креирање на нормативната етика вклучувајќи го и создавањето нови вредности.

Поглавие 5

ПСИХОЛОГИЈА НА ОДНЕСУВАЊЕ

Психологијата на однесување повеќе позната како бихевиоризам претставува највисок дострел на експерименталната традиција во американската психологијата од првата половина на 20. век. Филозофска основа на бихевиоризмот е логичкиот позитивизам во кој се вградени откритијата на неврофизиологот И. П. Павлов, рефлексологот В. М. Бехтјеров како и премисите на функционализмот. Појавата на бихевиоризмот е поврзана со името на американскиот психолог Џон Вотсон (John Watson), иако поимот бихевиоризам за прв пат го применил Вилијам Мек Дугал (William McDougal) во 1908 година. Мек Дугал во делото *Увод во социјална психологија* (An Introduction to Social Psychology) исто така го определил полето на научен интерес за однесувањето (англ. behavior): „Психолозите не треба да се задоволуваат со стерилна и ограничена психологија како наука за свеста, туку треба да се одлучни во барањето за воспоставување позитивна наука за однесувањето, односно дејноста. За среќа, ваквата поширока концепција започнува да превладува во психологијата.“ (150, 13)

5.1 Џон Вотсон (John Watson, 1878-1958) во 1913 година објавил своевиден манифест за идниот развој на американската психологија каде постулирал предмет, методи и цел на новата психолошка дисциплина. Како основа за конципирање на ваквиот научен програм послужила неговата критика на интроспективната психологија на Вунт. Манифестот бил насловен *Психологија во очите на бихевиористот* (англ. Psychology as the Behaviorist Views it) и во него биле предложени радикални измени во психологијата согласно со егзактните цели, принципи и методи развивани во природните науки:

„Психологијата според бихевиоризмот е објективна, експериментална дисциплина и претставува дел од природните науки како што се хемијата или физиката. Нема сомнение дека однесувањето на животните може да се истражува без потпирање врз свеста. Поранешните пристапи таквите податоци ги сметале за валидни доколку биле толкувани според поимите блиски

на свеста. Сметам дека во однесувањето на човекот и животните нема разлики, што е од суштинско значење за општиот увид во однесувањето. Психолошки гледано, овој став може да се примени и врз поимот свест. Аналогно, поединечното набљудување на *состојбите на свеста* има еднакво значење како за психолозите, така за физичарите. Оттука, свеста можеме да ја сметаме за орудие на сите научници. Дали тоа научниците го користат релевантно или не, не е прашање за психологијата, туку, пред сè, за филозофијата.“ (231, 176)

Научната експанзија на бихевиоризмот ја соочи дотогашната психологијата со неизвесна иднина и нужност за радикални промени. Први на удар се најдоа субјективните методи, чии позиции постепено беа заменуваани со експеримент и набљудување. Со отстранување на интроспекцијата се разниша и главниот научен предмет на психологијата – свеста. Свеста бихевиористите ја означиле како приватна психолошка појава која се наоѓа надвор од објективното и непристрасното испитување. Поаѓајќи од ваквите критички забелешки психологијата го сврте вниманието од свеста кон надворешното однесување, кое постои кај човекот и останатите животни. Оттука, психолошката анализа на однесувањето имплицира значајна практична димензија: научниот увид во законите на однесувањето има универзално значење, што подразбира дека истите закони можат да се применат при научно толкување на однесувањето на човекот и останатите животни. Натаму, откривањето на законите на однесување може да ја зголеми предиктивната моќ на психологијата, односно значајно да го унапреди предвидувањето, регулацијата и контролата на одделни поединци, групи и најопшти колективитети.

Истите научни амбиции на бихевиоризмот ги акцентираше Скинер (B. F. Skinner) во делото *Анализа на однесување* (англ. *Analysis of Behavior*): „Целта на науката се состои во предвидување, управување и толкување на природните појави. Согласно со тоа, науката за однесувањето се стреми да го предвиди, регулира и објасни однесувањето на организмите.“ (93,277 - 280)

Отстранувањето на менталистичките процеси, содржини и поими од психологијата беше следено со опаѓање на интересот на психолозите за вредностите, моралот и останатите посуштински динамизми на личноста. За ваквата негативна тенденција делумно е виновен и Вотсон кој ги прогласи вредностите и сличните интрапсихички динамизми за категории од сферата на субјективното, што, според објективистичката логика се коси со строгите

критериуми на објективната наука. Подоцна се покажа дека ваквата радикална позиција на Вотсон не го издржа тестот на времето, додека развојот на психолошката методологија и практичните потреби од секојдневието го примораа бихевиоризмот да ја претисита сопствената научна програма и да го ублажи почетниот негативен став кон вредностите. Првите знаци на поголема толеранција кон динамичката улога на вредностите веќе почнаа да се покажуваат со настапот на необихевиоризмот. Пример за тоа се поимите селективно однесување и социјална дразба кои во своето латентно значење содржат вредносен потенцијал, односно имплицираат вредности. Најпосле, современиот бихевиоризам (твр. нео-нео-бихевиоризам) еволуирал во модерна, толерантна и прагматична дисциплина, која е отворена кон појавите на свеста, и во таа смисла, кон вредносните динамизми на личноста и однесувањето. За ваквиот позитивен развој на бихевиоризмот несомнено голема заслуга има психоанализата која кон американската психологија ја доближиле необихевиористите Милер (N. Miller) и Долард (J. Dollard), или во поново време Бандура (A. Bandura) кој по основна вокација е бихевиорист, но тематски се вбројува меѓу протагонисти на социјално – когнитивната психологија.

5.2 Едвард Чес Толман (Edward Chace Tolman, 1886-1961), спаѓа во редот на најзаслужните бихевиористи за развој на класичниот бихевиоризам во необихевиоризам, а воедно важел како најистакнат дисидент кој ‘идеолошки’ отстапувал од концепцијата програма на Вотсоновиот бихевиоризам.

Научната концепција на Толман поаѓа од моларна анализа на психичките феномени поставена врз операционална одредба на *сврсисходното однесување* (англ. purposive behavior). Сврсисходниот бихевиоризам одиграл клучна улога во приближувањето на бихевиоризмот кон гешталтизмот и когнитивната психологија.

Толман вовел значајни концепциски, методолошки и експериментални иновации во бихевиоризмот, на пример поимот медијаторни или организмички „О“ промени (англ. organism), кои посредуваат во односот дразба – реакција. Поаѓајќи од експерименталните наоди се покажа дека однесувањето на животните подеднакво зависи од надворешните дразби и од процесите во организмот. Ваквите емпириски сознанија предизвикаа значајни концепциски и методолошки прашања. Како што е познато, класичниот бихевиоризам ја отфрлил праксата на непосредно испитување на органските процеси и промени и аналогно на тоа ин-

троспекцијата беше прогласена како научно безвредна и неподесна метода, пред сè, кога станува збор за испитување на животни. Имајќи в предвид дека во 30. години од минатиот век во физиологијата сеуште не постоеле софистицирани методи за егзактно следење на состојбите и процесите во организмот, разбирливи се обидите на експерименталните психолози за извлекување заклучоци за набљудуваните појави на посреден начин. Оттука и Толмановото инсистирање за воведување на тнр. интервенирачки „О“ промени, чија теориска и практична вредност произлегуваше од знаењата за дразбите (варијабли „С“) и реакциите (варијабла „Р“). Со тек на време беше изменет логичкиот статус¹ на интервенирачките „О“ промени и тие постепено еволуираа во тнр. хипотетички конструкти. Хипотетичкиот конструкт дозволува „вишок“ на значење во психолошката експликација на внатрешните процеси, што во перспектива значеше отстапување на бихевиоризмот од строгиот објективизам, односно враќање на психологијата кон напуштените менталистички категории. Толеранцијата кон хипотетските интерпретации беше следена со откривање нови теориски конструкти во бихевиоризмот, меѓу кои најзначаен е поимот навика на Хал (С. Hull), означуван како „Н_r“. На овој начин се покажа дека логичкиот статус на *имплицитните реакции* на Вотсон, односно *делумната антиципаторна реакција кон целта* $r_G - s_G$ (англ. Fractional Anticipatory Goal Reaction) на Хал отсекогаш бил хипотетски.

Инаку, „О“ варијаблите овозможува интересот на психолозите да се сврти од периферија на организмот кон неговите скриени процеси. Станува збор за радикална промена со историско значење за психолошката аксиологија, зашто легализацијата на интрапсихичките динамизми создаде услови за постепено зголемување на интересот за вредности од страна на традиционално скептичната американска психологија.

¹ Логичкиот статус укажува на епистемолошката природа на поедини психолошки поими со оглед на нивната емпириска, статистичка или хипотетска основа. Интелигенцијата, законот на ефектот, класичното и инструменталното условување и другите интервенирачки промени имаат посолиден логички статус и повисока сознајна вредност. Од друга страна, интуицијата, самоактуализацијата, архетипот, идентификацијата и останатите хипотетички конструкти се недоволно емпириски истражени и оттука нивниот логички статус е послаб со што и нивната суштина полесно се напаѓа и критикува. (Спор. 41, 30)

Што се однесува до придонесот на Толман кон психолошката аксиологија, тој би можел да се издвои како когнитивен и теориски:

1. Најосновен придонес е теоријата за *филогенетски развој на сознajните процеси*. Експерименталните наоди се повеќе укажуваа на постоење ментални претстави кај лабораториските стаорци кои Толман ги нарече когнитивни шеми. Когнитивните шеми се формираат со едноставен престој во одредена средина, односно лавиринт, во чии рамки стаорците развиваат способност за ефикасна ориентација во просторот. На невролошко ниво тоа значи создавање кортикална шема која Толман ја нарекол когнитивна мапа. Основните премиси на когнитивната мапа Толман ги изложил во статијата Когнитивни мапи кај стаорците и луѓето (англ. Cognitive Maps in Rats and Men): „Согласни сме со тоа..., дека стаорецот минувајќи низ лавиринтот е изложен на бројни стимулации и дека таквите дразби предизвикуваат реакции, кои несомнено се случуваат. Меѓутоа, сметаме дека мозочните процеси кои во тој контекст се одвиваат се уште посложени, построкурирани и во практична смисла поавтономни, одошто тоа психолозите се спремни да го признаат, инсистирајќи и натаму на принципите дразнење и реакција.“ (98,264)

Откритијата на Толман за постоење едноставни, но суштински сознajни процеси и кај пониските организми ја истакна динамичката поврзаност помеѓу когницијата и антиципациското очекување. Станува збор за когнитивно–емоционален конструкт, односно *претстава исполнета со верба и значење* која моделира однесувања кон целта. Очекувањето е значаен аспект на способноста за антиципација на идните цели и како такво учествува во процесите на одлучување и решавање на просторни проблеми.

Експериментите го наведоа Толман кон сознанија за постоење рудименти на вредносниот процес. Опитите со очекуваната награда покажаа дека стаорецот најнапред научува соодветна реакција по која, како награда, следува омилена храна. Во втората фаза наградата е заменета со помалку преферирана храна при што кај стаорецот се забележуваат знаци кои потсеќаат на изненаденост. Со тоа е докажано дека животните во своето однесување примарно не се раководат од актуелните потреби, туку, пред се, од очекуваната цел со јасна претстава за наградата.

Откако Толман ги објавил сопствените наоди, противниците го обвиниле за антропоморфизам (стремеж на животните да

им се припишуваат човекови својства). Обвинувањата Толман ги негирал со операционално определување на сопствените поими кои биле во согласност со строгата бихевиористичка методологија, како и со помош на надворешни „С“ и „Р“ промени. За ова Толман во книгата *Целисходно однесување кај животните и луѓето* (англ. *Purposive Behavior in Animals and Men*) пишува: „Бихевиористот мора да ги идентификува и определи психичките процеси од однесувањето кое тие го моделираат. Тие не претставуваат ништо повеќе од изведени детерминанти на однесувањето. Оттука, како однесувањето така и на овој начин определените детерминанти претставуваат објективни и дефинирани ентитети.“ (Цит. во: 99, 265)

Софистицираните експерименти на Толман заедно со теориската доследност на неговите наоди постепено прераснаа во психолошка концепција која ја постулира идејата за континуиран развој на сознајните процеси од елементарните форми до најкомплексните мисловни и апстрактни процеси. Толман исто така ги респектирал квалитативните и квантитативните специфичности на вредностите кај луѓето и преференциите кај животните. Во таа смисла тој ги негирал тврдењата дека вреднувањето е инхерентно својство и привилегија на човекот. Наместо тоа постулирал дека психичкиот развој се одвива во континуитет, од наједноставни кон најсложени форми, и дека станува збор за универзална појава која, покрај останатите психички процеси, ги опфаќа и вредностите. Со други зборови, ја отфрла бихевиористичката позиција дека вредностите се раководат според принципот „се или ништо“, а воедно и асоцијационистичката интерпретација на однесувањето.

2. Вториот значаен исчекор на Толман кон психолошката аксиологија е содржан во воведување на поимите интервенирачка промена и хипотетички конструкт. Нивната примена овозможи попродлабочена интерпретација на експерименталните наоди, насочувајќи го психолошкото внимание кон внатрешните психички и организмички процеси, односно кон нивната медијаторска улога помеѓу дразбата и однесувањето. Аналогно на тоа Толман предложи две групи интервенирачки промени во однесувањето: промени поврзани со потребите на организмот (англ. *demand variables*) и сознајни промени (англ. *cognitive variables*). Имајќи в предвид дека потребите го мотивираат организмот, тие воедно го содржат одговорот за причините кои довеле до соодветно однесување, односно даваат одговор на прашањето „зошто“.

Од друга страна, когнитивните процеси, на пример, перцепцијата, препознавањето на ситуацијата или способностите поврзани со моторната активност содржат одговор „како“ внатрешните услови го детерминираат однесувањето. (Спор. 237, 137) Експериментите на Толман упатуваат на заклучок дека когнитивните процеси играат важна улога при селективното одлучување на животните, што може да се толкува како примитивна форма на позитивно, односно негативно вреднување. Воедно, наодите упатуваат на постоење рудиментарен облик на намерни дејства кај старците што подразбира дека животинското однесување не е исклучиво детерминирано од рефлекси, инстинкти или навики, туку, од покомплексни структури и содржини на психата. Соодветно на тоа Толман препорачувал на емоциите, когнитивните и интенционалните процеси да им се врати значењето кое го имаат и како такви да се вклучат во психолошката интерпретација на однесувањето.

Постои уште еден значаен придонес на Толман, а тоа е дистинкцијата која ја повлекол помеѓу психолошкиот процес учење и активност на организмот. Според него, станува збор за појави од различна природа, при што активноста е директно поврзана со мотивациските процеси и преку неа се остваруваат порано научените вештини. Наспроти активноста, Толман во учењето ја истакнува неговата когнитивна природа. Оттука, учењето е специфичен сознаен процес во кој примарна улога има очекуваната цел. Ваквата дистинкција има и теориско значење за утврдување на воспитната природа и улога на наградата и казната. Експериментите покажале дека наградата и казната немаат непосредно влијание врз учењето, туку, пред се, доведуваат до зацврстување на саканата активност, што инаку се совпаѓа со законот на ефектот на Торндајк. Поточно, наградата и казната посредно влијаат врз учењето, пред сè, преку поттикнување на соодветните сознајни процеси кај пониските организми и човекот. Конкретно, станува збор за „истакнување“ на точниот одговор кој овозможува постигнување на саканата цел. Наградата и казната содржат латентна можност за „потврдување“ (англ. confirm) или „побивање“ (англ. cancel) на значењето кај порано создадените и актуелно неактивните очекувања.

Обидувајќи се да ги надмине рефлексолошките толкувања на однесувањето Толман вовел методолошки новини во експерименталните постапки кои го определиле натамошниот развој на бихевиоризмот. Така, „С - Р“ шемата беше заменета со посложе-

ниот модел „С-О-Р“, натаму, молекуларната анализа на однесувањето го отстапи местото на моларната интерпретација, додека, пак, клучните психолошки категории и варијабли почнаа да се определуваат во согласност со операционалното дефинирање на нештата.

Општа е позитивната оценка на психолозите дека Толмановите ставови за развоен континуитет на сознајните и бихевиоралните процеси помеѓу животните и човекот допринеле за надминување на редукионизмот во американската психологија. Во едно, експерименталните наоди на Толман помогнаа да се истиснат асоцијационистичките и механицистичките толкувања на суштинските динамизми во психата и создадоа поволна клима за свртување на интересот на психолозите кон моралните и вредносните премиси на човековото однесување.

5.3. Бурус Фредерик Скинер (Burrhus Frederic Skinner, 1904-1990), бил еден од клучните истражувачи во необихевиоризмот и автор на реномирани теории во областа на учењето и психологијата на личност. Скинер е сметан за значаен иноватор во експерименталната психологија чии што наоди нашле примена во разни области од животот. Сопствената теорија на учење ја изградил врз принципот на *поткрепување операнти* (одговори), што подразбира дека учењето не произлегува од јакнење на дразбите, што инаку го тврдеа протагонистите на теоријата на класично условување (I. P. Pavlov, J. Watson, F. Allport, H. Eysenck и други), туку, пред сè, од поттикнување на позитивните одговори.

Скинер кон вредностите заземал амбивалентен став. Навидум недоследна, ваквата аксиолошка позиција ги одразува следните спротивставени ставови:

- како протагонист на методолошка и експериментална строгост Скинер отфрл се, што е поврзано со душевните процеси, пред сè, емоциите, моралот, вредностите и сличните менталистички категории. Субјективните појави, механизми и процеси на психата немаат место во објективистички конципираната психологија;
- софистицираната анализа на сознајните процеси, пред сè, решавањето на проблеми го навела Скинера кон откритија за вредносниот простор, поточно, за улогата која ја имаат вредностите во инцетивните процеси и планирањето. Експерименталните наоди сугерираа дека планирањето претставува клучен психички процес, инхерентен на инте-

лигибилното решавање проблеми. Аналогно на тоа, Скинер заклучил дека планирањето ја иницира и насочува интенционалната активност во согласност со постоечките вредносни содржини и смерници.

Сепак, ваквите експериментални докази не биле доволни за Скинер да ја напушти општата бихевиористичка скепса кон субјективното вклучувајќи ги и вредностите како негов производ. Воедно, како вистински научник, кој не може да ги игнорира емпириските наоди, Скинер понудил сопствено теориско толкување на вредностите, се разбира, во рамки на оперантното условување. Аналогно на тоа постулирал дека оперантното условување нуди одговор за различни активности на човекот, вклучувајќи ги тука моралот, намерата, волјата, учењето на морални и етички норми, самоконтролата и т.н. Оттука, за моралното однесување изјавил дека се сведува на „зајакнување аверзивни стимулации поврзани со срамот, што во идни ситуации доведува до појава на анксиозноста и/или чувството на вина.“ (93,304) Од гледна точка на необихевиористот, секоја неетичка или неморална дејност го активира срамот како негативна и тешко поднослива емоција. Сличните аверзивни искуства постепено се вградуваат во општата способност на човекот успешно да разликува социјално неприфатливо однесување од социјално пожелното однесување, а воедно доведуваат до зголемување на индивидуалниот праг за препознавање на сличните искушенија и до нивно трајно избегнување.

Скинер заедно со својот соработник Холанд (J. G. Holland) истиот механизам го проширил и врз учењето на етичките норми. Според тоа, човекот учи, кои постапки се лоши зашто истите асоцираат казнување. Човекот е способен да ја антиципира казната што, при истовремено присуство на стравот, доведува до зајакнување на моралната норма и до нејзино превентивно дејствување. На сличен начин Скинер ги објаснувал волјата и интенционалното однесување кои, за разлика од рефлексното однесување, ги сметал како дел од оперантниот процес. Оттука и неговото познато тврдење дека намерата и волјата се предвидливи и како такви подлежат на надворешна контрола и соодветно објективно научно објаснување.

Скинер не се разликувал од останатите бихевиористи во доследното остварување на основната научна цел за откривање на општите закони на однесување со кои може подеднакво да се објасни активоста на животните и луѓето. Оттука, експерименталните наоди изведени од однесувањето на голубите ги сметаше

за универзални психолошки принципи кои можат да се применат дури и при толкување на културните и вредносните содржини. Доследен на сопствената аксиолошка позиција дека човекот не поседува вредности, туку тие се производ на културата и општеството Скинер им советувал на психолозите да работат врз научно откривање нови вредносни смерници. Според него, новите вредности се создаваат во динамичкиот простор помеѓу културата и колективот, додека клучната улога во тој процес ја има групната контрола. Оттука, индивидуалното однесување мора да биде усогласено со интересите на групата, додека за секое отстапување следи групен одговор. Во таа смисла, пожелното однесување е поткрепено со социјална награда, додека непожелните активности повлекуваат негативно поткрепување, најчесто во вид на колективна казна. Со други зборови, наградата го стимулира човекот кон социјално пожелните цели, додека казната ги активира внатрешните механизми за саморегулација и соодветната негативна емоција - срамот.

Во натамошната анализа на социјалните услови на однесувањето Скинер открива премиси кои нагвестуваат постоење на индивидуални вредности. Поконкретно, зборува за надворешни, социјални услови и чинители кои партиципираат во вредносниот избор и однесувањето на луѓето. Ваквите социјални чинители Скинер ги толкува како надворешна матрица на вредносни механизми кои подлежат на операционализација, испитување и експериментално менување. Ваквото енвайронменталистичко толкување на вредносните премиси на индивидуалното однесување се одрази и врз идните практични активности, пред сè при планирање и реализирање на воспитната дејност и ресоцијализацијата. Аналогно на појдовната премиса на Скинер, доколку надворешните услови во општеството и културата го определуваат однесувањето на единката и групите, тогаш од основа се менува традиционалната позитивна пракса во социјализацијата и воспитувањето. Со други зборови, фалењето или критиката имаат занемарливо или никакво значење врз индивидуалните и групните постапки, зашто доброто и злото се наоѓаат надвор од човекот. Доброто и злото постојат како сегмент на конкретниот социјален и културен амбиент и нив човекот ги прифаќа по пат на оперантно учење.

Етичката концепција на Скинер одиграла посебна улога во бихевиористичкото толкување на слободата и достоинството како суштествени својства на човекот. Од општото негирање на

субјективната природа на вредностите Скинер го извел заклучокот дека слободата и достоинството претставуваат идеалистички категории за кои не треба да се води научна дискусија. Тој воопшто не расправал за тоа дали и колку културата се совпаѓа со природата, потребите и целите на човекот. Согласно со енвайроменталистичката доктрина за вредностите тој исто така сметал дека она, за што психологот најмногу може да се погрижи е, да се залага за остварување на априорните услови поврзани со процесот на прифаќање на културата и вредностите како нејзин составен дел.

На прашањето кој животен стил или вредносен систем е најблизок до човековата природа Скинер одговара дека човекот не е во состојба да избира дали да живее или не, туку само да се однесува на начин, од кој ќе зависи неговиот опстанок или нестанок. Постои правило на природата според кое секое однесување е насочено кон преживување. Впрочем, во текот на еволуцијата активниот поединец бил одбран за да опстане, а не спротивно.

Тезата за надворешна детерминација на однесувањето Скинер најјасно ја изразил во познатото дело *Надвор од слободата и достоинството* (англ. *Beyond freedom and dignity*). Основната максима на Скинер гласи: *што повеќе знаеме за ефектите на средината, толку помалку мораме да го објаснуваме индивидуалното однесување со помош на внатрешни механизми на тнр. автономна контрола*. Аналогно на наведената максима Скинер ја определува суштината на доброто и вредностите која, според него, може да се објасни со одредбата позитивни поткрепувачи (англ. *positive reinforcers*). Тој воедно истакнува дека помеѓу објективната стварност (објектите) и позитивните поткрепувачи (вредностите) постојат непремостиви разлики. Оттука произлегува и неговата дистинкција помеѓу природните и општествените науки, според која, физиката или биологијата примарно се насочени кон анализа на објектите независно од нивниот вредносен квалитет, додека општествените науки ги анализираат ефектите на поткрепувањето кое го вршат објектите, а во тој контекст ги осознаваат и самите вредности. Со други зборови, доброто и злото постојат како атрибути на објектите и тие се определени според поткрепувачкиот ефект кој објектите го оставаат врз организмот. Тоа во реалниот живот подразбира позитивно, односно негативно влијание врз индивидуалната способност да се опстане.

Скинер крајно позитивистички ги толкува мотивацијата и интенционалната активност, отфрлајќи го, при тоа, хедонизмот.

Според него, луѓето не ги интересира како да го зголемат задоволството или како да ја намалат болката, туку, пред сè, како да создадат пријатни средства или уште повеќе, како успешно да избегнуваат непријатни ситуации. На сличен начин пристапува кон социолошките и психолошките категории отуѓување (аномија) и конзервативизам. Според него, отуѓувањето не може да се толкува како вредносен вакуум, за кој редовно спекулираат социолозите, туку како состојба на психата која била предизвикана од страна на неделотворни поткрепувачки механизми. Аналогно, Скинер и за конзервативизмот тврди дека претставува производ на успешно поткрепувани стари и проверени состојби кои учествуваат во регулирање и контрола на личноста.

Најчестите забелешки кон бихевиористичкото сфаќање за моралот и вредностите се упатени во врска со непримерениот антропоморфизам кој механички бил пренесен од компаративната биологија и етолошките студии на Лоренц (K. Lorenz). Појдовна основа на ваквото некритично толкување на највисоките динамизми на личноста од страна на бихевиористите претставува тврдењето на Лоренц за постоење постоење морална аналогија (англ. moral-analogues) помеѓу однесувањето на животните и моралната свест кај луѓето. Ваквата некритична позиција на бихевиоризмот Франкл ја означил како врвен редукционизам во науката, кој во исто рамниште ги доведува квалитативно различните психички појави кај човекот и животните. Антропоморфизмот кај бихевиористите, според Франкл, се должи на погрешната појдовна премиса дека *кај човекот не постои ништо, што не може да се открие кај животните* (лат. *Nihil est in homine, quod non pruis fuerit in animalibus*). (63, 53-54) Како што видовме, ваквата погрешна аналогија кулминирала со бихевиористичката негација на свеста како суштински белег на човековото битие.

Скинеровата позиција дека науката претставува средство за откривање на нови вредности во културата и начин како тие механички да се пренесат врз човекот остана осамена. Слична судбина доживеа и позитивистички дефинираната цел на психологијата да го осознава однесувањето заради поуспешно предвидување и управување со животните и луѓето. Оттука и систематското игнорирање на рационалните, интенционалните и волевите содржини на свеста од страна на бихевиоризмот.

Натамошна специфичност на бихевиоризмот е неговата теза дека вредносните ставови кај луѓето може да се сведат на обврзувачки норми задолжени за регулирање на однесувањето. Вак-

виот аксиолошки редукционизам содржи обид за воведување каузално објаснување на однесувањето. Според тоа, поранешните искуства како и искуствата произлезени од нормите го определуваат актуелното однесување на човекот. На ваквата логика се надоврзува и сфаќањето дека нормативните вредности претставуваат основен сегмент на вредносниот систем и оттаму дејствуваат како обврзувачки императиви на однесувањето. Оттука и тезата дека однесувањето е предвидливо до оној степен, до кој е навлезено во суштината на нормите.

Сепак, ваквата теза е ограничена, зашто естетските и моралните норми, кои се исто така дел од нормативниот систем, остануваат надвор од можноста за научна предикција. Поаѓајќи од тоа критичарите на бихевиоризмот истакнуваат дека појавата и развојот на моралните вредности не зависат од научниот увид во културата и општеството, туку, пред сè, од индивидуалниот и групниот избор на начинот на живеење. Впрочем, животот, а не априорната култура, учествува во создавањето норми и правила со чија помош луѓето го регулираат сопствениот однос кон стварноста.

Предикцијата на идните норми и вредности е сложен и неизвесен процес. Оттука, најмалку се предвидливи естетските вредности кои постојат надвор од разумот и интенционалните стремежи. Уметноста не може да се измисли, туку таа се создава, вели Лепин (Z. Leppin): „Науката не е во состојба авторитарно да пропишува вредносни ставови, иако истите може да ги рационализира, за тие да станат посистематични и култивирани.“ (220, 134)

Поглавие 6

КЛАСИЧНА ПСИХОАНАЛИЗА

Во почетоците на 20. век се јавува првата психолошка теорија на личноста, психоанализата. Според сопствената програма и цели психоанализата претставува универзална, первазивна и контроверзна доктрина: универзална заради нејзините претензии да даде психолошко објаснување за севкупното однесување на психички болната и здравата личност; первазивна зашто нејзините постулати ги надминале научните рамки на психологијата, психопатологијата и психијатријата, проширувајќи се кон повеќето научни дисциплини како и сфери од секојдневниот живот на човекот; контроверзна заради изборот на несекојдневен научен предмет во кој доминираат теми за детерминација на психичките појави, несвесното, сексуалноста кај децата и слично. Оттука се разбирливи бројните критики и негативни оценки кон психоанализата кои опстојуваат повеќе од еден век.

6.1 Сигмунд Фројд (Sigmund Freud, 1856 - 1939) бил лекар и творец на психоанализата. Фројд остварил суштински продор во психолошките сознанија за несвесното кои, според општоста и цивилизациското значење, можат да се споредат со еволуционата теорија Чарлс Дарвин (Ch. Darwin). Имено, и двете теории предизвикаа вистинска револуција во науката и во секојдневниот живот на човекот, менувајќи ги од корен традиционалното и религиското сфаќање за потеклото на човекот и неговата природа.

Учењето на Фројд најнапред се спротивстави на класичната интроспективна психологија на Вунт и Тиченер. Истакнувањето на несвесното, несвесната мотивација, одбранбените механизми, интрапсихичките конфликти и останатите откритија доведе до радикални промени во постоечкото научно сфаќање за потеклото и суштината на психата, нејзините растројства, како и за начинот на лечење на истите. Психоанализата не ги одминату прашањата за моралот и човековите вредности. Овие инхерентни динамизми на психата и дејствувањето на човекот беа вградени во психоаналитичката теорија за карактерот, совеста и несвесната мотивација.

Бошко Поповиќ (В. Роровиќ) во дискусијата за етичките аспекти на психоанализата укажува на две контрадикции: став дека психоанализата не е ниту може да биде нормативна концепција, и спротивно на тоа, дека психоанализата била создадена врз етички премиси кои и натаму истата силно ја подржуваат. (Спор. 185, 361) Овие спорни позиции не можат да се надминат со еднострана критика, туку со флексибилен и реалистичен приод. Воедно, мора да се респектира историскиот контекст во кој психоанализата се појавила вклучувајќи ги тука и културните, религиозните, научните и општествените односи. Со други зборови, психоанализата, како и секоја друга теорија за човекот, ги содржи и одразува етичките и моралните дилеми и специфичности на западната култура од крајот на 19. и почетокот на 20. век, воедно и сопствената нормативна позиција развивана и применувана во психотерапевтскиот процес. Се разбира, како и секој друг етички систем, така и Фројдовиот беше изложен на критики, во случај на психоанализата најчести забелешки биле упатувани од страна на егзистенцијалните психолози.

Главниот придонес на Фројд за психолошката аксиологија се состои во следното:

- Психоанализата е децидна во определбата на структурните и динамичките белези на личноста. Личноста е претставена како динамички систем на взаемно проткаени подсистеми чија основна цел се состои во намалување на внатрешната психичка напнатост. Оттука, како составен дел на општиот динамички систем на личноста се јавуваат и вредностите кои во теоријата на Фројд добиваат посебна улога. Примарно, станува збор за несвесните стремежи на идот како и за идеализираните морални норми на суперегото.

- Фројд бил првиот психолог кој излегол со јасна концепција за местото и улогата на моралните вредности во психолошката структура на личноста. Неговите етички премиси кои ги вградил во сопственото учење произлегле од клиничката пракса, но и од сопствената извонредна дарба за дедуктивно анализирање на емпириските наоди. Со помош на дедукција Фројд успеал да ја открие внатрешната структура на суперегото, односно совеста, самонабљудувањето и идеалите. Со натамошната анализа, пак, навлегол и во нивната структура, при што утврдил дека совеста ја сочинуваат интериоризирани морални норми и забрани, дека самонабљудувањето се темели врз самокритика, додека идеалите се всушност вредносни фикции и претстави за идеалното

јас. (Спор. 66, 156; 70, 122) „Суперегото ни се прикажува како репрезент на моралните ограничувања, како претставник на стремежи за самоусовршување, накратко, како она, што во моментот го нарекуваме повисоки аспекти од човековиот живот. Суперегото е носител на културни традиции и трајни вредности, создадени, не според моделот на родителите, туку според родителското суперего,“ пишува Фројд. (66, 156) Оттука, секој дел од суперегото се јавува како седиште на највисоките вредности кои, во согласност со принципот на совршенство, се стремат кон целосно исполнување. Суштината на вредностите, забраните и наредбите се состои во отстранување на социјално и морално несаканите стремежи и желби на личноста. Како редовен извор на забранетите желби се јавува хедонистичкиот ид кој исклучиво се раководи од егоистичкиот *принцип на задоволство*.

Развојот на вредностите е условен од општиот развој на суперегото и во контекст на природната зависност на детето од родителите. Како најзначајно во создавање на суперегото се јавува успешното совладување на одделните етапи од психосоцијалниот развој, посебно надминувањето на Едиповиот комплекс. Истакнувањето на важноста на Едиповиот комплекс упатува на тоа, дека само машките деца се подготвени за целосен развој на моралната свест, зашто само тие доживуваат страв од кастрација. Детето го надминува Едиповиот комплекс на тој начин, што во потполност ги прифаќа барањата и забраните на родителите, односно се идентификува со нивните ставови, вредности и начини на однесување. Расправајќи за идентификацијата Фројд во *Новите предавања* признава дека не бил во потполност задоволен од сопственото објаснување на оваа форма на учење. Причината е едноставна: Фројд никојпат не посветил посебно внимание на психологијата на учење. Аналогно на тоа, отсуството на валидни знаења се одразило и врз нејасната операционална определба на идентификацијата и интернализацијата и на нивниот низок логички статус. Сепак, тоа Фројд не го спречило да ги истакне спомнатите форми на учење како клучни премиси во психоаналитичката интерпретација на суперегото.

Инаку, во психоанализата се разликуваат два вида идентификација: одбранбена и развојна.

Одбранбената идентификација се јавува во услови на непримерена и долготрајна фрустрација која го попречува развојот на личноста и истата ја доведува во зависност од надворешни авторитети. Целта на идентификацијата се состои во изнаоѓање

поволен објект кој ветува сигурност и можности за отстранување на стравот. Фрустрираната личност живее со хронично чувство на немоќ и врз таквите основи развива вредности кои му се својствени на авторитарниот (хетерономен) морал. Авторитарната личност најчесто се открива во општествените групи кои се одликуваат со хиерархиска организација и соодветна динамика на односи помеѓу членовите. Авторитарниот морал се јавува во специфични колективи како што се војската, полицијата или затворската единица, при што нивните членови стануваат носители на специфични карактерни белези, познати под поимот *идентификација со агресорот*. Овој поим во психологијата го вовела Ана Фројд и тој артикулира несигурна и ригидна личност која во односот кон авторитетите истапува со нивно идеализирање, додека социјалното вреднување се сведува на примитивно морализирање. „Меѓу постарите затвореници во нацистичките логори таквото однесување не завршувало со имитација на чуварите (некои од затворениците краделе од чуварите делови од униформа за да се истакнат пред останатите), туку ги преземале нивните цели и вредности.“ (185, 364)

Развојната идентификација претставува клучен услов за севкупен развој на автономната морална свест и соодветниот систем на вредности. Станува збор за имитација на модели кои на единката и обезбедуваат безбедност и перспектива на безгрижна иднина. Здравниот психички развој подразбира хармонична и оптимална реализација на сите его функции (сознајни процеси) кои на детето му овозможуваат да повлече разлика помеѓу себе си и останатите луѓе, да препознава емоции, да воспоставува успешни емоционални врски, најнапред со сопствените родители, а подоцна со останатите луѓе. Хармоничните услови за развој се оптимални за успешно прифаќање на надворешните стандарди и нивното постепено вградување во психичка структура на младата личност. Освоените стандарди натаму стануваат дел од автономниот вредносен систем кој е примарно насочен кон долгорочни цели и потреби. Идеалните морални содржини ги пренесуваат родителите, но и секоја друга личност со која детето стапува во интензивна емоционална врска. Социјалното учење помага да се „предвиди идниот карактер, однесувањето, па дури и вредностите на единката. Услов е да се знаат не само моделите, туку и пофалбите и казните со чија помош воспитувачот го реализира воспитувањето.“ (185, 377)

- Динамичките аспекти на вредностите Фројд ги доведува во врска со поимите потиснување и сублимација. Потиснувањето се јавува како основен, но воедно и најпримитивен механизам на его одбраната. Неговата функција се состои во отстранување на непожелните морални и социјални стремежи од свеста. Крајна цел е намалување и потполно отстранување на анксиозноста и внатрешната напнатост. Фројд во *Новите предавања* вели дека потиснувањето се активира „заради отстранување на трауматскиот објект од свеста по пат на контраинвестиција,“ со што најјавува можен конфликт помеѓу вредностите како и постоење аморални и останати социјално непожелни противвредности. (66, 183)

Сублимацијата Фројд ја сметал за културно и општествено најпожелна, воедно и најразвиена его одбрана преку која инстинктивните стремежи се менуваат во културни и социјално пожелни содржини. „Еден вид инстинктивно задоволување може да замени друго благодарение на тоа што инстинктот дозволува менување на објекти и цели,“ пишува Фројд. (66, 190) Сублимираното однесување потекнува од вредностите кои воедно и ги регулира, но, со своето делување воедно води кон создавање нови, општо ценети вредности. Доследен на биолошкиот детерминизам Фројд ја истакнувал биолошко сексуалната суштина на сублимацијата и тоа дека по извршената културна трансформација на изворните егоистички желби, новата сублимирана содржина станува цивилизациски значајна. (Спор. 67, 121)

- Фројд кон вредностите истапувал како психоаналитичар кој својата теорија ја изградил врз широки интелектуални основи, во кои посебно значење им придава на културните и општествените односи. Пример за тоа е студијата *Тотем и табу* во која го изнел сопственото видување за настанокот на човековата култура и вредностите. Во оваа, во основа спекулативна теза на Фројд, празлочинот е сфатен како филогенетски еквивалент на Едиповиот комплекс, чии извори и вредности се наоѓаат во патријархалното воспитување.

„За полесно да ги прифатиме таквите последици, ..., доволна е забелешката дека кај одметнатите браќа постоеле истите амбивалентни чувства кон тактото, слични на она, што како амбивалентна содржина постои во комплексот на таткото кај децата и невротичите.“ (69, 269 - 270) Тука треба да се истакне дека засега не постојат валидни антрополошки докази за постоење на празлочинот и оттука ваквата теза се смета за една од бројните спекулации на Фројд.

Натаму Фројд изнесува сопствена теорија за потеклото на репресивната култура и нејзиното влијание врз остварување на потребите на човекот. Според главната премиса која е содржана во студијата *Незадоволство во културата* (герм. *Das Unbehagen in der Kultur*) репресивните норми и воспитување не дозволуваат слободно искажување посебно на сексуалните и агресивните тенденции. Станува збор за традиција, обичаи и правила чија репресивна природа ги потиснува вродените желби од кои, инаку, зависи среќата на човекот. Воедно, репресивната култура претставува стален извор на општествени норми и совест кај луѓето. Соодветната репресивна совест е, во основа, регулирана од негативната емоција – вината. Оттука, културниот притисок ја преусмерува инстинктивната енергија кон самата единка, додека краен исход на ваквата промена се интензивни чувства на вина и ригиден морал. (68) Оваа теза на Фројд подоцна била доработена од страна на филозофот Маркузе (Н. Marcuse) во неговата теорија за нерепресивна цивилизација.

Иако психоанализата значително го продлабочи научното знаење за моралот и вредностите на човекот, аксиологијата на Фројд претрпе многу критики, забелешки и дополнувања. Од многубројните критички рефлексии може да се издвои следното:

- Приоритетниот интерес на Фројд за несвесните основи на вредностите е едностран зашто ги запоставил останатите битни фактори кои учествуваат во вредносниот процес. Развојот на вредностите е многу сложен социјално психолошки процес во кој, покрај несвесното, учествува широк спектар свесни, групни, институционални, општествени и културни влијанија. Во таа смисла, критиките за редуccionизам на Фројдовата аксиологија се оправдани.

- Од почетната цел да се развие во наука која ќе ја разбере суштината на психичките проблеми и успешно ќе ги лечи, психоанализата прераснала во сеопшта теорија која дури ги опфати и најдалечните аспекти од човековото постоење. Меѓутоа, универзалните претензии на психоанализата се покажаа преамбициозни и неприменливи, пред сè, при објаснување на општествените и културните проблеми. За тоа сведочи спекулативноста на многуте тези, што, во отсуство на емпириски истражувања, сериозно ја разниша научната вредност на Фројдовото учење.

- Фројд постулирал дека моралот и вредностите, во основа, се развиваат во раното детство. Ваквата теза наиде на сери-

озни проблеми, посебно со новите антрополошки, психолошки и невропсихолошки евиденции за целоживотниот развој на личноста и нејзините вредносни капацитети. Оттука, современата психолошка аксиологија постулира компромисен став дека раното искуство на човекот претставува основа во развојот на совеста и вредносниот систем, додека натамошниот животен циклус е во знакот на прогресивно надградување на културни, општествени, морални, естетски, религиозни и останати вредности.

Бројните критики доведоа до менување на одделните спорни премиси на класичната психоанализа и, во крајна линија, до поголема разбирливост и прифатливост на теоријата. Што се однесува до психолошката аксиологија, познато е дека Фројд не покажувал посебен интерес да ги пренасочи сопствените наоди кон развој на посебна наука за вредностите. Останува фактот, дека психоаналитичкото учење содржи премиси и откритија кои, како што подоцна се покажа, имаат суштинско значење за современата психолошка експликација на вредностите.

Најнапред, потребно е да се истакне, дека Фројд не ја негирал врската помеѓу психичкото здравје и највисоките вредносни цели. Тоа е јасно и од неговата определба за суштината на карактерот во која акцентирал дека станува збор за психичка структура составена од интернализирани вредности и морални норми. Од наведеното може да се заклучи дека Фројд ги сметал вредностите и идеалните норми како неопходен услов за воспоставување душевна рамнотежа и здравје. Со други зборови, отсуството или дефектниот развој на вредностите и идеалите водат кон појава на бројни психопатолошки состојби. Ваквата позиција на Фројд не е значајна само за психотерапијата, туку и за психолошката теорија на моралот: повисоките цели се услов за душевно здравје, но не како волја кон смислата (идеја која подоцна ја истакнувал Франкл), туку како идеални норми и содржини на совеста. Според Фројд, секое блокирање на развојот на повисоките идеални цели и вредности станува причина за буење на разни психичките растројства.

При оценување на доприносот на психоанализата за развој на теоријата на вредности не треба да се заборава дека примарниот интерес на Фројд беше невротичната личност. Од друга страна, една сеопфатна теорија за етичките и вредносните аспекти на личноста бара психолошкиот интерес да се сврти кон научно објаснување на односот помеѓу карактерот и однесувањето, и тоа не само на психички растроената личност, туку, пред сè, кон

здравиот карактер. Впрочем, ваквата потреба ја потенцираат Вилхелм Рајх, Карен Хорнај, Ерих Фром и останатите соработници на Фројд, според кои психолошката анализа на структурата и динамиката на личноста не смее да го запостави карактерот, односно неговите доблести, вредности и идеали. Истиот императив, во една прилика, го истакнал и самиот Фројд, велејќи дека „наспроти одделните доблести и страсти, етичката анализа на личноста треба приоритетно да се насочи кон доблесниот, односно страствениот карактер.“ (74, 34)

Приодот на Фројд кон вредностите ја релативизира улогата на некои значајни аспекти на вреднувањето како процес. Тоа станува евидентно од Фројдовиот модел за истражување на моралот во кој се дозволува анализа на скриените мотиви, но не и на вредносната позадина на однесувањето. Ваквиот методолошки релативизам на Фројд се должи на неговата слабост кон принципот на психолошка каузалност, верувајќи дека со откривање на причините на конкретното однесување ќе се навлезе во тајните на испитуваната личност. Меѓутоа, ваквото инсистирање на психоанализата резултираше со маргинализирање на моралните основи на личноста и нејзините вредности. Оттука, психоаналитичката интерпретација на мотивите најмногу може да допре до надворешните белези на вредностите на личноста, но не и да навлезе подлабоко во вредносната структура, односно динамика на активноста која е анализирана. Интересот на психоанализата за продлабочено разбирање на несвесната мотивација на инстинктивниот ид ги запостави повисоките рационални процеси на егото. Аналогно на тоа, Фројдовата концепција за моралот и вредносните аспекти на личноста останала во тесните сознајни рамки за несвесната мотивација

Следен пример за етичкиот релативизам на психоанализата е нејзината теорија за суперегото и совеста. Од структурален аспект, совеста претставува составен дел на подсистемот суперего, додека од аспект на развојот, совеста израснува врз моралните содржини кои детето ги презема од родителот, од други значајни авторитети или воспитни супститути. Слични теориски премиси во врска со раниот развој на моралот, конкретно за хетерономниот морал, беа развиени од страна на Пијаже (J. Piaget) и Колберг (L. Kohlberg). Фројд сметал дека хетерономниот морал претставува краен дострел на моралниот развој, додека во теоријата на Пијаже моралната хетерономија претставува преодна развојна фаза кон повисоката морална автономија. Натаму, психоа-

нализата смета дека совеста се развива со поддршка на надворешни авторитети кои претставуваат извор на етички и останати вредносни содржини и норми. Оттука, етичката концепција на Фројде, во суштина, авторитарна, додека моралот е сфатен како психолошки регулатор, условен од надворешните норми, кои во текот на раното психосоцијално искуство се интегрираат во карактерот на единката.

Појдовна аксиолошка теза на психоаналитичката етика претставува максимата за вродено зло кај човекот. Врз ваквата песимистичка позиција, пак, израснала етичката концепција за надворешно потекло на моралните норми која се обидува да го премости јазот помеѓу моралот како добро и инхерентното зло на човекот. Во тој контекст моралот во психоанализата се јавува во улога на превенција и заштита на човештвото од потенцијално опасната единка. Ваквиот превентивно заштитен простор ја исклучува совеста од можноста да учествува во моралниот развој на личноста.

Релативизацијата на моралот и вредностите кај човекот имало и позитивни последици, пред сè, во намалување на догматизмот во рамки на одредени изворни тези од Фројдовото учење. Еден пример наведува Фром, а тој се состои во промената на Фројдовата позиција за улогата на пациентот во терапевтскиот процес. Како што е познато, Фројд најнапред сметал дека пациентот треба да биде пасивен корисник на психолошките совети, додека подоцна ваквото негово мислење го заменил со потребата за поактивна улога на пациентот. Дека бил во право потврдува и клиничкото искуство каде се покажало дека активното учество на пациентот го подобрува неговото лекување. „Аналитичарот и пациентот заеднички ја откриваат вистината,“ истакнува Фром, што, во основа, подразбира активна поддршка на пациентот во процесот на освојување нови вредности. (74, 36)

Интерактивниот процес е неопходен услов во психотерапијата, пред сè, доколку нејзината цел се состои во проширување на егото за сметка на ирационалниот ид. Психолошкото растење подразбира движење од етички инфериорните, прегенитални тенденции кон здравата личност во генитална смисла на зборот (Рајх). Во спротивно постои реална закана за појава на психички растројства кои, според психоанализата, го артикулираат моралниот регрес на човекот кон пониските етапи на развојот. Оттука и усилбите на психотерапијата за отстранување на главните причини на психичките проблеми предизвикани од морален конфликт. Глав-

ната цел на вака конципираната психотерапија претставува создавање услови за повторно заживување на вистинските вредности кои се услов за психичка рамнотежа, здравје и благосостојба на човекот.

Говорејќи за ирационалните содржини во процесот на создавање вредности Фројд го истакнал значењето на чувствата, инстинктите и останатите несвесни динамизми. Прифаќањето на нови вредности од културната и социјалната средина е најчесто автоматско, интуитивно и несвесно. Тоа значи дека личноста не е свесна за сопствените вредности, ниту за вистинските причини на сопствените постапки. Оттука психоанализата повикува на нужноста да се осознаат несвесните процеси и конфликтите во внатрешноста на личноста, зашто тие се вистинските извори на индивидуалните и групните вредности. Во интерперсоналниот простор нужно е да се разбере динамиката помеѓу индивидуалното пожелно и општествените норми и забрани, зашто од осознавање на ваквиот сооднос зависи научниот увид во вредносните основи на личносното и групното функционирање. Со други зборови, несвесната динамика најчесто посредува во односот помеѓу единката и групата, што говори за вредносна неконгруентност (или инконгруентност) и вредносна колизија на релацијата индивидуална пожелност - општествени рестриктивни норми и забрани.

Првите радикални промени во Фројдовата аксиолошка концепција настанале со настапот на егопсихологијата како и со интервенциите на психоаналитички ориентираните следбеници кои класичната теорија ја збогатувале со нови димензии и научни цели. Несвесните вредности исто така се присутни и во учењето на психолозите со поинаква психолошка ориентација, како на пример, во персонологијата на Гордон Олпорт (Gordon Allport) кој вредностите од несвесното ги смета за пожелни содржини, но со недоволно јасно значење или, пак, како стремежи кои најчесто остануваат надвор од субјективната способност за нивна вербална обработка.

Во современата психологија не постојат сомнежи за значајната улога на несвесната мотивација врз субјективното доживување и активноста на човекот. Она, што останува како несомнен придонес на психоанализата во развојот на психолошката аксиологија е истакнувањето на вредносната дихотомија *свесност-несвесност*. Ваквиот вредносен поларитет го продлабочил психолошкото знаење за комплексната природа на човекот, пред сè, во рамки на развојната психологија, психопатологијата и социјалната психологија.

Инаку, за онтолошките и психопатолошките прашања во врска со вредностите кои беа иницирани од страна на психоанализата подетално се расправа во поглавието 15 *Персоналистичка психологија*. Во контекстот на дополнување на психоаналитичките поставки за вредноста посебно упатуваме на социјално психолошките наоди кои ја акцентирале врската помеѓу несвесните вредности, самосвесноста, односно самовреднувањето и социјалниот статус. Емпириските сознанија упатуваат на заклучокот дека несвесните вредности се најприсутни кај членови на пониските социјални слоеви што се потврдува и со честите вредносни конфликти предизвикани од судирот помеѓу индивидуалната пожелност и рестриктивната социјална реалност.

Поглавие 7

РЕФОРМИРАНО ПСИХОАНАЛИТИЧКО УЧЕЊЕ

Постои општо прифатено мислење дека реформата на психоаналитичката теорија започнала дури по смртта на Сигмунд Фројд. Фактите, меѓутоа, сведочат дека процесот на доградба и усовршување на психоанализата течел паралелно со трајните интереси на Фројд за нови научни откритија и творештво. Поточно кажано, психоанализата од самиот почеток минувала низ ревизии и надградувања, во што значајна улога имал самиот Фројд кој останал доследен во интелектуалната ширина и отвореност за проширување и усовршување на основните поставки на теоријата.

Така, на пример, во првата верзија на психоанализата која се појавила пред 1916 година, не се спомнуваат субсистемите ид, его и суперего, ниту, пак, инстинктот на смртта и неговите бројни деривати, меѓу кои најзначајни се самодеструкцијата и агресивноста. Општата тенденција на психоанализата кон сопствено менување се потврди и во врска со сфаќањето на анксиозноста. Најнапред Фројд постулирал дека анксиозноста, односно неспецифичниот страв, се јавува како последица на потиснувањето, додека подоцна ваквото толкување го ревидирал во смисла, дека анксиозноста претставува услов за потиснување. По ваквата интервенција на Фројд со која последицата ја воздигна во причина, анксиозноста станала главен динамички фактор, пред сè, во психоаналитичкото толкување на неврозите.

Покрај теориските интервенции од страна на Фројд, важна улога во промената на психоанализата одиграле новите сознанија и искуства од психолошката пракса како и новите теориски концепции од страна на најблиските соработници на Фројд, пред сè, од Адлер (A. Adler), Јунг (C. G. Jung), Ранк (O. Rank), Рајх (W. Reich) и многу други. За овие концепции подетално дискутираат наредните поглавија.

Значајни за натамошниот развој на психоанализата се промените кои ги иницирала и спровела его психологијата. Во радикалното менување на класичната психоанализа учествувале видни психолози од тоа време, пред сè, Хартман (H. Hartmann),

Ана Фројд (A. Freud), Александер (F. Alexander), Рапапорт (D. Rapaport), Ферберн (R. Fairbairn) и Клајн (M. Klein).

Меѓу најзначајните позитивни придонеси на его психологијата може да се истакне нејзината улога во помирувањето на академските недоразбирања и разлики помеѓу класичната психоанализа и кабинетската психологија. За концепциското проширување на психоанализата допринесе и социјалната психологија која во класичната теорија вгради социјални премиси. Овие позитивни трендови се случуваа помеѓу двете светски војни и за тоа најзаслужен е нацистичкиот подем во Германија кој предизвика засилена емиграција на европските интелектуалци во САД. Во новата средина психолозите од Европа се соочија со доминантниот енвайронментализам, пред сè, во општествените науки, кој ја потенцираше улогата на културните и општествените фактори врз развојот на здравата и пореметената личност. Кулминација на социјална трансформација психоанализата доживеа во 40. години од минатиот век со појавата на социолошко-културолошкиот огранок на Хорнај (K. Horney), Саливен (H. S. Sullivan) и Фром (E. Fromm). Новата психоаналитичка концепција во преден план постулираше социјална модификација на психолошко биолошкиот принцип значајна за покомплексната психолошка интерпретација како на здравата, така и на болната личност. На тој начин, иницијалниот биологизам и биолошки детерминизам во психоанализата добија нова социјално психолошка рамка која воедно ги респектира биолошките премиси на психолошкиот развој на човекот.

Реформата на психоанализата ги стави на испит основните тези на Фројд, го прошири полето на психоаналитичкиот интерес кон културните и општествените содржини на свеста и со тоа ја унапреди практичната вредност на новите сознанија. Критиката не ја поштеди ниту Фројдовата теорија за совеста, натаму, концепцијата за развојот и функциите на моралната свест вклучувајќи ги и его идеалите, како и за односот помеѓу совеста и останатите психички подсистеми. Според его психологијата, најраните евиденции за совеста се јавуваат уште во почетокот од втората година на животот, поточно, со појава на негацијата кај детето што, според Шпиц (R. Spitz) и Ана Фројд, е многу порано, одошто, како што тврдеше Фројд, по завршувањето на прегениталниот развоен период. (172)

Его психолошката реформа на психоанализата исто така ја релативизира улогата на суперегото истакнувајќи ги, при тоа,

автономните процеси на егото: „Совеста примарно не се состои од туѓи претстави: таа нештата ги цени како добри, не зашто тоа го велат другите, туку зашто тоа самиот човек го согледува. Совеста тука не подразбира поистоветување со надворешниот свет, туку поистоветување со себе си.“ (232, 184-185)

Новата его концепција за совеста конечно го отвори позитивниот приод кон човековите вредности. Меѓутоа, првите позначајни плодови на ваквото идеолошко отворање дојдоа дури по заживување на социјално реформираната психоанализа за што подетално се расправа во поглавието 8 *Социјално психолошки концепции на вредностите*.

7.1 Его психологија

Его психологијата е сметана за најекспонирано продолжение на Фројдовата психоанализа која воедно содржи радикални измени кои се промовирани во новата теорија на личност. Воедно его психологијата претставува напредна гносеолошка и практична дисциплина. Научниот интерес на его психологијата приоритетно е свртен кон личносната категорија јас, односно кон прашањата за потеклото, развојот, функциите и специфичните процеси поврзани со овој централен сегмент на свесното доживување на сопственото битие.

Како основач на новата психоаналитичка теорија на личноста се смета **Хајнц Хартман** (Heinz Hartmann, 1894-1970) кој во своето учење се надоврзал врз Фројдовата изјава од 1937 година за развојните и динамичките особености на јас: „Не можеме да го занемариме фактот дека ид и его претставуваат оригинални психолошки инстанци. Оттука, наследноста не би требало да се мистифицира, посебно доколку ја прифатиме веројатноста дека на егото, пред неговото појавување, му биле определени развојот, тенденциите и реакциите.“ (71, 12) Според Хартман, Фројд во наведената изјава експлицитно постулирал дека егото постои и дејствува како самостоен личносен ентитет од што логично произлегува потребата за измени во постоечкото психоаналитичко толкување на личносниот развој. Аналогно на тоа, его психологијата постулира дека идот и егото уште на почетокот од личносниот развој постојат како независни психолошки категории. (27, 22) Во наведеното тврдење поимот релативна независност подразбира дека егото располага со сопствен извор на психичка енергија која се создава со неутрализирање на агресивните и сексуалните стремежи. Новата претстава подразбира интелигибилно, радио-

нално и адаптабилно јас, способно да се справи со менливата средина и актуелните проблеми со помош на сопствените умствени способности.

Хартман исто така внесол нови структурални и динамички премиси во дотогашно психоаналитичко сфаќање на вредностите. Тој најнапред постулирал дека вредностите се сместени во суперего и егото. Тезата за вредносно его ја поткрепил со напредните секундарни процеси кои личноста ги насочува кон совладување на физички и социјални проблеми. Воедно, автономното его е способно да прави избори и да прифаќа вредности, што во значителна мерка е помогнато со генерализацијата, интеграцијата и другите сознајни процеси. Егото критички ги вреднува социјалните и културните норми, а воедно ги прилагодува сопствените цели и средства во согласност со наредбите на повисоката личносна инстанца, суперегото, како и со општествената стварност. Конечно, новото јас е способно за вреднување на сопствените доживувања, идеи и постапки, како и за антиципација на соодветните морални и етички импликации. (Спор. 185, 122)

Натаму Хартман ја развивал тезата дека развојот и промените на суперегото подолжуваат и по завршување на детството. Според него, суперегото е динамички личносен сегмент кој покажува способност за флексибилно прилагодување кон надворешните и внатрешните промени. Прилагодливоста на суперегото се должи на постоечкиот вредносен систем личноста, чија функционалност е условена од позитивното содејство помеѓу егото и суперегото. Во таа смисла, квалитетот на взаемната соработка помеѓу обата сегменти на личноста може да се толкува како индикатор на индивидуалната зрелост и оптималната рамнотежа на човекот. (Спор. 185, 126) Инаку, психичката рамнотежа е неопходна за заземање конструктивен став во вонредните социјални ситуации. Така, кога единката е изложена на притисок од групата за да ги прифати барањата на мнозинството, егото најнапред ја проценува ситуацијата и потоа донесува одлука во согласност со живеаната стварност. Оттука, рационалните процеси помагаат да се изнајде и прифати оптимално решение, со што личноста се штити од анксиозност. Така, дури и да се одлучи за конформизам, човекот избира рационално, поаѓајќи од сопствениот увид во стварноста и од проценката за можниот ризик, доколку избере спротивно. Рационалниот избор е доказ за психичка рамнотежа и интегрирана личност.

Хартман сметал дека личноста и културата се вистински ризници на нови вредности. Разликите помеѓу вредностите кај одделни личности, пак, се должат на специфичните субјективни искуства. Посебен динамички фактор во искуството на секој човек претставуваат личносните карактеристики кои функционираат како вредносен филтер за проценка на луѓето, објектите и ситуациите како пожелни и непожелни. Пожелните вредности се вградуваат во постоечката лична структура, додека непожелните вредности се отстрануваат. Од вредносниот систем, пак, се создаваат приоритети и цели, како и соодветни средства за нивно остварување. Во системот на вредности значајно место зазема индивидуалниот морал. Хартман го сметал моралот за суштествен и дистинктивен белег на личноста кој произлегува од соодносот помеѓу „инстинктивните и стечените фактори.“ (Спор. 185, 126)

Поглавие 8

СОЦИЈАЛНО ПСИХОЛОШКИ КОНЦЕПЦИИ НА ВРЕДНОСТИ

На почетокот од 20. век новите научни дисциплини вклучувајќи ја и психологијата воглавно се наоѓаа под влијание на позитивизмот и нему блискиот прагматизам во САД како и биологизмот кој беше диктиран од Дарвиновата теорија на еволуција. Во тој контекст организмот беше толкуван како сложен енергетски систем чија основна функција се сведува на адаптација и репродукција, додека на културата и општеството им беше доделена маргинална улога, посебно кога станува збор за психолошката експликација на човекот. Под влијание на ваквите неповолни околности дури и психоанализата се најде во своевидна конзервативна позиција, чија суштина беше определена од премисата за инстинктивна детерминација на личноста.

Од друга страна, во истиот период доаѓа до интензивен развој на антропологијата и социологијата чии што емпириски истражувања сведочеа за влијанието на културата и општествените услови на живеење врз психата на членови од одделни етнички и племенски групи. Ваквите антрополошко -социолошки евиденции не можеа да ја остават на страна психолошката теорија за човекот, вклучувајќи ја и класичната психоанализа која започна да ги преиспитува сопствените теориски поставки и да ги прилагодува кон новата стварност. Културното и социјалното реформирање на класичната психоанализа беше изведено од група реномирани психолози, пред сè, од Адлер, Хорнај, Саливен, Фром, Маркузе (H. Marcuse) и Карузо (I. Caruso). Станува збор за врвни стручњаци чие интелектуално и практично залагање помогна да се зближат позициите помеѓу психоанализата, хуманистичката психологија и егзистенцијалната психологија. Со новата интелектуална платформа психоанализата стана поактуелна и похумана дисциплина во чиј фокус се најде човекот, не како безмоќно суштество кое зависи од диктатот на биолошки и несвесни сили, туку како свесно и одговорно битие насочено кон остварување на сопствени цели и потреби кои се усогласени со субјективните вредносни и морални принципи. (42) Социјално психолошкиот дискурс постепено од психоанализата ги истисна инстинктивните

премиси, вметнувајќи ги на нивно место етичките цели и стремежи на интенционалната личност.

Социјално психолошката теорија на вредностите воглавно е развивана во социјално културолошката психоанализа и во антрополошко хуманистичката теорија на личноста. Како најистакнат протагонист на социјалната психоанализа се издвојува Алфред Адлер, додека нејзината културолошка варијанта е поврзана со делото на Карен Хорнај. Наспроти тоа, антрополошко хуманистичката психоанализа опфаќа три теориски системи во чија основа се вградени гносеолошки принципи од марксистичката антропологија како и од хуманистичкиот егзистенцијализам. Станува збор, пред сè, за хуманистичката психоанализа на Ерих Фром, концепцијата за нерепресивно општество на Херберт Маркузе како и за персоналистичката психоанализа на Игор Карузо.

8.1 Индивидуална психологија

Алфред Адлер (Alfred Adler, 1870-1937) ѝ се посветил на новата социјално психолошка теорија на личноста. Во неговото богато интелектуално творештво можат да се препознаат примеси на античкиот софизам, Ничевиот волунтаризам, еволуционизмот на Дарвин како и психоанализата на Фројд. Во почетокот на 20. век Адлер заедно со Фројд и останатите видни психијатри, како на пример Ото Ранк, Карл Густав Јунг, Шандор Ференци и Вилхелм Рајх, учествувал во формирањето на психоаналитичкото движење. Меѓутоа, концепциските недоразбирања со Фројд станаа толку непремостиви, што го наведоа Адлер да ја напушти психоанализата и да им се посвети на сопствените психолошки премиси од кои постепено израсна оригинално психолошко учење со силна социјална, хуманистичка и индетерминистичка ориентација. Во основа, индивидуалната психологија на Адлер се дистанцира од биолошко детерминистичката исклучивост на класичната психоанализа како и од доследното запоставување на културните и општествените фактори кои несомнено влијаат врз развојот на психата и и активноста на човекот.

Адлер во своето учење постулирал дека психичките појави се производ на општествените влијанија, а во истиот контекст дека внатрешните развојни сили и несвесните содржини имаат минорна улога. Аналогно на тоа, во неговата теорија на личност како носечки поим се јавува чувството на пониска вредност за кое Адлер сметал дека е вродено. Оттука, инфериорноста станала главен динамичен фактор од кој зависи личносниот развој и осно-

вен мотив кај детето чие јавување се поврзува со неговата прва свест за себе си и за сопственото постоење во светот на возрасните луѓе. Според Адлер, самосвеста претставува социјален феномен кој никнува и се одржува преку взаемната интеракција помеѓу детето, неговите родители и останатите возрасни лица. Родителите и возрасните се јавуваат како најважни социјални и културни модели според кои натаму се одвива психичкиот развој на детето. (3; 4) Залагањето на Адлер за социјална и културна ревизија на класичната психоаналитичка теорија остави силен белег врз натамошниот развој на психологијата, за што сведочи и признанието дека тој е *татко на социјалната психологија*. (Спор. 34, 17)

Интересот на Адлер за вредностите е присутен насекаде во неговата индивидуална психологија. Пример за тоа е Адлеровата дефиниција на личноста, во која потенцира дека станува збор за *интегрален психички систем со единствена конфигурација на мотиви, црти, интереси и вредности*. (Спор. 85, 164) Човекот претставува социјално битие со капацитети за сестран, култивиран развој на сопствената личност. При тоа, не смее да се заборава, дека развојот на личноста е определен од целоживотната и специфична интеракција на човекот со сопствената култура и општество. Во социјалната интеракција се содржани клучните премиси на психолошката анализа на личноста и оттука, теориите кои ги запоставуваат социјалните и културните фактори на личноста се гносеолошки безвредни.

Адлер ја негира тезата на Фројд за биолошка детерминација на психата. Наместо тоа постулирал дека освен биолошката основа, човекот, пред сè, е културно и општествено битие чие што разбирање е условено од научното запознавање со културните и социјалните услови на живеење. Аналогно на тоа, психологијата треба да го замени биолошкиот детерминизам со социјален принцип кој претставува услов на социјалната адаптација на човекот. Адаптацијата станува мерка за изразување на психичката рамнотежа на личноста што како идеја натаму беше развивана од страна на хуманистичките психолози Маслов, Роџерс и Франкл. Подоцна истата идеја доби ново значење во теориите за самоактуелизација и самотрансценденција во кои се истакнува дека суштинска цел на психичкиот развој на човекот се состои од самоостварување на вродените потенцијали.

Еден од клучните поими во индивидуалната психологија на Адлер претставува карактерот. Аналогно, карактерот го сфа-

ќал како стекната психичка диспозиција исполнета со човечки вредности. Слично значење има и неговата дефиниција на карактерот како вредносна рамка, односно „психичка состојба преку која човекот се справува со средината, а воедно главна линија за остварување на социјалната потреба за признавање.“ (2, 165) Инаку, според Адлер, индивидуалниот развој следи една главна цел, а тоа е надраснување на вродената инфериорност и остварување на индивидуална супериорност. Така, супериорноста станува основна потреба на личноста, поточно, главен социјален мотив во развојот на индивидуалниот карактер. Нема сомнение дека ваквата теза на Адлер претставува психолошко продолжение на Ничевиот волунтаризам.

Натаму, Адлер ја застапувал тезата дека карактерните особини на личноста постојат како рудименти уште кај новороденчето. (Спор. 2, 41) Ваквото негово учење не подразбира дека карактерот е вроден, туку дека основите на карактерот се воспоставуваат уште во најраното детство и дека тие го определуваат натамошниот целоживотен развој на личноста. Со тезата за целоживотен развој на карактерот Адлер повторно му се спротивставува на Фројд, поточно на неговата психосексуална теорија, според која суштинските белези на индивидуалниот карактер се формираат во првите пет години од животот. Следната дистинкција од Фројд е содржана во тврдењето на Адлер дека индивидуалниот карактер примарно е условен од социјалните и културните услови, индивидуалното искуство и творечката активност на личноста. За потсетување, Фројд постулираше дека основните психолошки услови за развојот на карактерот се однапред дадени во смисла на биолошка (либидо) и психолошка (несвесни искуства и трауми) детерминираност.

Адлеровата феноменолошка анализа се фокусира врз постапките на човекот во комплексната релација човек – општество. Спомнатата интеракција е потенцијално конфликтна и честопати кулминира во разни социјално-патолошки состојби. Адлер бил првиот психоаналитичар кој постулирал дека во колизија со општествени институции, групи или норми цената ја плаќа човекот, во смисла на развој на определен вид карактеропатија. Хроничната изложеност на општествени рестрикции и норми редовно ја следат пореметувања во личносниот карактер. Оттука Адлер сметал дека карактеропатијата претставува посебно пореметување на личноста при кое се жртвува инхерентниот алтруизам заради патолошкото стремење по моќ. Тука треба да се наг-

ласи дека клиничките сознанија на Адлер во врска со карактерните аномалии постепено доведоа до создавање на терапевтски постапки кои и денес се практикувани од страна на берлинскиот психотерапевт Кинкел (F. Künkel).

Адлер за прв пат во психологијата го промовирал интенционалниот принцип на Ниче „сакам“. Станува збор за динамички конструкт познат како *фиктивни финални цели*, што подразбира субјективна претстава за приоритенти целни вредности на конкретна личност. Со тоа Адлер психолошката аксиологија ја приближи кон позициите на идеалистичкиот позитивизам, тврдејќи дека сето однесување на човекот е иницирано и регулирано од субјективни идеи. Според него, „овие субјективни премиси во психолошките процеси актуелното однесување не го детерминираат со минатите искуства, туку со антиципирани содржини, во кои доминираат очекувани идни исходи.“ (1, 165)

Динамички поврзан со фиктивните финални цели е и Адлеровиот поим чувство на инфериорност. Станува збор за клучна психолошка категорија со која Адлер го објаснува развојот на личноста, воедно и категорија со силен аксиолошки призив, зашто чувството на инфериорност е динамички поврзано со животните цели и вредностите на човекот. Поаѓајќи од тезата дека инфериорноста потекнува од негативното самовреднување на детето и неговото сознание за сопствена неадекватност Адлер во инфериорноста открива потенцијали за траен позитивен развој на личноста. Впрочем, од првичното чувство на пониска вредност, несигурност и немоќ потекнуваат силните позитивни стремежи на детето за надминување на негативната состојба и позитивен развој на личноста во согласност со Ничевата развојна максима дека „моќта извира од немоќта.“ Оттука, моќта станува главна премиса на Адлеровата аксиологија, универзална вредност од која извираат сите растечки мотиви и позитивни цели во индивидуалниот живот. „Јасната линија на моќта укажува дека психичкиот живот може да се развие единствено, доколку таквата цел (моќта) е однапред определена,“ пишува Адлер во делото *Познавање на човекот* (срп. Познавање човека). (2, 72)

Откако ја определил моќта како универзален човечки мотив, Адлер почнал да ја открива во сите социјални активности на современото живеење. Така моќта е вградена во стремежите за постигнување повисок социјален статус, во кариеризмот и многуте други модалитети со кои се докажува сопствената супериорност. Според Адлер, ваквите тенденции се посебно присутни во

културите со компетитивен стил на живеење и нему му налегаат специфичен морал, етички норми и вредности. Меѓутоа, Адлер исто така забележал дека психолошката позадина на стремежот кон моќта е противречна, зашто артикулира спротивности на западниот животен стил кои извираат од патријархалните стереотипи во кои се најизразени разликите помеѓу мажот и жената. Патријархалниот менталитет ги истакнува маскулините вредности, меѓу кои предничат силата, победата или храброста. Нивна спротивност се типично женските карактеристики, предводени со слабоста, подреденоста и стравот од машки авторитет. Според Адлер, овие безвредни атрибути можат да се откријат во базичната инфериорност на секоја личност, зашто „се, што е добро во нашата култура поседува машки атрибути, додека женскоста му се припишува на она, што нема вредност и заслужува деспект.“ (2, 139)

Инаку, ексклузивноста кај мажот честопати се менува во екстреман облик на маскулин шовинизам кој се одликува со самобендисаност, социјабилност, богато интерперсонално искуство и сè, што придонесува кон позитивното самовреднување. Маскулинизмот е редовно придружен со тенденцијата да се има моќ, чија бенигна форма претставува универзалната потреба *да се биде во право*.

Во врска со потребата да се биде во право психологот Колин Вилсон (C. Wilson) забележал: „Сатиричарите и филозофите од поодамна укажуваат на силната потреба кај човекот „да биде во право.“ Алфред Адлер преку неа ја дефинирал „психологијата на самопочитување“ која се потпира врз сознанието дека најсилната тенденција кај личноста е волјата кон моќ. Од друга страна, првиот кој ги сфатил негативните последици на овој необичен дефект во индивидуалниот карактер не бил психолог, ниту филозоф, туку писател на научна фантастика, Алфред Елтон ван Вогт (A. E. van Vogt).“ (235, 209)

Веќе беше спомнато дека аксиологијата на Адлер се потпира врз културниот утилитаризам, според кој вредно е она, што е општествено полезно. Од тоа произлегува дека моралот, воспитувањето и законите имаат заедничка цел, а таа се состои во исполнување на општествените потреби и принципи. Аналогно, и етиката, правото или религијата се определени како „неопходни средства за сочувување на човековиот род ... и како такви... морат да бидат усогласени со идејата за комунално заедништво.“ (2,

49) Ваквата утилитаристичка рамка опфаќа и други врвни вредности, на пример правдата, сигурноста или искреноста, зашто, според постоечката логика тие вредности „исклучиво им служат на барањата кои произлегуваат од општествениот живот на луѓето.“ (2, 49)

Утилитаристичката аксиологија на Адлер го редуцира индивидуалниот карактер на психолошки механизам со јасно дефинирана улога која се сведува на постигнување социјално полезни цели. Аналогно на тоа, Адлер констатирал дека „критериумот за оценување дали карактерот е добар или лош произлегува од неговата општествена полезност.“ (2, 49)

Од друга страна, пристапот на Адлер кон човековите вредности може да се означи и како телеолошки. Впрочем, тој не ја криел својата наклоност кон телеолошкиот детерминизам кој постулира дека *човекот е способен да се воздигне над проблемите со помош на сопствени идеи и чувства*. Во основа трансцендентна, ваквата етичка ориентација на Адлер аргументира дека човекот поседува цели, надежи и верба во успешен исход на сопствените усилби. Оттука и максимата на Адлер дека човек „без претстава за цели губи секоја смисла.“ (5, 217) Слична трансцендентална етика подоцна развил Франкл, при што неговиот поим „волја да се има смисла“ прерасна во позитивна егзистенцијалистичка теорија и психотерапија за психички здрава и одговорна личност.

Главниот фокус на Адлеровата интенционална психологија бил насочен кон комплексни психички прашања поврзани со индивидуалниот карактер и моралните вредности на личноста. Од друга страна, ваквиот интелектуален приоритет не покажувал интерес за инстинктите, рефлексите и останатите едноставните динамизми поврзани со биолошко-психичката детерминација на човековата психа. Во врска со тоа Адлер уште во 1924 година забележал дека „знаењето за рефлексите и останатите детерминирачки услови не е доволно за да се разберат најнепосредните последици на однесувањето. Оттука, наместо карактерот и вредностите да се редуцираат на пониски бихевиорални механизми треба да се трага по животната линија на единката и соодветната цел.“ (6, 3)

Вредносните цели и преференциите се динамички сплотени со стилот на живеење на личноста кој почнува да се развива врз социјалното искуство на детето. „Целта кон која се насочени сите експресивни движења на човекот произлегува од влијанијата и искуствата на детето со надворешниот свет... Веќе тогаш ста-

нуваат значајни искуствата, кон кои детето реагира со радост или гадење.“ (2,40) Уште од детството културата и општествените услови влијаат врз субјективното доживување на стварноста и врз изборот на целите и средствата на единката. Во овој сложен интерактивен процес целите стануваат централен фактор на стабилниот развој на личноста и околу нив започнува да се гради сложената матрица интереси и стремежи насочени кон остварување на идеалите.

Позитивниот пристап на Адлер кон личноста доведе до разидување со Фројд и околу тезата за потеклото на психопатолошките проблеми. Додека Фројд сметал дека емоционалните трауми од детството стануваат траен извор на психопатолошки состојби на личноста, Адлер се повикал на фиктивните финални цели во кои откривал причини на бројни психички проблеми. Иако фиктивните идеи се нужни за позитивниот развој на личноста тие, во одредени услови, можат да станат причина на психички проблеми од кои најчести се неврозите. (Спор. 1, 8) Слични позиции подоцна развиле Франкл и Ленгле (A. Längle) во врска со ширењето ноогени неврози (неврози предизвикани од хроничен недостиг на смисла) и врз тие основи ја изградиле логотерапијата. Меѓутоа, Адлер отишол понатаму, тврдејќи дека фиктивните финални цели постојат и меѓу пациентите со психози. Аналогно, схизофренијата ја толкувал како психопатолошко бекство од сопствената одговорност, наспроти традиционалната психијатрија, според која психозите претставуваат реактивни состојби на личноста. Во светлина на индивидуалната психологија, схизофренијата престанува да постои како психопатолошки одговор на личноста кон трауматските искушенија и потешкотии или алтернативно како пореметувања предизвикани од неврохемиски или неврокортикални аномалии, туку како што потенцирал Адлер, станува збор за патолошки избор на личноста која можела да стори и поинаков, здрав избор.

На ова место треба да се напомене дека тенденциите и целите на личноста не мора да се нездрави и да имаат психопатолошки епилог. Во таа смисла Карен Хорнај со право забележала дека едино *идеализираните цели и содржини* поседуваат патолошки набој од кој можат да се развијат психички проблеми. Психологот мора да ги разликува „идеализациите од идеалите,“ (94, 81) што посебно се однесува за идеализираната претстава за сопственото јас (англ. idealized self image). Идеализираната самопретстава редовно завршува со регрес на личноста која е типична

кај невротичните и психотичните состојби. Наспроти идеализациите постојат идеали кои содржат потенцијали за здрав развој и сестрана реализација на личноста.

Анализирајќи ги индивидуалните цели Адлер постепено ги дефинирал условите на една оптимална психотерапија. Во основа, потребно е да се воспостави нов однос на доверба и соработка помеѓу терапевтот и пациентот, додека приоритет на психотерапијата треба да биде вредносната реставрација на декомпензираната личност. Вака конципираната психотерапија претставува негација на класичната психодинамска пракса која има за цел морално превоспитување на пациентот. Адлеровата индивидуална психотерапија постулира отворена, конструктивна дијада помеѓу пациентот и терапевтот чија цел е обновување на индивидуалните вредности и чувството за одговорност кон сопствената состојба и иднина. Во таа смисла Адлер истапува како прв протагонист на логотерапијата во чие средиште ги сместува одговорноста и слободата. Истите ги смета за клучни премиси на човековата егзистенција, психичкото здравје, но и на психичките растројства, вклучувајќи ги тука неврозите и психозите. Доследен на таквата идеја Адлер велел дека „секој невротик е делумно во право кога тврди дека е трауматизиран и фрустриран“, но и дека не треба да се игнорира неговиот личен удел во актуелната патолошката состојба во која се нашол, што подразбира негова лична одговорност, зашто пациентот секојпат „може да направи и друг избор.“ (110, 40) Ваквиот конструктивен став содржи во себе голем практичен потенцијал за што сведочи и фактот дека бил вграден во психотерапијата на Адлер. Аналогно на тоа, психолошката интервенција приоритетно се насочи кон поттикнување на ангажираниот пациент за воспоставување стабилни и конгруентни критериуми со кои ќе ја вреднува внатрешната и надворешната стварност. Увидот во внатрешната и надворешната стварност претставува услов за трајно подобрување на нарушената психичка кондиција. Според Адлер, здравјето на пациентот мора да стане негов личен проект и дело на личното залагање. (Спор. 6, 46)

Следен значаен поим во Адлеровата аксиологија е *творечкото јас*. Според Адлер, творечкото јас претставува централна динамска претпоставка на личносниот развој, воедно и услов за совладување на сопствените слабости, најчесто со помош на тнр. надкомпензација. Творечкото јас подразбира изграден и стабилен систем на вредности кои човекот ги користи за оптимална адаптација во средината и за безконфликтен развој на сопствени-

те потенцијали. Во изложеното учење на Адлер провејува силна хуманистичка ориентација, зашто вреднувањето, планирањето и аспирациите динамски ги поврзал со свесната саморегулација и саморазвојот. Со други зборови, јас со сопствените творечки вредности и во содејство со индивидуалниот стил на живеење создава оптимални услови за автентичен развој на личноста. Со доследното истакнување на творечките и самосвесните потенцијали на човекот Адлер се вброил меѓу најзначајните психолошки протагонисти на хуманистичката и егзистенцијалната мисла.

Она што е карактеристично за секој голем творец во психологијата не го мина ниту Адлер. Впрочем, неговото учење исто така го следеа позитивни и негативни критики. Како позитивен се потенцира неговиот примарен интерес за психолошка анализа на вроденото творештво на човекот зад кое делуваат вредностите на единката. Оттука е разбирливо што Адлер вредностите ги сфаќа како автохтони потенцијали и составен дел на човековата природа. Еден од позитивните критичари бил и Франкл кој како најзначаен допринос го издвоил откритието на Адлер за улогата на животните цели во развојот на личноста. Во контекст на личносниот развој, плановите и фикциите се сфатени како динамички сили на интенционалната активност. Со други зборови, вредностите цели го осмислуваат животот и дејствуваат како трајна мотивација за психичкиот и социјалниот подем личноста.

Критичарите на Адлеровото дело, пак, воглавно му забележуваат дека не го довршил учењето за самотрансценденција, а како главна причина го истакнуваат фактот дека Адлер останал затворен во тесните интрапсихички рамки. Ваквата критика Франкл ја сублимирал во следново: „Целите воопшто не го трансцендентираат индивидуалното битие, ниту, пак, неговата психа. Ние целите ги сметаме како нешто интрапсихичко, слично на индивидуалните тенденции кои во конечната анализа истапуваат како средства со кои се намалуваат инфериорноста и несигурноста.“ (63, 59)

8.2 Социјално-културна концепција

Карен Хорнај (Karen Horney, 1885-1952) е главна протагонистка на културолошката струја во психоанализата. Нејзината критичка рефлексивност кон учењето на Фројд ја потенцира потребата од темелно менување на класичната психоанализа. Во таа смисла Хорнај самата иницирала и во дело ги спровела најзначајните промени, меѓу кои најсуштинска претставува замена на инст-

инктивистичкото толкување на личноста со новите социјални и културни премиси. Новиот културен амбиент не одминал ниту една од спорните тези врз кои се темели класичната психоанализа. Пример за тоа е критичкото преиспитување на основните поими на психоанализата, пред сè, либидото, моралот, Едиповиот комплекс, анксиозноста, нарцизмот или деструкцијата. Сеопфатен приказ на критичките забелешки и новини кои Хорнај ги имплементира во психоанализата е изложен во книгата *Нови патиишта на психоанализата* (англ. *New Ways in Psychoanalysis*).

Хорнај извршила негација на појдовниот априоризам кај Фројд во врска со психологијата на жената, а посебно на неговата теза дека „анатомијата претставува судбина.“ За потсетување, Фројд во своето етичко учење поаѓал од анатомските разлики помеѓу мажот и жената по што го извлекол познатиот заклучок дека жените се биолошки „инфериорни“. Фројд натаму продолжил дека во сферата на моралниот развој, телесната инфериорност кај жените е следена со силен кастративен комплекс, што доведува до нецелосен развој на суперегото. Со други зборови, Фројд тврдел дека заради анатомското отсуство на машки орган на жените им недостига суперего.

Хорнај во својата остра критика дефинитивно ја отфрлила теза за постоење на „пенис-завист“ кај жените и наместо неа ги истакнала инхерентните белези на женската природа во кои најчесто доминираат емпатија, нежност и љубов. Со ваквиот интелектуален пресврт во преден план избиле главните морални и вредносни квалитети на женската психа.

Во своето учење Хорнај се залагала за воведување на интерперсонална анализа во психологијата која, за разлика од биологизмот на Фројд, би овозможила подлабок научен увид во личноста. Социјалната интерпретација на човекот подразбира воведување на хуманистичките принципи единечност, самоактуелизација, сврсисходност и холизам.

Иако постои концепциска сличност помеѓу учењата на Хорнај и Адлер, нивните теориски системи се разидуваат.

Една од суштинските разлика помеѓу обете учења се однесува на психолошката експликација на личносниот развој. Така Хорнај во делото *Нашите внатрешни конфликти* (англ. *Our Inner Conflicts*) истакнува дека главна цел на човекот претставува здрав развој на личноста, додека низ развојниот концепт на Ад-

лер доминира иницијалната инфериорност и компензаторските надминувања на негативните емоции.

Следната специфичност помеѓу учењата на Хорнај и Адлер е содржана во различните холистички толкувања на човекот. Така, Адлер се обидел да го разбере човекот интегрално, како целина, нагласувајќи ја, при тоа, неговата изворна инфериорност. Инфериорната личност, пак, ја сметал како релативно затворен психолошки систем, што само по себе претставува искривена слика за човекот. Наспроти тоа, пристапот на Хорнај е покомплексен, зашто човекот го анализира во контекст на општествените и културните услови на живеење. Со вклучување на поширока културна и општествена матрица психолошките сознанија за личноста стануваат покомплексни и на тој начин може да се согледа широкиот спектар на позитивни квалитети, пред сè, автентичноста, хуманоста или продуктивноста, но исто така и негативните динамизми, како што се фрустрациите, комплексите, стравовите и останатите подлабоки психопатолошки состојби. На тој начин Хорнај открила дека долготрајното попречување на природниот развој на човекот од страна на културните и општествените услови предизвикува регрес на личноста со карактеристичните неврози, конфликти и анксиозни состојби.

Главниот научен и практичен интерес на Хорнај бил фокусиран врз невротската личност. Таа примарно се залагала научно да осознае кои се причините, динамиката и патиштата на неврозите со цел да изнајде најуспешни начини за намалување или потполно отстранување на оваа, по многу карактеристики, современа психопатолошка епидемија. Анализирајќи ги невротските личности Хорнај се соочила со суштинската улога и значење на човековите вредности, посебно кога станува збор за сложената динамика на бројните невротични проблеми. Дека интересот на Хорнај за вредностите не е случаен сведочи и нејзиното длабоко несогласување со Фројдовото сфаќање на психологијата како „наука без вредности.“ Наспроти обезвреднетата класична психоанализа Хорнај промовира вредносно исполнета психологија во согласност со нејзиното емпириско искуство дека вредностите се суштински за психичкото здравје и оттука нивната легитимност во научните истражувања.

„Фројд ги сметал моралните вредности за несакани гости во царството на науката. Доследен на сопственото убедување тој развивал психологија без морални премиси. Верувам дека неговиот обид за воспоставување научност по примерот на природни-

те науки е главната причина, зошто Фројдовата теорија и терапија израснале врз ограничени и претесни сфаќања,“ забележува Хорнај во *Нашите внатрешни конфликти*. (94,38)

Хорнај го споделува ставот на Адлер и Фром дека без вклучување на морални димензии нема научно објаснување на невротите. Нејзините аргументи изложени во студијата *Невроза и развој на човекот* (англ. *Neurosis and Human Growth*) се потпираат врз сознанието дека во секоја невроза може да се открие „морален проблем, односно проблем на човечките стремежи, пориви или притисоци кон фанатично залагање за сопственото совршенство.“ (97, 15) Од ова логично произлегува дека среќата и психичката рамнотежа се условени од моралната интеграција на човекот, додека загрозувањето на моралните вредности го оштетува карактерот и создава нови конфликти. Моралните проблеми најчесто укажуваат на продлабочена нерамнотежа помеѓу одделни психолошки системи и заедно се јавуваат како повод за развој на психичките болести. Морално разнишаниот човек има потешкотии во вреднување на сопствената состојба и сопствените постапки, што во дијагностичка смисла претставува додатен критериум за диференцирање на здрава од нарушена личност. Впрочем, дефиницијата на психичко здравје подразбира висок степен на самосвест за сопствени вредности како и одговорност за сопствен избор и постапки.

Зборувајќи за улогата на вредносните аномалии во психопатологијата Хорнај истакнала дека „конфликтите често укажуваат на ставови, убедувања и морални вредности и оттука за да тие правилно се препознаат и толкуваат потребно е да се има развиено сфаќање за вредностите.“ (94,28) Врз основа на тоа Хорнај извела заклучок со далекусежни последици за новата насоченост на психотерапијата, кој во кратки црти гласи дека психоаналитичката интервенција мора да стане поамбициозна и да го пренаочи интересот од лечењето фобии, депресији и опсесии кон „остварување на оние промени во личноста кои во иднина ќе спречат повторно јавување на проблеми.“ (95,129) И Хорнај, слично на Адлер, верува во позитивни промени од страна на психотерапијата до кои може да се стигне само со „анализа на карактерот.“ Таквата анализа на личноста не може да се оствари без да се согледа улогата на културните фактори. (95,129) Станува збор за психолошка сонда во индивидуалниот карактер која ги респектира сите премиси во интеракцијата човек – социјална средина како и меѓучовечките процеси во рамки на референтните групи.

Така, социјалната и групната интеракција добиваат ново значење во психолошката експликација на здравата и болната личност, при што се истакнува дека психичките проблеми не се јавуваат изолирано, туку во услови на морално пропаѓање на групата. Ваквиот став Хорнај го поткрепува со следното: „Квалитетот на меѓучовечните односи во кои детето се развива се јавува како најекспониран средински фактор при формирање на неговиот карактер. Од гледна точка на невротите, сите конфликтни стремежи што се содржани во нивната основа, се резултат на нарушените меѓучовечки односи.“ (95,53)

Според Хорнај вредностите се присутни и во невротската и во здравата личност. Таа не се обидела да даде сопствена дефиниција за вредностите, меѓутоа истите ги доведува во врска со моралните норми и идеали. Нормите и идеалите Хорнај ги изедначува со „оние индивидуални чувства и дејности кои личноста ги доживува како ретки и обврзувачки.“ (95,170) Инаку, нормите и идеалите ги сфаќа како психички елементи содржани во егото и суперегото. Воедно Хорнај повлекува разлика помеѓу вредности и квазивредности, додека кај последниве ја истакнува нивната конформистичка природа. Конформистот се преправа дека дејствува во согласност со определената вредност, додека во суштина тој им се повинува на срединските барања.

Пристапот на Хорнај кон вредностите е повеќеслоен и соодветствува со наведените стремежи за ревизија на класичната психоанализа, во смисла на нови сфаќања за либидото, културата, невротата и женската психа.

1. Либидо версус култура и вредности

Поимот либидо заземал централно место во Фројдовото учење. Оттука психоанализата постулирала дека либидото го условува развојот на личноста, додека на доживувањето му го додава неопходниот емоционален квалитет. Во суштина, либидото претставува сексуална енергија со која се остваруваат сите психички, социјални, културни и животни процеси. Експлицитниот пансексуализам на Фројд за постоење универзална сила на животот која продира во секоја област од човекот, творештвото, културата, науката или уметноста бил дочекан со силни критики и негирања од страна на црквата, интелигенцијата и лаичката јавност.

Во првите теориски поставки Фројд ја истакнал сексуалната природа на карактерот. Меѓутоа, сексуално обоениот карактер

не успеал да ја издржи критиката на неговите противници. И покрај Фројдовите обиди да ја неутрализира сексуалноста на карактерот со помош на сублимацијата, ваквиот одбранбен механизам не бил во состојба да ја објасни појавата на најголемиот број цивилизациски достигнувања на човекот. Слични ставови искажала и Хорнај велејќи дека трансформацијата на „прегениталните потреби во несексуални ставови“ не може да даде одговор на прашањата како настанале алчноста, егоизмот, инаетот, вредностите, дарбата за уметност, ирационалното непријателство, анксиозноста и многуте други појави. (95,129) Во таа смисла Хорнај забележала дека гението на Фројд не било во состојба да согледа дека проблемот може да се реши или со „проширување на поимот сексуалност“, или со замена на постоечката теорија со друга, поексплицитна теорија. (95,32) Недостигот на ваквиот увид објаснува зошто Фројд продолжил и натаму да го користи поимот либидото, па дури и онаму, каде што не му е местото. Пример за тоа е неговиот обид да го објасни постанокот на културата, за која бил убеден дека е производ на успешно потиснување на сексуалните желби. Хорнај ја отфрлила и оваа негова теза како неоснована, посебно кога станува збор за современите услови на живеење кои радикално ги ограничиле можностите на сублимацијата. Токму ваквото ограничување Хорнај го довела во врска со масовната невротизација на луѓето во услови на студената војна. Врз основа на искуствата од сопствената терапевтска пракса таа заклучила дека секое ограничување на сублимацијата предизвикува невроза и аналогно, доколку рестрикцијата на ваквиот одбранбен механизам стане општо прифатена културна појава, тогаш може да се очекува вистинска епидемија на неврози. Оттука Хорнај со право ја искажала познатата констатација дека „неврозата е цена за културниот подем.“ (96,174) Колку и да е точен овој емпириски став тој може да и прилега на западната цивилизација, зашто традиционалните религии, филозофии и морални кодекси од источните култури немаат многу допирни точки со позитивизмот и нему блиските вредности и цели, пред сè, со компетицијата, успешноста и материјалната благосостојба.

Слично сфаќање за сублимацијата развил и филозофот Маркузе (Н. Marcuse) кој во истата гледа психолошки механизам значаен за почетните фази од културниот и општествениот развој. Меѓутоа, во подоцнежните фази од развојот на културата сублимацијата се менува во тнр. надсублимација, што подразбира суптилна културна и општествена репресија врз човекот и него-

вата природа. Надсублимацијата остава негативни и трајни последици врз моралот, при што изворниот автентичен морал под влијание на системска репресија на општеството се истиснува, додека, пак, вистинските вредности се заменети со квазивредности.

Социјалната репресија ја спроведуваат институционални и групни механизми. Институциите и колективната динамика имаат важно место во социјализацијата на луѓето при што во личноста се пренесуваат социјално фаворизираните и не секојпат здравите вредности. Пример за тоа е спомнатата конкуренција чија суштина е изразена преку натпреварувачка безобзирност. Конкуренцијата претставува социјално легализирано агресивно однесување и доминантна вредност во западните култури со која се регулираат животот и меѓучовечките односи.

„Современата култура економски се потпира врз индивидуалниот натпревар. Осамениот човек е присилен најнапред да се бори со останатите членови од групата и тежи нив да ги истисне... Она, што за едниот претставува предност, станува неприфатливо за другите. Како психолошка последица на ваквата состојба се јавува зголемена дифузна, непријателска напнатост помеѓу луѓето. На тој начин секој претставува потенцијален или вистински ривал за останатите.“ (96,175)

Ривалството се јавува во различни облици меѓу кои најчести се атрактивноста, популарноста и останатите социјални мотивации. Станува збор за високо преферирани социјални вредности мотивирани од профит и успех. Меѓутоа, цената на индивидуалниот успех и материјалното богатство е превисока: конкурентивната стварност ги разградува релациите помеѓу луѓето, а посебно емоционалниот однос на личноста кон останатите луѓе. Најголеми жртви на конкуренцијата се највисоките вредности, како што се пријателството и љубовта, воедно и индивидуалниот морал во кој алтруизмот е заменет со егоизам, манипулација и алчност.

Најзначаен дериват на конкуренцијата е мотивот за индивидуална успешност (англ. achievement). Социјалните психолози ја сметаат успешноста за најсилен фактор кој влијае врз индивидуалното искуство и ги одредува севкупните социјалните односи на западниот човек. Во врска со успешноста Хорнај се согласува со ставот на главниот истражувач на мотивот на успешност, Мек Клиленд (D. McClelland), дека родителите се првата и најзначајна

инстанца на западното општество која преку воспитувањето влијае детето да ја прифати компетицијата како трајна желба за сопствена успешност. Детето „од самиот почеток го вакцинираат со вирусот компетиција“, што редовно се манифестира како патолошко ривалство помеѓу „таткото и синот, мајката и ќерката или помеѓу самите деца.“ (96,175) Ваквата констатација Хорнај ја илустрира со бројни докази карактеристични за членовите на *развиените западни култури*, со што дополнително ја поткрепува тезата за културна условеност на личноста. Ваквите докази за културно моделирање на човекот воедно ја негираат Фројдовата теза дека конфликтот помеѓу таткото и синот има биолошка основа.

Една од научните цели на Хорнај се состоеше во барањето одговор за постојаниот пораст на меѓучовечките конфликти. Наодите од нејзината приватна пракса ја истакнаа важноста на постоечките контрадикции со кои се соочуваше западната култура.

Првата контрадикција произлегува од културно фаворизираните потреби за индивидуална успешност и натпреварување помеѓу луѓето. Суштината на проблемот ја артикулира фактот дека успешноста и натпреварот во основа се спротивни на христијанската етика и доминантните доблести љубов, алтруизам и кооперативност. „Сè е насочено кон постигнување успех, што подразбира самонаметнување, агресија кон другите и нивно отстранување од целта. Воедно сите постојано се соочуваме со неумоливите христијански идеали кои учат дека е себично нешто да се посакува само за себе, што, од своја страна, налага да се негуваат вредностите скромност и покорност.“ (96,176) Ваквиот парадокс, според Хорнај, може да се надмине со избирање на една од алтернативите, зашто ако се постапи спротивно, тогаш личноста ќе се соочи со конфликт на спротивности. Оттука, изборот на прва можност претставува помала опасност, зашто со конфликтот редовно следи криза на морални вредности и невроза.

Втората контрадикција ги артикулира спротивностите помеѓу потребата и фрустрацијата и произлегува од пазарниот менталитет. Човекот како потенцијален купец и потрошувач е постојано изложен на влијанија на комерцијалната реклама. Рекламата во себе содржи конфликтен потенцијал зашто нуди привид како да се надминат постоечките потреби, додека во исто време поттикнува на создавање нови потреби. Инаку, пазарната економија најчесто ги погодува средните, а посебно пониските општествени слоеви зашто нивните членови обично не располагаат со доволно финансии за редовно да ги задоволуваат настанатите пот-

реби. Тука е потребно да се истакне дека во САД во периодот во кој се појавила теоријата на Хорнај (крајот на првата половина од 20. век) доминирале наведените пазарни и комерцијални состојби. Сепак, наодите кои ги соопштила не ја загубиле својата валидност и тие важат и во современите услови на живеење, посебно во поранешните комунистички режими во кои сеуште трае општествената транзиција кон пазарно стопанство.

Новите услови на живеење натаму го зголемиле јазот помеѓу општествените групи и со себе ги наметнале новиот морал, цели и вредности. Едновременно, рекламата и останатите медијални техники продолжуваат да создаваат нови потреби, при што најновиот производ создава привид на нова вредност, додека, пак, неговото поседување претставува статусен симбол, доказ за општествена ексклузивност, односно висок престиж. Од друга страна, потенцијалните конзументи најчесто не располагаат со доволно финансиски можности при што незадоволувањето на потребите фрустрира. Епилогот на ваквата нездрава динамика е хроничната нерамнотежа помеѓу потребите и задоволувањето што генерира психичка напнатост и соодветни субјективни односно социјални проблеми. (Спор. 96, 177)

Последната културна контрадикција е производ на несповивоста помеѓу прокламирана слобода и нејзините реални ограничувања во постоечките демократии. Демократијата, покрај другото, подразбира можност секој да го креира животот според сопствените претстави. Секој има животна шанса која самиот може рационално да ја оствари. Меѓутоа, за повеќето луѓе слободата претставува мит, политичка прокламација на општествените елити и програми, и во таквата реалност тие ја согледуваат нереалноста на политичките ветувања. Во такви услови и слободата се претвора во баласт под чија тежина страдаат индивидуалните вредности, човекот се отуѓува, деморализира и запаѓа во сериозни патолошки состојби.

Хорнај исто така му се посветила на феноменот отуѓеност. Според неа, во основа на отуѓувањето постои морален проблем кој го генерираат негативни културни и општествени влијанија. Хроничната изложеност на неповолни културни и општествени услови на живеење води кон постепено отуѓување на човекот кој во услови на продлабочена егзистенцијална изолација се претвора во обична „карика на комплексниот општествен систем“ ... што редовно води кон „распаѓање на неговите вредности“, непов-

ратна деструкција на сопствената свест за себе и кон морален раскол. (94,105)

2. Невроза и вредности

Психоаналитичката интерпретација за суштината и потеклото на неврозите претставува втора тема на несогласување помеѓу Хорнај и Фројд. Со сиот респект кон историските, културните и општествените специфичности во кои Фројд ја создавал сопствената теорија за неврози, Хорнај посебно ја критикува неговата незаинтересираност за културните услови кои несомнено влијаат врз создавањето на личноста. Општиот научен конзервативизам на Фројд и неговото залагање за биолошка и несвесна експликација на неврозите се покажале како недоволни за практично надминување и успешно лекување на истите. Фројдовото маргинализирање на културната условеност на психопатолошките состојби претставуваше предизвик за Хорнај да ја исправи спомнатата епистемолошка аномалија, фокусирајќи го вниманието на стручната јавност кон културните и општествените премиси на внатрешните конфликти и неврози. Во тој контекст Хорнај истапи со тезата дека неврозите се резултат на взаемното влијание „помеѓу вродениот темперамент и условите на дадената средина.“ (97, 20)

„Од самите почетоци согледав заедно со многуте други кои ја напуштиле Фројдовата инстинктивна теорија (на пр. Фром, Мејер, Планта, Саливен и др.) дека меѓучовечките односи се наоѓаат во самото јадро на неврозите. Воедно истакнував дека таквите односи се условени од културата и средината во која разните фактори го попречуваат непречениот психички развој на детето.“ (97, 322)

Ваквиот радикален пресврт на психоанализата кон културните премиси на личноста предизвикал зголемување на интересот на психолошката јавност за моралот и вредностите кај човекот. Психолозите се почесто се впуштале во анализирање на карактерните проблеми кои редовно се појавувале кај неврозата, што своевремено Адлер го означил со поимот дифузен карактер. Станува збор за сериозно растројство на карактерот кое налага подлабока анализа на настанатите деформации во вредносната организација на личноста, чие што познавање претставува услов за донесување исправна дијагноза и за примена на адекватна терапија во врска со актуелните невротски потешкотии. Во врска со тоа Хорнај пишува:

„Предмет на нашиот интерес е деформираној карактер зашто ваквите промени кај невротичната личност се редовна слика, додека симптомите ... можат, или да се менуваат, или воопшто да не се јават. Од гледна точка на културата, карактерот и неговата структура се поинтересни во споредба со симптомите, зашто она, што вистински влијае врз човековото однесување не се симптомите, туку самиот карактер.“ (96,30)

Карактерната деформација се јавува како последица на лошите искуства на единката во услови на компетитивно општество. Натпреварувањето кое претставува главен мотив и принцип на регулирање на општествените односи доминира, пред сè, во економската сфера. Оттука, компетицијата е вградена во суштината на социјалните разлики, а, што е посебно важно за психолозите, и во нараснатото чувство на несигурност, отуѓеност и другите состојби на загрозената личност. Компетитивната култура ги разградува постоечките традиционалните врски помеѓу луѓето, религиозните норми и останатите просоцијални правила на колективниот живот. Како последица на ваквите деструктивни услови доаѓа до прогресивно разградување на индивидуалната автентичност во отуѓени невротични личности кај кои просоцијалните норми и вредности имаат само декларативна функција. Така, псевдоморалот служи за социјална промоција на невротичната личност, додека императивот „треба“ ја поткрепува идеализираната претстава за себе си и потребата да се биде некој. Невротичната личност се раководи според внатрешниот диктат „за мене не постои ништо, што е или би можело да биде невозможно,“ што најчесто кулминира со морална хипокризија, односно лажна несебичност, благородност, чесност, воздржаност, мудрост, љубов и многу други псевдовредности. (Спор. 97, 63) „Без притисок на културата невротичарот никојпат не би се преправал дека е несебичен.“ (95,127) Со изнесеното Хорнај повторно потенцира дека егоцентризмот претставува централен динамички белег со кој се препознава невротичната личност.

Главна грижа на невротичната личност која одзема голем дел од нејзината психичка енергија претставува намалување или отстранување на постоечката анксиозност и несигурност. Во врска со тоа Хорнај издвоила десетина стремежи на невротичниот карактер, кои се содржани во три главни ориентации: *кон* луѓето, *спроти* луѓето и *од* луѓето. Станува збор за меѓучовечки стратегии кои се среќаваат кај здрави и невротични лица, при што здравите личности ги обединуваат трите ориентации во продуктивен

однос кон луѓето. Наспроти тоа, невротичниот карактер се фокусира кон една од ориентациите, која постепено прераснува во единствен модел на патолошко мислење, чувствување и однесување.

Инаку, секоја од наведените ориентации содржи специфични норми и вредности кои се неопходни за оптимално психичко функционирање на личноста со оглед на социјалната ситуација во која се наоѓа. Одделните ориентации, пак, кај невротската личност имаат специфичен израз и улога.

Невротската **ориентација кон луѓе** се одликува со типични изливи на симпатии, доверба и љубов кон другиот. Со текот на време овие три манифестации дозреваат во своевидни псеудовредносни квалитети на невротичната личност. Според Хорнај, „добрите дела, сочувството, благородноста, несебичноста и човечноста,“ претставуваат манифестации на длабока стремеж кон идеална слика за сопственото јас која треба да ја маскира основната себичност и нејзините деривати како што се ароганцијата, амбицијата, немилосрдноста и моќта. (94,49) Меѓутоа, откако невротската личност ќе стане сигурна дека ја остварила идеалната слика се активираат латентните псеудовредности заедно со ароганцијата, амбициозноста и останатите атрибути на моќта. Станува збор за автентичен и најчесто несвесен вредносен профил на невротската личност, примарно ориентирана кон луѓето.

Пример за невротска ориентација кон луѓето е личносната промена на љубезна и религиозна девојка која по завршување на факултетските студии се трансформира во омnipotentна, арогантна „докторка.“ Поранешниот алтруизам и љубезност ги сменуваат спротивни вредносни содржини и цели кон кариеризам и социјален престиж. Причините на личносната трансформација беа откриени со психолошка анализа, при што во преден план се појави нејзината длабока потреба за компензирање на инфериорниот комплекс „грдо пајче“ кој од најраното детство ѝ го беше вградила нејзината убава, но емоционално заладената и нестабилна мајка.

Доколку невротикот успее да го достигне сопствениот идеал на почитувана личност, неговиот вредносен систем се менува од корен и тој редовно се оддалечува од пријателството, љубовта и останатите вредности. Неговиот егоизам е толку силен, што во средината почнуваат да го сметаат за психопат. Меѓутоа, додека кај невротичарот доминира анксиозноста, незадоволството и желбата за позитивна рефлексивност, пред сè, од страна на оние

лица, кои се извор на неговите фрустрации, кај психопатот не постои анксиозност ниту чувство на помала вредност.

Невротска **ориентација против луѓе** се манифестира со борбеност, доминација и стремежи кон успех. Ваквата личностна стратегија успешно „моќта ја камуфлира со достоинство“ со цел да се истакне сопствената личност. Саморепрезентацијата редовно е придружувана со потреба да се докаже сопствената „успешност, престиж и признание.“ (94,56) Оттука и претераната загриженост и опсесија на невротикот за совршено планирање на сопствените активности. На овој начин се создава привид на интелектуална надреденост која, во основа, не го надминува празното интелектуализирање на невротикот. Во сопствената идеализирана слика тој истапува како „моќен, чесен и реалистичен“ човек, меѓутоа неговите постапки откриваат дека се раководени со опсесивниот императив „би требало.“ (94,59)

Пример за ориентација против луѓето е млад научник кој факултетското образование го завршил со повеќегодишно задоцнување. Главна причина на ваквото академско доцнење бил стравот од испити. Чувството на сопствена неуспешност продолжи да се потврдува и низ професионалната кариера, што тој го маскираше со цинизам, перфекционизам и интелектуална супериорност. Натамошниот неуспех во задолжителното постдипломско образование го рационализирал со констатацијата дека има премногу работни задачи, додека успехот на помладите колеги го релативизирал цинично дека „трката по титули нема смисла, зашто еден ден сите ќе умреме.“ Инаку, за себе имал високо мислење дека е натпросечно интелигентен, реалистичен, пожртвуван и чесен.

Еднаш доби примамлива финансиска порачка да напише магистерски труд за друго лице. По завршената задача нарачателот го одбрани трудот и стана магистер, додека авторот на трудот конечно сфати дека за неговиот академски неуспех не се должни другите, туку тој самиот, односно неговиот страв од испити. Оттогаш престана да бега од себе и, ослободувајќи се од псеудовредностите, ја напушти научната кариера.

Невротска **ориентација од луѓе** се манифестира со пренагласен стремеж кон сопствена независност и самоизолација. Зад невротската потреба да се биде независен се крие бекство од одговорност, неприфаќање задолженија и зависност од потреби.

„Карактеристично кај нив е емоционалното дистанцирање од останатите,“ пишува Хорнај. (97, 234)

Невротска ориентацијата од луѓето покажувал средовечен маж кој од село се преселил во голем град. Во новата средина се соочил со фрустрации поврзани околу решавање на актуелни проблеми што во голема мера ги блокирало неговите адаптациски и интелектуални способности. Растечката анксиозност честопати ја маскираше со самодоволност и недоверба кон останатите луѓе. Меѓутоа, зад независноста и стремежот да биде слободен се криеше општата неспремност да се биде одговорен, за што, покрај другото сведочеше изборот за долгогодишна вонбрачна врска. По смртта на неговата партнерка тој западна во уште подлабока самоизолација. На крајот почина како што живееше: сам во станот, каде по неколку дена го открија соседите.

Зад неспособноста на невротичарот да ги распознава конфликтите и да го избира оптималното решение стои длабока морална деградација. Според Хорнај, станува збор за своевидна одбрана на личноста при што способноста да се согледа конфликтот се потиснува со циничен однос кон моралните вредности. Цинизмот и подбивањето невротичарот го ослободуваат од „одговорност да поседува претстава за нешто, во кое може да се верува.“ Заедничко за сите неврози е длабоката конфузија кон морални вредности. (Спор. 94, 108)

3. Вредности во женската психа

Фројдовото психоаналитичко учење постулира дека жените се морално инфериорни. Ваквото контроверзно тврдење Фројд го поткрепувал со разни докази, на пример, желбата на жената да роди машко дете, чувството на среќа за време на бременост, но и со амбициозноста на жените. Хорнај посебно ја отфрли тезата на Фројд дека „кај жената не постои скоро ниедна карактерна црта за која не може да се тврди дека потекнува од зависта дека не поседува пенис.“ (95,73) Експлицитниот шовинизам кон совеста и морални карактеристики на жените, Фројд го аргументира со начинот на кој девојчињата ги решаваат едипалните стремежи.

Една од поновите емпириски анализи на Џун Тангни (J. Tangney) од универзитетот Џорџ Мејсон (George Mason University) од САД ги демантираше овие тези на Фројд. Истражувањата покажаа дека „во развојот на суперего доминираат вината и срамот и дека овие емоции ги мотивираат и насочуваат луѓето мо-

рално да се однесуваат.“ (230, 28) Друга метаанализа спроведена врз дванаесет независни студии покажа дека, споредено со мажите, жените почесто доживуваат срам и вина. На крајот Тангни заклучила дека не постојат емпириски докази за морална доминација на мажите, туку спротивно, дека жените се поупешни во справување со сопствената агресија и се почувствителни кон сиромашните, болните и неспособните лица. Оттука, жените „поседуваат значително поразвиен морал.“ (230, 28)

Хорнај го дели мислењето на Адлер за културна условеност на вредносниот развој кај жените. Желбата да се биде маж се должи на латентната потреба за постигнување „квалитети и привилегии кои во нашата култура се сметаат како машки.“ (95,76) Во маскулиниот модел на западната култура доминираат моќта, храброста, независноста, успехот, сексуалната слобода, правото да се бира партнер и останатите вредности.

Хорнај исто така смета дека тезата на Фројд за длабоката завист на жената заради немањето пенис не е основана зашто имплицира потиснување и несвесност на таквото чувство. Впрочем, и самата психоанализа тврди дека раните трауматски искуства заедно со спомнатата завист се потиснати во несвесното и оттука постојат надвор од вреднувањето, зашто процесот на вреднувањето е во исклучива надлежност на свеста. (95,76)

Наместо општото негативно вреднување на жената, Хорнај истакнува дека меѓу инхерентните вредности кај овој пол доминираат иницијативноста, храброста, талентот, еротската привлечност, способноста да се справува со ситуации, независноста и т. н. Жена што ги следи сопствената природа и соодветните инхерентни вредности чекори по патот на самореализација. Тоа воедно подразбира зголемно чувство на сигурност и психичка рамнотежа со што патријархалната субмисивност се заменува со сопствена еманципација и рамноправност. Самореализацијата на жената не значи имитирање туѓи модели, туку развој на потенцијалните квалитети согласно со „еволуцијата на хуманото суштество и способноста за добри меѓучовечки односи.“ (97, 272)

8.3 Хуманистичка психоанализа

Значаен претставник на социјално аналитичкиот правец во психологијата е **Ерих Пинчас Фром** (Erich Pinchas Fromm, 1900-1980). Учењето на Фром претставува своевидна синтеза помеѓу психоанализата и оние делови од марксистичката филозофија кои ја истакнуваат општествената условеност на психата и нејзиниот развој. Фром примарно му се посветил на изолираниот човек и неговите стремежи за надминување на егзистенцијалните проблеми од секојдневието. Доследен на комплексното истражување на ваквите теми Фром е сметан за главен протагонист на дијалектичкиот хуманизам. Резултат на ваквиот пристап е разработена психолошка концепција на личноста која Фром ја поставил врз силни вредносни и етички премиси. Во врска со ова тој во книгата *Човек за себе* (англ. *Man for himself*) пишува: „Психологијата не треба да се гради врз привидот дека *природната* и *духовната* сфера се одделени, а посебно не со давање предност на природната сфера, туку со враќање кон богатата традиција на хуманистичката етика, која човекот го смета за физичко-душевна целина чија мисија се состои во тоа *да стане* она што е, односно *да може да биде сам по себе*.“ (74, 15)

Фромовиот етички хуманизам поаѓа од премисата дека вредностите се наоѓаат во јадрото на човекот, додека најзначајна меѓу вредностите е самиот *човек како хумано суштество*. Со ваквата аксиолошка позиција Фром се вбројува помеѓу главните поборници на хуманистичката етика. „Нашето познавање на човековата природа не нè наведува кон етичкиот релативизам, туку кон спротивното убедување дека изворот на етичките норми мора да го бараме во самата природа на човекот; отука, моралните норми можеме да ги сметаме како продолжение на трајните белези на човекот, додека нивното нарушување се јавува како услов на менталното и емоционалното распаѓање.“ (74, 16)

Човековата природа од која извира етичкото однесување ја артикулираат постојани стремежи кон потенцијални добра и кон сопствен развој. Ваквиот позитивен процес е потпомогнат од хуманистичката етика која човекот го враќа кон неговиот психофизички интегритет и кон врвната цел да опстои како хумано суштество. Хуманистичката етика претставува прогресивна и творечка алтернатива на концепциските пропусти на класичната Фројдова психоанализа. Според Фром, главната грешка на психоанализата потекнува од нејзиното психолошко слепило кое ја

спречило да увиди дека „личноста не може да биде разбрана до- колку се ингорира сета нејзина комплексност, што значи дека треба да се изнајде одговор на прашањето која е смислата на по- стоењето на човекот и според кои норми тој треба да живее.“ (74, 15) Фром исто така забележал дека со механичкото имитирање на природните науки психоанализата се оддалечила од етичката суштина на личноста. Затоа може да се каже дека хуманистичката етика е природен епигон кој конечно ќе ја очисти психоанализата од позитивизмот, биологизмот и останатите нехумани на- лаги.

Фром на многу места критички се конфронтираше со пси- хоанализа, што, покрај другото, ги изостри разликите помеѓу ху- манистичката и авторитарната етика. Авторитарната етика посту- лира трансцендентен пренос на вредностите од надворешни ав- торитети врз релативно пасивни и покорни поедници. Наспроти неа, хуманистичката етика поаѓа од максимата дека „човекот е но- сител и единствен творец на вредностите.“ Согласно на тоа ху- манистичката етика се наметнува како „наука за умешност како да се живее и како таква се темели врз теориските знаења за чове- кот.“ (74, 23) Аналогно на максимата за човечко потекло на вред- ностите, хуманистичката етика истакнува дека доброто и индиви- дуалната благосостојба претставуваат универзални цели кои ги одбележуваат сите историски и културни епохи на човештвото. Впрочем, доброто и благосостојбата се во функција на остварува- ње на сите потенцијали на личноста, вели Фром. Наведената теза експлицитно упатува на приоритетниот интерес на хуманистич- ката психоанализа кон студирање на врвните вредности и само- актуелизацијата на личноста од кои, според Фром, зависи ху- маниот развој на човекот. Хуман развој подразбира негување вред- ности, доблести, морал и одговорност. Единствено одговорниот човек, чија што главна вредност претставува *егзистенција на другите луѓе*, е суштински подготвен за највисок дострел во соп- ствениот развој. Во тој контекст злото се јавува како антипод на доброто. Злото го артикулира сето она, што е насочено кон по- пречување на човековите можности и потенцијали. Злото е дес- труктивно, додека негови најчести деривати се страста и егзис- тенцијалната неодговорност. Страста и неодговорноста се глав- ните причини со кое неповратно се оштетува односот на човекот кон сопствената средина и сопственото хумано постоење.

Помеѓу авторитарната и хуманистичката етика постојат формални и материјални разлики. Од формална гледна точка,

авторитарната етика ја наметнува ирационален авторитет кој е сметан за единствен морален извор и исклучиво надлежен за определување на доброто и злото. За подобро да се сфати авторитарната етика нужно е да се истакне разликата помеѓу поимите авторитет и авторитарност. Категоријата *авторитет* може да подразбира два различни авторитети, рационален и ирационален авторитет. Рационалниот авторитет е олицетворение на реално постоечките потенцијали на човекот кој е способен самостојно да се справува со проблемите. Таквиот човек е отворен кон светот, кон градење нови искуства, кон критиката на останатите и оттука е оптимално контактен и конструктивен кон позитивните и негативните критики. Критиката редовно ја сфаќа како јавен одраз на сопствените идеи, емоции и постапки, и во такви услови критиката може оптимално да помогне при корекција или планирање на идните постапки на рационалниот авторитет. Отвореноста кон критиката воедно ја легитимира социјална позиција на рационалниот авторитет. Од гледна точка на етиката, рационалниот авторитет се раководи со хуманистички вредности и принципи и не се сомнева во автентичната улога на човекот во процесот на создавање морални смерници на социјалниот соживот.

Од друга страна, ирационалниот авторитет се наметнува како главен извор на доброто и злото и творец на моралните и останатите вредности. Неговата етичност е авторитарна и исклучиво е насочена кон остварување на сопствените егоцентрични интереси како и на интересите на општествената елита, институциите на државата и/или црквата. Егоистичките интереси на авторитарните центри на моќ редовно се судираат со интересите на другите групи и членови. Главно обележје на авторитарната етика е камуфлирање, односно инструментализација со цел да се обезбеди легитимитет од страна на пошироки општествени слоеви за задоволување на егоистичките цели на елитата. Идеолошките премиси на авторитарната етика ги изложил Хитлер во контроверзното дело *Моја борба* (герм. *Mein Kampf*):

„Народната држава со помош на педагошко делување мора да се избори за физичко воспитување и уште повеќе, за воспитување на карактерот. Доколку не сме во состојба од народниот организам да ги отстраниме разните морални пороци, тогаш барем можеме со воспитувањето да ги насочиме во вистински правец и да ги ублажиме.“ (92,304) Декларирана цел на национал-социјалистичкиот програм беше создавање „повисока народна култура со помош на култивирана раса.“ (92,287) Прод-

лабочената анализа, пак, укажа дека главна цел на авторитарната етика на нацизмот се состоеше во изградба на држава како неприкосновен авторитет, кој во име на владеачката елита си ги жртвува сопствените граѓани.

Психолошката анализа покажа дека авторитарната етика се потпира врз стравот од надворешен авторитет. Социјално прифатливата форма на ваквата етика подразбира безусловно респектирање на општествената елита и институциите на системот како нејзина продолжена рака од страна на потчинетите. Оттука, покорноста добива израз на социјално прифатлив респект и страв од авторитет. Како атрибути на покорноста можат да се наведат верноста, пожртвуваноста и молчењето, кои во контекст на авторитарната етика се сметани како вредности. Овие изрази на покорност Хитлер ги ценел како пожелни психички квалитети кои што „му прилегаат на голем народ.“ (92,304) Инаку, стравот од авторитети редовно е придружен од специфичен псеудоморал кој нема слух за непочитување на прокламираните псеудоидеали и сите такви обиди ги смета за неморални.

Авторитарниот карактер го красат белези кои спаѓаат во сферата на хетерономни вредности и доблести. Создавањето на авторитарните личосни белези може да биде спонтано и планско. Пример за планско креирање на авторитарните доблести е спомнатиот нацистички проект кој бил насочен кон креирање на новиот германски граѓанин. Неговата цел се состоела во изградба на доблесни личности кои ќе ги краси цврстата волја, слободарскиот дух, физичката убавина, здравјето, послушноста и страста како најважна доблест. (92,301 - 303) Инаку, авторитарните егостички цели ги штитеше соодветен легислативен механизам со строги правила и санкции. Авторитарната легислатива ги негира основните човекови права, а воедно ја издига казната чија основна функција ја сведува на заштита на поредокот од нелојален морал и од „противнародните“ активности.

Алтернатива на авторитарниот морал претставува етиката на човековиот разум. Разумот тука е сфатен како единствен извор на автентични вредности и норми на хумано однесување кои, во основа, обезбедуваат среќа и достоинство на сите членови во групата (општеството). На овој начин Фром извршил промоција на рационалните процеси во единствени критериуми на доброто и злото. Тој доброто го изедначил со благостостојбата, додека благостостојбата ја означил за најзначајна вредност во животот. Аналогно на тоа Фром ја формулирал аксиолошката максима дека

„ништо не е позначајно и посвето, од постоењето на човекот.“ (74, 20) Конкретно, тоа подразбира живот исполнет со творештво и солидарност кон луѓето во согласност со биолошкиот императив *да се биде жив* (англ. to be alive). (Спор. 74, 24)

Интересот за човековите вредности и моралот провејува во сите дела на Фром и тој е сублимиран во аксиолошкиот став дека *човекот претставува највисоко добро, додека вредностите се составен дел од неговото битие.*

Фром во своето творешто посебно им се посветува на вредностите. Неговите аксиолошки студии воглавно се насочени кон природата на човекот, отуѓеноста и социјалниот карактер. (Спор. 79, 72)

Човекова природа и вредности. Повеќето доктрини за природата на човекот израснале врз дихотомијата дека човекот е инхерентно добар, односно инхерентно зол. Аналогно, и двете главни етички тези постулираат дека:

- природата на човекот е добра; сите негативни нешта поврзани со човекот и неговата активност потекнуваат од пречките во развојот на позитивните потенцијали на човекот,
- човекот по природа е зол и отука во текот на развојот ваквата состојба мора да се потчини на морално воспитување и на прифаќање на просоцијални правила на однесување.

Изнесенiот антагонизам исто така е присутен во одделните филозофски, религиозни, хуманистички и авторитарни системи за вредностите. Во контекст на психолошката аксиологија хуманистичката етика на Фром отворено им се спротивставува на доктрините за вродениот грев, својствени за етичките учења на Августин, Аквински, Лутер, Калвин, односно Фројд.

Фромовата етика се темели врз максимата дека во човекот *постојат тенденции кон постојано растење и непречено живеење.* Ваквата максима несомнено содржи премиси на етичкото учење на Шопенхауер кој волунтаристички го негира сфаќањето за животната смисла на Аристотел дека „е повредно добро да се живее, одошто само да се живеење.“ Со примена на двојна контрапозиција Шопенхауер дошол до заклучокот дека „е подобро воопшто да не се живее, одошто да се живее лошо.“

„Ваквата вистина добро ја знае интелектот. Сепак, мнозината и натаму повеќе избираат лош живот, одошто да не живеат воопшто. Приврзаноста кон животот не може да има причина во објектите, зашто животот... се сведува на постојано страдање... оттука приврзаноста кон животот мора да постои исклучиво во субјектот... Ние самите сме волја кон живот: оттука, приморани сме да живееме – сеедно дали добро или лошо. Наклоноста кон живот кој не вреди е, пред сè, априорна, а не апостериорна... Оттука, доколку животот го вреднуваме според објективни нешта, тогаш стравот од смртта би требало да исчезне.“ (211, 174)

Врз основа на изнесениот став на Шопенхауер, Фром заклучил дека секое попречување на животот нужно завршува со деструкција. „Деструкцијата е резултат на непроживеаниот живот... од него (непроживеаниот живот) произлегуваат различните зла.“ (74, 156) Како пример може да послужи невротата, во чија основа најчесто се открива длабок конфликт помеѓу инхерентните развојни потенцијали и оние сили, што таквиот развој го кочат. Поаѓајќи од ваквите видувања Фром уште повеќе се зацврстил во ставот дека природата на човекот не може да се објасни со постоење на инстинкти, виша сила или авторитети, туку со позитивните потенцијали кои се суштински за хуманото постоење. Ваквиот став претставува јасна критика на дотогаш неприкосновените етички премиси на психоанализата.

Фром најнапред ја отфрлил психоаналитичката теза дека моралните норми се обврзувачки и неменливи како и априоризмот содржан во авторитарната етика дека природата на човекот е однапред дадена, статична и, во основа, непроменлива. Хуманистичката етика целосно ја негира просоцијалната улога на надворешните авторитети која ја смета за ретроградна и суштински непожелна за оптималниот развој на личноста. Како непобитни докази за позитивното влијание на хуманистичките принципи Фром ги наведува општиот културен развој на човештвото како највисок дострел на антропогенезата. (Спор. 75, 34)

Фром во својата концепција за човековата природа поаѓа од анализа на религиозните и револуционерните настани. Според него, вистински увид во личноста може да се постигне со дијалектичка анализа на хуманата ситуација во која човекот се развива и се реализира. Со помош на дијалектичка анализа успеал да ги издвои универзалните потреби на луѓето за *припадност, трансцендентност, единство, идентитет и ориентација во светот*. Според него, универзалните потреби се значајни за ре-

гулирање на индивидуалниот развој и односот на човекот кон светот на природните и социјалните појави. Фром во универзалните потреби открива фундаментални услови и стратегии за дејствување на човекот во разновидни животни околности, вклучувајќи ги и неговите сопствени потреби и цели како и начините за нивно задоволување и достигнување.

Според Фром, потребите на човекот претставуваат флексибилни психички механизми во смисла на различните начини кои можат да посредуваат во нивното задоволување. Изборот на начините за гратификација на актуелните и идните потреби и цели е условен од психичката зрелост и искуството на единката. Така на пример, потребата за трансцендентност може да се задоволи со творештво, но и по пат на деструкција. Во овој дихотомен простор творештвото се јавува како суштински квалитет на човековата природа, како интенционален стремеж кој исцело ја артикулира инхерентната потреба на секој човек за постојано надминување на себе си. Како универзална потреба трансцендентноста претставува услов за среќа и здравје на човекот, а во поширок контекст и услов за хармонија во општеството.

На ова место важно е да се истакне категоријата субјективна делотворност. Станува збор за практичната вредност на избраните начини на делување на човекот со цел да ги оствари сопствените цели и потреби. Во таа смисла, постапките кои се покажуваат како најцелисходни при задоволување на индивидуалните потреби и цели се претвораат во стабилни елементи на индивидуалниот стил на однесување и како такви стануваат конститутивни делови од вредносниот систем на личноста. Посебна анализа на овој вид вредносна динамика изготвил Рокич (M. Rokeach) опишувајќи ги тнр. *инструментални вредности*. Инаку, инструменталните вредности за прв пат се спомнати во етичката доктрина на Аристотел кој ја истакнал разликата помеѓу вредносни средства (инструменти) и вредносни цели (терминални содржини). Инаку, Фром ги сфаќа вредносните преференции како валидни показатели на актуелната психичка кондиција на личноста, додека во сферата на интерперсоналните односи како значителни претпоставки на групната и општествената хармонија.

Првата универзална потреба е стремежот за *припадност*. Ваквата потреба за прв пат ја покажала својата суштина кога човекот започнал да се одделува од светот на останатите животни. Со напуштање на примарното единство со природата човекот се нашол на историска раскрсница, по што еволуцијата на хомо са-

пиенс добива нов развоен квалитет во смисла на целосна хуманизација на човекот. Меѓутоа, ваквиот цивилизациски развој не подразбира само позитивни содржини и придобивки, туку и многубројни проблеми, односно негативности. Во контекст на негативните цивилизациски искуства предничи изолацијата на човекот која со себе носи разорни и најчесто непоправливи последици по психичкиот и физичкиот опстанок на личноста. Оттука е разбирливо Фромовото залагање за повторно воспоставување на позитивни врски помеѓу човекот и околниот свет. При тоа, повторното поврзување може да се оствари конструктивно, но и неконструктивно, во вид на различни форми на квазиповрзување. Позитивниот контакт е условен со индивидуалната потреба за *алтруизам*, односно способноста на човекот за несебично сакање на останатите поединци. Како најзначајни вредносни атрибути на овој вид љубов се издвојуваат безусловната грижа кон другиот човек, одговорноста, взаемната почит и емпатичната способност за разбирање на другите.

Вистинската љубов заедно со соодветната потреба за споделување на нештата со останатите луѓе претставуваат неразделни психички состојби. За ваквата вредносна поврзаност Фром ја користи метафората дека „повеќето мајки умеат да дадат *млеко*, но малкумина од нив и *мед*.“ (78, 49) Љубовта има и емоционален противпол кој Фром го експлицирал со психолошката анализа на садомазохизмот. Според него, садомазохизмот претставува најсериозен облик на отуѓување на човекот кое најчесто се манифестира со симбиотско поврзување на две отуѓени и хронично осамени единки. Главната функција на садомазохистичката заедница се состои во компензирање на хроничната потреба за припаѓање. Тука мора да се истакне дека садомазохистичката поврзаност не успева да го замени односот помеѓу две автентични личности, кој инаку постои во здравиот меѓучовечки контакт. Оттука, садомазохизмот претставува форма на која и недостига суштинскиот човечки квалитет. Инаку, имплицитната сексуална конотација која најчесто со себе ја носи садомазохизмот Фром ја неутрализира со алтернативниот поим *авторитарност*. Од гледна точка на психолошката аксиологија, партнерите во садомазохистичката заедница покажуваат комплементарни вредносни цели и постапки.

Втората универзална потреба е *трансцендентноста*. Станува збор за трајно streмење кон творење кое ја артикулира суштината на активната егзистенција. Творештвото се наоѓа во само-

то јадро на човековата природа и како такво се стреми во потполност да се оствари. Во таа смисла, секакво ограничување или попречување на ваквата инхерентна потреба остава трајни последици, пред сè, врз индивидуалниот карактер.

Општото ограничување на индивидуалниот развој во кој спаѓа и потребата за творење доведува до егзистенцијална напнатост и појава на разни видови деструктивно однесување. Деструктивноста редовно упатува на промашен живот, за што опширно расправа Фром во книгата *Бекство од слобода*. (75, 164) Воедно, Фром ја истакнува врската помеѓу садомазохизмот и деструкцијата кои се обединети во хроничното отуѓување на личноста. При тоа садомазохизмот се стреми кон единство со надворешниот објект, додека деструкцијата е примарно насочена кон елиминација на објектот.

Третата универзална потреба го артикулира стремежот на човекот кон воспоставување *единство со светот*. Во основа се работи за суштинско враќање на единката кон сопствените природни корени. Станува збор за егзистенцијален императив со значајни етички импликации. Според Фром, развојот на човекот кулминирал со неговото ослободување од стегите на природата и општеството. Меѓутоа, слободата со себе носи непредвидливи настани и искуства кои човекот мора да ги совлада и прифати. Честопати негативните искуства го засилуваат индивидуалното чувство на осаменост и сознание дека човекот е нужно упатен кон соживот со другите луѓе. Ваквата нужност произлегува од свеста за сопствената сепарираност од природата и другите луѓе како и од сознанието за неминовност, дека секој човек се разболува, старее и умира. Ваквите негативни содржини дополнително го засилуваат индивидуалното чувство на минливост и ништожност. (Спор. 75, 39)

Гледајќи ги нештата егзистенцијалистички, човекот е упатен да ја прифати мачната вистина и постојано да се прашува, што треба да избере. На една страна, стварноста и нуждата го тераат да ги развива сопствените потенцијали, што претставува вистински пат кон повторно обединување на човекот со примарните корени. Од друга страна, човекот редовно е соочен со светот на илузии и псеудовистини и нивната сугестија пасивно да се асимилира во сопствената средина. Ваквиот избор подразбира создавање симбиотски врски со други лица и натамошно оддалечување од примарните односи со природата. Крајната цена на

деструктивниот пат претставува отуѓување на човекот од сопствената суштина.

Сепак, Фром смета, дека негативниот избор може да се избегне со позитивни искуства како и со хуманистичко воспитување кое ги јакнее емоционалните врски на личноста со останатите луѓе. Позитивните услови на живеење се посебно погодни за развој на моралните вредности и општата автономија на човекот. Услов за воспоставување на здрави интерперсонални врски претставува способноста за пријателство и братски односи со другите. Во таа смисла, Фром братството го смета за суштинска вредност на човекот чија функција се состои во остварување на потребата за единство со другите луѓе. Услов за тоа претставува способноста на човекот за емпатија, соработка и солидарност.

Потребата за единство има и негативен облик кој редовно се искажува преку авторитарниот карактер. Кај авторитарната личност доминираат негативните емоции страв и омраза кон надредените поединци. Ваквата емоционална амбиваленција ја следи соодветно мислење според кое светот се доживува како нешто однапред дадено и, во основа, неменливо. Социјалните односи на авторитарниот карактер се во знакот на формализирана предодреденост и субординација. Практично, тоа подразбира надреден став кон потчинетите луѓе, односно лична подреденост кон попрестижните позиции и функции. Авторитарноста се јавува како универзална црта на индивидуалниот карактер која оптимално се изразува во услови на групна хиерархија, без оглед дали станува збор за семејство, работен колектив, неформална група или уредување на општеството.

Следната универзална потреба е *идентитетот*. Фром смета дека чувството на идентитет претставува највисок дострел во филогенетскиот и онтогенетскиот развој на човекот. Личносниот идентитет е взаемно поврзан со степенот на остварената самоактуелизација. Оттука, развиениот идентитет сведочи за самоактуелизирана личност и *vice versa*. Истото важи и за луѓето со попречен развој на сопствените потенцијали кај кои идентитетот е заменет со униформност или конформизам.

Според Фром, личносниот развој е следен со егзистенцијални дилеми од типот „кој сум“ и „што очекувам од животот.“ Од личносните дилеми постепено се развива потребата за сопствена стабилност и потребата да се биде прифатен од останатите. Станува збор за суштински елементи на индивидуалниот идентитет кои се формираат во интеракција со останатите луѓе и групи и

под влијание на сопственото социјално искуство. Сепак, развојот на личноста честопати може да потфрли посебно кога човекот е изложен на несовладливи притисоци од страна на општеството и културата. Ваквите негативни околности и соодветните трауматични искуства најсилно ја оштетуваат индивидуалната потреба за творештво. Цената на попречениот развој е превисока зашто доведува до трајно губење на автентичните капацитети на личноста.

Меѓутоа и во тие околности личноста не престанува да трага по сопствениот идентитет, туку таквата потреба со време станува поинтензивна. Доколку човекот само се стреми кон постигнување внатрешна хармонија, а неговата референтна група тоа го овозможува, тогаш тој успева да постигне адаптивен идентитет. За ваквиот идентитет постојат различни описи, меѓу другите многу речит е приказот на писателот Замјатин (*Е. И. Замјатин*) од дистописката¹ новела *Ние* (рус. Мы) во која скицира личносни профили на жители од фиктивен мегалополис. Во основа, станува збор за конформно однесување кое Фром го вбројува меѓу едноставни, но и најмасовни механизми на бекство на современиот човек. Конформистот исцело се нурнува во масата и се стекнува со социјална анонимност, а за возврат е ослободен од одговорноста за себе. Крајна последица на конформизмот е формирање посебна карактерна структура со хетерономен морал кој во потполност им е потчинет на барањата и нормите на центрите на моќ. Анонимниот конформист не се разликува од другите луѓе, тие се еднакви, воедно и опремени „ со заштитна боја која некои животни ги штити од опасности.“ (75, 165)

Кога станува збор за конформизмот, него Фром го доведува во врска со институционалната социјализација чија суштина се состои во безусловна послушност кон многубројните авторитети кои и даваат предност на формата за сметка на суштината. Институционална социјализација создава конформни личности, додека главни агенси на ваквиот авторитарен процес се строгите родителите и нивните супститути, образовниот систем, референтните групи, работните колективи, медиумите и останатите центри на моќ.

¹ Дистопија или антиутопија претставува литературен sci-fi правец, кој укажува на опасност од апсолутно тоталитарно општество. Освен Замјатин, друштвото на Големата тројка (англ. The Big Three) писатели од овој жанр го сочинуваат Џорџ Орвел (George Orwell) и Алдоуз Л. Хаксли (Aldous L. Huxley).

Институционалната социјализација од најраните години започнува со гушење на вродената спонтаност и љубопитност на детето. Љубопитното откривање на светот се заменува со однапред подготвени „вистини“ чие што меморирање е обезбедено со образовниот систем. Механичкото освојување на готовите содржини се наградува за сметка на оригиналното мислење, кое се потиснува и казнува. Личноста во развој е изложена на социјална контрола која, покрај другото, ги разградува нејзините потенцијали за етичност и автономен морал, воедно и самостојното мислење, волјата и позитивните емоции. Оттука, конформистот станува носител на социјално пожелни псеудомислења, псеудочувства, псеудоморал и псеудостремежи. Конечно, конформизмот ги деструира вредносниот систем и личносните идеали. „Доколку замената на автентичното мислење, чувствување или сакање доведува до неповратно менување на вистинското јас во псеудо јас ...“, тогаш моралот на личноста нема да содржи „идеи, вредности и социјални обрасци кои се неопходни за развој на социјалниот контакт и чувството на припадност.“ (75, 180) Оттука, конформизмот може да се смета за меч со две острици кој, од една страна, помага да се совлада мачната осаменост додека, од друга страна, човекот трајно го остава без сопственото јас. На крајот, идеалот на прокламирана индивидуалност станува илузија.

Последната универзална потреба Фром ја означил како *ориентација во светот*. Оваа потреба подразбира стабилен и сигурен водич низ животот кој е содржан во системите ориентација и преданост. Ориентацијата во светот е условена од степенот во кој човекот воспоставил хармонија со сопствената историска и егзистенцијална стварност, како и од неговите културни и личносни карактеристики. Сите овие чинители заедно со разумот, искуството и културната идентификација ја определуваат животната смисла на единката. Разумот, по правило, помага да се воспостави рамнотежа помеѓу одделните аспекти на индивидуалната егзистенција. Меѓутоа, интерпретацијата на човекот само врз разумот е еднострана и најчесто погрешна. Причината лежи во превидот дека човекот како суштество претставува синтеза помеѓу разумот, чувствата и активноста. Оттука и Фром забележува дека „само мнестичките системи не се доволни. Претставата за човек како интелект без тело е можна единствено како условна апстракција. Меѓутоа, човекот претставува целина со дух и тело и оттука, кон животните спротивности одговара со мислење, емоција и однесување. Стремежот кон потполно единство на сопстве-

ното битие е условен од внатрешната потреба за сопствена рамнотежа. Оттука, оптималната ориентација подразбира не само мисловно, туку и емотивно ангажирање во интенционална активност на човекот. Потребата за единство се искажува со преданост кон целта, но и со идеи и моќ кои на човекот му овозможуваат да се надмине себе си.“ (74, 43).

Потребата за целосност ги артикулира идеалите на човекот. Фром ги смета идеалите како егзистенцијален императив. Човекот не бира дали ќе има или ќе нема идеали, туку само каква ќе биде нивната форма и содржина. Идеалите претставуваат трајни извори на мотивација на личноста и како такви се значајни за хармонизација на разновидни и честопати спротивставени области на индивидуалната психа, како и на спротивставените односи помеѓу човекот и животната средина. Оттука, Фром во идеалите наоѓа елементи на вредностите, посебно кога станува збор за субјективните фикции кои содржат висок степен на пожелност. Како најважни меѓу мотивирачките фикции, односно идеалните вредности, Фром ги издвојува разумот, творештвото, праведноста и успехот. На спротивна страна од идеалните вредности се наоѓаат ирационалните квазивредносни средства и квазивредносни цели. Слично на останатите ирационалните содржини, и квазивредностите го нарушуваат творечкиот развој на личноста и нејзините потенцијали. Најраспространета и најдеструктивна квазисостојба е невротата чија суштина и динамика е условена од ирационалниот одговор на човекот кон вродените потреби за ориентација и целовитост. Наспроти развојните потреби за ориентација и преданост невротичната личност е ирационална и примитивна во стремежите да опстане во светот на илузии, лажни претстави и нереални очекувања.

Вредности и отуѓување. Современата социјално психолошка литература недоволно е посветена на сериозниот егзистенцијален проблем со кој се соочува модерниот човек, отуѓувањето. Ваквата состојба ја илустрира и релативно слабиот интерес за психолошка анализа на отуѓеноста за што сведочи и малиот број научни и стручни публикации на оваа тема.

Според социјалниот психолог Младен Звонаревиќ (Mladen Zvonarević), социолозите и психолозите во САД одбегнуваат да се впуштат во анализа на феноменот отуѓување или како што алтернативно се означува, алиенација. Тој евидентниот недостиг на психолошки интерес за отуѓувањето го поврзува со истите

причини заради кои не се истражува потеклото на социјалните нееднакости во капитализмот, на пример во американското општество. (Спор. 240, 294) Истиот тренд се потврдува со увид во базата податоци на американската психолошка асоцијација (APA): имено, во периодот помеѓу 2000 и 2003 година не била објавена ниту една статија во која примарна тема би било отуѓувањето, додека само во 18 трудови поимот отуѓување се појавува како *terminus technicus*. Последниот увид во датабазата на АПА (20.08.2018) сведочи за позитивен тренд од нови 186 психолошки анализи посветени на овој феномен. Инаку, отуѓувањето редовно е застапено во филозофските и социолошките списи од постар или понов период. Така, во последните две столетија отуѓувањето го анализирале филозофите Хегел (G. W. F. Hegel) и Маркс (K. Marx), социологот Фридман (G. Friedman), додека во психологија за овој феномен расправале Маркузе, Фром и Франкл.

Фромо на отуѓувањето му пристапил комплексно со сиот респект кон заедничкото влијание на психолошките, историските и социјалните услови кои се одговорни за појавата и ширењето на овој феномен. Според Фром, отуѓувањето претставува „начин на доживување на сопственото битие како нешто туѓо, односно отуѓување на личноста од сопствените доживувања и сопствените постапки. Отуѓениот човек трајно го губи контактот со себе си и со другите луѓе: тој себе си се смета за објект кој трајно останал без внатрешниот и надворешниот свет.“ (Цит. во: 79, 300)

Генезата на отуѓувањето треба да се бара во историската еманципација на човекот од стегите на природата и општеството. Со прекинување на примарните врски кон светот човекот го проширил хоризонтот на позитивна слобода, но воедно се отворил кон потенцијалните деформации на новостекнатата слобода. Како пример на негативна слобода Фром го посочува монополниот капитализам кој, од психолошки агол, се темели врз трајни чувства на осаменост, страв, несигурност и општа немоќ. Ваквите негативни состојби обично остануваат маскирани со секојдневната рутинска работа и привидот на нормален и, во суштина, банален живот. „Нормалниот живот“ е исполнет со ефтини содржини кои масовно ги шири пазарната пропаганда и маркетингот создавајќи привид на социјално пожелни и вредни цели. Тука спаѓаат разните облици на колективна забава, површните контакти и познанства, егзотичните патувања и другите активности насочени кон задоволување на потребата за разонода и излез од здодевно-

ста. Но, како што „свирењето во темница не раѓа светлина,“ така и гламурот на ноблесните забави не успева да го ослободи човекот од осаменоста, конфузијата и стравот. (Спор. 75, 125) Повторниот неуспех да се најде излез од негативната слобода го тера човекот во бекство, најчесто во „потчинување на некаков фирер, како што се случува во фашистичките општества или во присилен конформизам, кој е редовно присутен во современите демократии.“ (75, 125)

Оттука, не е чудно, што капитализмот негува вредности туѓи на човековата природа, пред сè, економската активност, индивидуалната успешност и материјалната корист. Станува збор за тријада на вредности кои човекот го претвораат во средство за остварување егоистички цели на капиталистичката елита. „Човекот е карика во огромната економска машина ... и како таков се наоѓа во служба на оние цели, кои се туѓи на неговото битие.“ (75, 107)

Фром извршил критичка анализа на капиталистичкиот развој преку која допрел до психолошките корени на отуѓувањето. Првите знаци на отуѓување ги открил во текот на средновековната реформација во Европа. Како нова религија протестантизмот, борејќи се против католичкиот клер и неговата доминантна улога во верските и световните работи, истапил со нов морал заснован на библиското верување за примордијалниот грев на првиот човек. Во моралот на новиот човек биле вградени премисите за бесполезност на индивидуалната волја, духовен индивидуализам, аскетизам, покорност и труд. Токму овие морални принципи, според Фром, се одговорни за системското уништување на „духовниот рбет, емоциите, достоинството и гордоста на човекот.“ (75, 107) Така, нехуманата промена на природата на човекот потона во култура на масовното потчинување кон надворешни авторитети и некритично прифаќање на псеудовредностите.

Фром сметал дека секое оддалечување од универзалните потреби претставува чекор кон сопствено отуѓување. Со деструирање на сопствената автентична природа човекот неповратно ги напушта основните потреби и вредносните потенцијали. Последица на тоа е вредносен вакуум кој го исполнуваат разни псеудовредности при што потребата за припаѓање најчесто ја заменува нарцизмот, наместо творештво се развива деструкција и т.н.

Во психолошката анализа на отуѓувањето Фром како главни проблеми ги издвојува осаменоста, незадоволството, пазарната треска, статусоманијата и невротската анксиозност. Современите луѓе се осудени на живот во одделни психолошки светови и

на исклучива свртеност кон егоистичките цели. „Сите социјални и лични контакти станаа потчинети на пазарните закони.“ (75, 113) Пазарната психологија ги опустоши социјалните односи и човекот го фрли во изолација, преплавеност со страв и чувство на немоќ. Рамноправноста и неексплоатацијата останаа празни, декларативни вредности чија суштина е жртвувана со инструментализација на меѓучовечките односи и статусната ексклузивност на политичките и економските елити. Формализираните начини на однесување станаа главни вредности со кои се регулираат односите помеѓу луѓето за сметка на непосредноста, хуманоста и останатите етички основи на човековото природно битие.

Со слични пазарни, социјални, културни и психолошки промени се соочуваат жителите на посткомунистичките земји. Стопанската и општествената транзиција доведе до радикални промени во психата и однесувањето на луѓето. Современото социјално однесување е условено со радикалните морални и вредносни промени во кои доминираат прототипот на западниот човек и неговиот егоизам, стремежот кон материјална добивка, престиж и моќ. Во овој вредносно мотивациски простор доминира потребата да се биде најдобар и најуспешен. Станува збор за егоизам камуфлиран со реактивни одбрани кои природната човечност ја заменија со прекумерна љубезност и услужност, додека природната непосредност со засилена спонтаност и квазиасертивноста. Некритичното преземање на западните вредности беше платено со неповратно губење на традиционалните културни вредности и специфичните обичаи и норми на живеење.

Фром исто така извршил критика на агресивната пазарна логика која успеа да се наметне како единствен критериум за вреднување на човекот. Типични вредности, или поточно, квазивредности на пазарот се личната популарност, самобендисаност и веќе спомнатите потреби за успешност и висок социјален статус. (Спор. 75, 114) Луѓето кои исцело се посветени на сопствениот успех ги одликува енергичност, иницијативност и пренагласена љубезност. Оваа тријада на квазивредности го отуѓува човекот од неговиот труд и неговото битие. „Човекот не продава само стока, туку се продава и себе си, зашто како стока и се чувствува.“ (75, 114) Со прогресивното отуѓување оди отсуство на љубов и рамнодушност кон сопствените дела. Автентичната љубов и потребата за создавање се заменети со фрустрирачки обврски, незадовол-

ство и очај. Ваквата психопатолошка динамика на конкуритивната култура доведува до масовна невротизација на луѓето.

Натаму Фром ги издвоил следните надворешни услови на отуѓувањето:

- Место кое човекот го зазема во производниот процес. „Работникот и работодавачот ги разделува армија на посреднички бирографи.“
- Структурална невработеност. „Невработеноста засега милиони луѓе и кај граѓаните ја зголемува несигурноста.“
- Конзумна култура. „Во услови на глобални статистики на профитот ... и конкуренцијата помеѓу стоковните куќи се деформира традиционалниот однос помеѓу продавачот и купувачот: купувачот престанал да постои како конкретен човек“ (со специфична личност, потреби, преференции и вкусови, порано добро познати за локалниот трговец).
- Страв од војна. „Перманентната загрозеност од тотална нуклеарна војна и многуте локални конфликти ги зголемуваат дефетизмот и немоќта на човекот.“
- Методи на современата реклама и комерцијалната персуазија. „Рекламата како хипноидна сугестија ги менува емоциите на луѓето со крајна цел интелектуално да и се потчинат.“ (75, 119-123)

Фром сметал дека рекламата претставува најсуптилно и најделотворно психолошко средство за прогресивно отуѓување на луѓето. Рекламата „ја отупува нашата мисла, што е посебно опасно за демократијата, поопасно од отворен атак. Освен тоа, рекламата е понеморална, одошто непристојната литература, чие што објавување е санкционирано.“ (75, 121) Според изнесеново, голем удел во моралната декаденција на западната култура отпаѓа на апсолутно моќната реклама која ги деструира психата и животниот стил на човекот.

Така кај Фром созрела констатацијата дека повеќето западни култури се ирационални и, во основа, патолошки. Тој водно го отфрлил статистичкиот концепт за здравјето и нему блиските утопистички доктрини за подобро општество, вклучувајќи ги учењата на Мор (T. More), Кампанела (T. Campanella) или Маркс (K. Marx). Сепак, ниту Фром не престанал да размислува за создавање идеално општество во кое би постоеле идеални услови за самореализација и среќен живот на неговите граѓани. Своите

идеи ги изнел во студијата *Здравото општество* (англ. *The Sane Society*) каде ја постулирал потребата за изградба на комунален социјализам, веројатно инспириран од организацијата и животот во современите израелски кибуци. Познато е дека во кибуците владеат хармонични односи помеѓу одделните членови кои доброволно се вклучени во групното одлучување и самоуправно ги реализираат сопствените цели и потреби.

Социјален карактери и вредности. Фром е еден од малубројните психолози кој сопствениот етички систем го засновал врз дубиозна анализа на карактерот. Неговата карактерологија е претставена со две класификации на оваа најопшта стекната психичка диспозиција. Во првата класификација тој повлекол разлика помеѓу индивидуалниот и социјалниот карактер, додека другата класификација ја претставил со дихотомните категории продуктивна и непродуктивна ориентација, при што посебно внимание им посветил на одделните видови непродуктивни карактери.

Фром постулирал дека индивидуалниот карактер бил условен од специфичните промени кои го следеле развојот на човечкиот вид. Имено, со напуштање на царството на животните, човекот почнал неповратно да се оддалечува од сопствената инстинктивна природа. Со редуцирање на поранешната инстинктивна суштина отпочнал развојот на новите карактерни структури кои постепено го исполниле некогашниот инстинктивен простор.

Зборувајќи за новата психолошка структура Фром во студијата *Анатомија на човековата деструктивност* ја определил и главната функција на карактерот во смисла на постојано „мотивирање на човекот кон оние активности кои соодветствуваат со неговите доминантни цели.“ (76, 74) Наведената одредба експлицитно го потенцира вредносното потекло и вредносната регулација на индивидуалните и колективните активности на личноста.

Социјалниот карактер претставува најразвиен сегмент на индивидуалната психа кој ги регулира личносните односи во културата и општеството и во кој се „среќаваат карактеристики на личноста и општеството.“ (77, 161) Во обидот да даде попрецизна дефиниција на социјалниот карактер Фром истакнува дека станува збор за оној дел од карактерот на човекот кој, како единка, го споделува со останатите припадници на неговата култура, општество или социјална група. За разлика од индивидуалниот карактер, со кој личноста се издвојува со специфичните мо-

рални и етички белези, на социјалниот карактер му е доделена функцијата на културен, општествен и групен амалгам кој ги оптимализира хуманите ресурси заради благостојба на сите.

Инаку, социјалниот карактер во многу нешта наликува на хетерономниот морал, посебно во доменот на безусловно прифаќање на социјалните барања како единствено исправни и неменливи. Во таа смисла, социјалниот контекст и надредениот авторитет се јавуваат како исклучив извор на вредностите чие прифаќање од страна на личноста не смее да се оспори. Екстерните вредности постојат за да ја насочуваат индивидуалната енергија кон оние содржини и цели кои се сметаат како општествено приоритетни. Значајна улога во преносот на културните и општествените вредности им е дадена на воспитниот процес и социјализацијата, чии што функции се насочени кон создавање општествено полезни граѓани. Така, воспитувањето во пазарни услови на живеење и стопанисување е примарно насочено кон прифаќање на соодветни пазарни вредности како што се самоконтрола, чувство за ред, точност и дисциплина. Од граѓаните, пак, се очекува дисциплина, ред и безусловно извршување на задолженијата.

Социјалниот карактер и општеството взаемно се условувани и како такви се надополнуваат. Во овој општествено психолошки простор дејствуваат бројни религиозни, филозофски, стопански и политички содржини и тенденции. Стабилноста на социјалниот карактер е условен од општествената стабилност и сигурност. Промените во општеството имаат специфичен одраз врз социјалниот карактер и обратно, социјалниот карактер кај одредена личност може да предизвика социјални промени. (Спор. 77, 162) Сепак, во оваа спрега помеѓу субјективното и општеството, општеството претставува априорна инстанца која ги определува содржините и начинот на живеење како и задоволувањето на индивидуалните цели и потреби. Доколку задоволувањето на потребите кај мнозинството граѓани е стабилно и трајно, тоа доведува до општествена стабилност и хармонија помеѓу одделните интересни групи.

Помеѓу психичките и општествените фактори можат да се издвојат периоди на релативно стабилни односи, но и односи на нестабилност и криза. Колизација на релацијата психички процеси - општествени фактори обично доведува до нарушување на постоечкиот позитивен однос. Најчесто се работи за криза во политичкиот, односно економскиот простор чии реперкусии врз социјалниот карактер се значителни. Посебно при долготрајна оп-

штествена нестабилност може да дојде до иницирање на соодветна активност во социјалниот карактер на одделни лица, која, во услови на покачен енергетски набој (колективна фрустрираност, несигурност, страв од иднината и т. н.), може да поприми масовни размери и да се преточи во револуционерно менување на постоечките состојби во општеството. Ваквите радикални промени во општеството дополнително ја политизираат индивидуалната и групната активност и можат да доведат до промена на постоечките навика, морал и вредности. Вредносната трансформација на моралот најчесто се шири помеѓу членовите на средните и пониските општествени слоеви, додека кај политичката и економската елита јакнее постоечкиот конзервативизам. Како пример Фром го посочува раслојувањето на традиционалната средна класа во Германија на која по поразот од Втората светска војна и беше наметнатото чувство на колективна вина, окупација и поделба на земјата на источен и западен дел. Воедно, повоената обнова на западна Германија со помош на Маршаловиот план и останатите настани доведоа до коренити промени во вредносната и карактерната структура на просечниот Германец, при што традиционалната штедливост, работливост, внимателност и недоверба беа заменети со иницијатива, компетиција, склоност кон ризици и останати увезени вредности. (75, 245)

Фром разликува два вида социјален карактер: револуционерен и инертен. Револуционерниот карактер им претходи на социјалните промени, зашто според својата суштина ги надминува границите и општествените настани како такви. Наспроти тоа, инертниот карактер ги стабилизира односите во општеството, но, во одредени општествени услови може да се јави како пречка на стандардниот бесконфликтен развој на заедницата. Од горенаведеното Фром во револуционерниот карактер наоѓа премиси на прогресивна индивидуација на личноста во која се преплетуваат историските и психолошките аспекти на индивидуалниот развој. Во основа се работи за „филогенетски процес на прогресивната индивидуација и ослободување на човекот,“ чија сестраност постојано го стимулира растењето и социјалното битие. (75, 46)

Индивидуацијата, пред сè, подразбира морална зрелост на личноста. Оттука Фром постулира функционална поврзаност помеѓу индивидуацијата и развојот на продуктивен карактер. Личноста со продуктивна карактерна ориентација поседува длабоки морални чувства и автентични вредности што ја прави супериорна во контактот со себе си и околниот свет. Наспроти тоа, непро-

дуктивната ориентација се среќава кај личности со слабо развиени и нестабилни вредности и морал, што посебно погодува за надворешно манипулирање, конформирање и нејзино конечно отуѓување. Заедничко кај непродуктивните карактерни структури е трајното блокирање и деформирање на изворните потенцијали за љубов и творештво. Ваквите деструктивни процеси создаваат чувства на осаменост, несигурност, немоќ и морално пропаѓање. Моралното и вредносното пропаѓање на личноста најчесто завршува во некоја од непродуктивните карактерни ориентации, меѓу кои Фром посебно издвојува четири, односно пет типови: експлоататорски, пасивно рецептивен, собирачки, пазарен и/или некрофилен карактер.

Со психолошка анализа Фром издвоил посебна вредносна ориентација за секој непродуктивен карактер. Така, експлоататорскиот тип доброто го бара надвор од сопствената личност и за стекнување на ваквото добро комбинира моќ со рафинирано мамење. Негови основни вредности се недоверба, цинизам, завист и љубомора. (74, 55) И рецептивниот карактер го бара доброто надвор од својата личност, но, за разлика од експлоататорот, кон лицата кои го поседуваат саканото покажува лојалност, инструментален алтруизам, послушност, љубезност и други слични вредности. За разлика од двата наведени карактери, собирачкиот карактер надворешните добра ги доживува како закана. Присилната несигурност ја решава со собирање и поседување на нештата како и со енормно штедење, што дополнително ја зајакнува неговата потреба за ред и сигурност. Четвртиот непродуктивен карактер е пазарниот и него го карактеризира тоа, што себе си и светот ги доживува како стока чија цена ја определува пазарот. Оттука, главна мотивација на пазарниот карактер е да биде успешен и по цена на сопствено изнесување на пазар. Станува збор за посебен облик на деперсонализација во која доминираат прилагодливоста, амбицијата, квазиспонтаноста, агресивноста, сигурноста и сличните вредности.

Антипод на непродуктивната ориентација претставува општата продуктивна ориентација. Во овој продуктивен карактеролошки простор Фром не издвоил посебни типови карактер. Продуктивниот карактер е персонифициран преку високо индивидуализираната личност чиј што живот и постапки се во потполна согласност со хуманистичката етика. Продуктивниот карактер е иницијално способен да сака и да создава добра. Како таков, продуктивниот карактер е трајно отворен за „зреење и развој на сите

можности, и на ваквата цел ги подредува сите останатите дејности.“ (74, 66)

8.4 Концепција за нерепресивна цивилизација

Херберт Маркузе (Herbert Marcuse, 1898 -1979) објавил филозофско и хуманистичко дело со силна аксиолошка порака под назив *Ерос и цивилизацијата – филозофско проникнување во Фројд* (англ. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*). Во овој единечен филозофско психолошки спис Маркузе смело ја изложил мислата дека психолошката теорија на Фројд содржи одговори на сите основни онтолошки и етички прашања. Според него, психоанализата е „повредна од сите подоцнежни ревизии, посебно кога станува збор за моралниот потенцијал содржан во оваа теорија.“ (Цит. во: 108, 36) Поаѓајќи од ставот дека психоанализата во својата суштина е длабоко хуманистичка, Маркузе предложил посебна методолошка постапка, екстраполација, со која ќе може научно да се проникне и осознае етичкиот потенцијал на психоанализата. Екстраполацијата овозможува непосредно навлегување во латентните содржини на секоја теорија, што е посебно значајно за психоанализата која, според својата дефиниција, примарно е насочена кон скриеното несвесно. Услов за успешна примена на екстраполацијата во областа на несвесното е почитување на постоечките истражувачки критериуми што, покрај другото, ќе ги осветли моралните капацитети на Фројдовата наука која, како што многупати веќе се потврди, е суштинска за научното сфаќање на културата, општеството и човекот. Новоткриените вредности, пак, ќе послужат за надминување на идеолошката криза во современата западна цивилизација и на нихилизмот кај обичниот граѓанин.

Во својата студија Маркузе натаму расправа за современото отуѓување и за улогата на сублимацијата во развојот на општеството. Неговата концепција се надоврзува врз критичката ревизија со која Рајх (Wilhelm Reich) ги модифицирал Фројдовите теории за развојот, класификацијата и функциите на карактерот како и за потеклото и улогата на културата.

Иако Маркузе не се сомневал во научниот авторитет на Фројд, тој не го прифатил изворното психоаналитичко толкување за развојот на културата дека е производ на потиснатото либидо, во чија трансформација учествува општествено пожелната сублимација. Наместо либидинозното толкување на културата Маркузе се приклучува кон учењето на Рајх и премисата дека сексуалната

сублимација можеби „важи за култури од патријархален тип, но не и за другите (култури).“ (193, 37)

Продолжението на критичната анализа на класичната психоанализа Маркузе го изложил во делото *Психоанализа и политика* (герм. Psychoanalyse und Politik). Во овој спис тој го ставил на испит Фројдовиот став за тоа дека психолошката експликација на човековата етика и смисла на живеење мора исклучиво да се потпира врз биолошко-психичките промени на инстинктите. Означувајќи ја ваквата теза како спекулативна Маркузе ја негирал и спротивната идеалистичка етика дека слободата на човекот била условена со елиминација на неговата онтолошка сетилност. „Како што идеалистичката етика во слободата наоѓа потиснување на онтолошката сетилност и во неа ја согледува суштината на човековата слобода, така и Фројд во потиснувањето на инстинктите гледа културна и природна нужност: животната нужност, борбата за преживување и анархистичката суштина на инстинктите на слободата и поставуваат несовладиви граници.“ (138, 35)

Следејќи ја истата логика Маркузе натаму заклучил дека општото регулирање на потребите вклучувајќи ги тука и сексуалните стремежи го разорило карактерот и го продлабочило отуѓувањето на луѓето: „Сега веќе еросот не дејствува како животода-рен инстинкт, кој го регулира организмот и се стреми да стане клучен принцип на природниот свет и на човекот; тој се претворил во приватност без можности да учествува во секојдневните општествени или работни односи на луѓето, во нешто, што исцело се исцрпува со функцијата за размножување. Потиснувањето на инстинктите, каде што и сублимацијата претставува потиснување, е услов на животот во културното општество.“ (138, 23)

Маркузе натаму постулирал дека несреќата и слободата не се нужно присутни во сите општества, туку само во оние, кои се развивале под императивот на реалноста и нужноста. Слични ставови застапувал и Фројд, според кого нужноста е својствена за општествата во кои репресијата претставува доминантен механизам на моќните. Поаѓајќи од тоа Маркузе истапил со идеја, алтернативна на општествената репресија, која подразбира систем во кој конечно ќе се отстранат сите форми на отуѓеност, ќе се овозможи развојот на сите индивидуални потенцијали и ќе се остварат повеќето општествени и културни цели. Тука Маркузе повторно се повикува на главните премиси на Рајховата карактерологија во која се потенцира гениталната природа на човекот со

неговата автентична спонтаност, творештво, здрава сила, слобода и останатите врвни вредности. Воедно, Маркузе не заборавил дека човештвото во сопствената историја многу често се соочувало со авторитарни културни и општествени системи во кои доминирал принципот на силниот и во кои по традиција се потиснувала, морализирала или казнувала гениталната сексуалност. Психолошки еквивалент на гениталната негација е посебна структура на карактерот, позната и под називот емоционална чума (анг. emotional plague). (Спор. 192, 438)

Од сето наведено произлегува дека моралната свест и соодветните вредности се условени од остварената сублимација на либидото. Меѓутоа Маркузе и тука му забележал на Фројд дека не ги респектирал специфичностите на одделните историски епохи и животната стварност кои ги определувале начинот и содржината поврзани со решавање на либидинозните потреби. При тоа, Маркузе признал дека потиснувањето во одреден степен претставува филогенетска нужност што значи дека, во извесни услови, и сублимација како одбранбен механизам може да делува како пожелен и примерен поттикнувач при реализација на човечките потенцијали. Во таа смисла Маркузе разликува креативна сублимација и тнр. надсублимација (англ. surplus-repression). Со поимот надсублимацијата тој означува посебна форма на културна и општествена деструкција на природните стремежи на човекот. Во рестриктивни општества здравите инстинктивни стремежи се потиснати и на нивно место се стабилизираат квазивредностите и авторитарниот морал. Авторитарниот морал и квазивредностите стануваат инхерентни својства на отугениот човек, негова неменлива психолошка стварност и трајна пречка за евентуалното разотугување (дезалиенација). Од гледна точка на човекот, тој е присилен да се бори против нехуманите животни услови кои мора да ги совладува зашто тоа го должи на својата хумана природа како и на иднината на општествениот развој. Сепак, Маркузе признава дека човекот како единка не може самиот да се избори и да ја оствари сопствената хумана мисија. Затоа ја постулирал потребата од нов социјално-културен амбиент кој би бил создаден врз максимата за *нерепресивна цивилизација*. Основната програмска цел на нерепресивната цивилизација е поставена врз безусловната борба против општествената присила како и против нејзиниот главен инструмент, надсублимацијата. На тој начин нужноста и темната стварност трајно ќе бидат сменети со задоволства од животот и општата радост.

Маркузе бил посебно загрижен од фактот дека современиот човек е вреднуван според „создавањето и акумулацијата на материјални добра.“ (139, 140) Продуктивноста која доминира во вредносниот систем на модерната култура е непосредно заштитувана и поттикнувана од страна на авторитарниот воспитен систем, општествените инстиуции, пазарниот менталитет и соодветната идеологија. Кон ова треба да се додадат репресивниот морал и прогресивната надсублимација, посебно нивната улога во современото отуѓување на човекот, зашто авторитарната свест и принудата се спротивни на автентичните човекови потреби и неспоииви со слободата, творештвото и индивидуацијата. „Моралната принуда престанува да биде морална“ доколку социјализација остане институционализирана и регулирана со морални закани и казни. Репресивниот морал е первазивен што значи дека продира во сите сегменти на човековата стварност, од примарното семејство, преку религијата, сè до вооружените формации. (138, 24)

Без слобода и можности за реализација на автентичните стремежи човекот редовно изразува присила преку формата *тоа морам да го сторам, зашто обврските не чекаат*. Од општото потиснување на изворните потреби постепено се создава парадокс, според кој нужноста веќе не се доживува „како нешто секундарно, туку како примарна суштина на сопственото постоење.“ (138, 194)

Целта на нерепресивното општество се сведува на целосно ослободување на еросот и потполна реafirмација на позитивните вредности, животната радост, чувството на среќа и благосостојбата. (138, 173) Слободниот ерос претставува природен услов за траен развој на индивидуалните потенцијали на човекот. Впрочем, ваквата суштина е инхерентна на човекот зашто тој, по природа, е нерепресивен, либидинозен и отворен за нови сублиминирани искуства и морални содржини, способен да ги совлада „ограничувањата кои се нафрлаат врз неговите способности и оние што произлегуваат од напорен труд, болест и смрт.“ (138, 142)

Маркузе верувал, дека спојот помеѓу слободниот човек како идеал и технолошкиот напредок може да ги отстрани причините на отуѓувањето. Технолошкиот развој би требало да се насочи кон задоволување на животните потреби, додека идеалите веќе ја докажале својата вредност опстојувајќи во тешките репресивни периоди од човековата историја. Ваквата визија наликува на Хегеловата концепција за хуманитарен прогрес во која е постулиран паралелниот развој на техниката и човековите слободи.

Во обете концепции е проектирана визија за нова историска епоха, без забрани за творечката имагинација, блиска на орфичките и нарцистичките стремежи за исполнет и среќен живот. Новата епоха ќе го ослободи човекот од репресија, доминација и диктатура и ќе го спаси од прометејско-фаустовското страдање. Слободното општество, засновано врз нерепресивни вредности ќе му се спротивстави на отуѓениот труд, претворајќи го во спонтан игра на човековите сили и способности. Дури и слободата, како вечно отворен идеал, ќе стане потполна и стварна. Новата епоха ќе го смени и линеарното доживување на времето, менувајќи го во „постојан, непрекинат круг“, сличен на Ничевата визија за времето доживеано како вечно задоволството. (138, 51) Иднината ќе ги обедини политичко - револуционерниот и технолошко - еволутивниот хуманизам. Конечно, нерепресивната стварност ќе ги покаже сопствените капацитети како „ненаметлив плуралистички систем, кој е отворен кон сите проблеми.“ (140, 441)

Обидот на Маркузе да ја надмине антиномијата во биолошко - психолошките и социјално - културните димензии на човековот постоење заслужува посебно признание. Посебно е вреден императивот за слободен развој на човекот и неговите автентични стремежи, како „последни елементи“ во остварувањето на неговата хумана природа. (108, 38)

Покрај сето, ниту Маркузе не успеал да ја избегне примамливата утописка стапица која станала омилена цел на бројните критичари кои на сличен начин ја напаѓаа Фромовата визија за здравото општество. Дел од критичарите ја истакна неодржливоста на тезата дека технолошкиот развој и материјалното богатството ќе доведат до конечно укинување на отуѓеноста. Впрочем, тоа го демантира и современата глобализација во чија основа се наоѓа материјалниот и технолошкиот прогрес со кого пристигнаа нови методи и форми за доминација и натамошно отуѓување на луѓето.

8.5 Персоналистичка психоанализа

Виенскиот психоаналитичар **Игор Карузо** (Igor Alexander Caruso, 1914-1981) го свртел вниманието на психолошката јавност со обидот да направи синтеза помеѓу психоанализата, социологијата, антропологијата, егзистенцијализмот и марксизмот. Карузо е роден во Русија. Академското образование го стекнал во Белгија, а во 1947 година заминал за Виена каде го формирал Виенското здружение за длабинска психологија. Од 1967 година Ка-

рузо предавал социјална, длабинска и клиничка психологија на универзитетот во Салцбург, а во 1974 година го објавил трудот *Разделба на вљубените* (герм. *Trennung der Liebenden*).

Карузо ја поставил сопствената персоналистичка психоанализа врз премисите конкретност и дијалектика. Станува збор за ново поглавие во психоанализата „посветено на промените, т. е. средбите на човекот со светот, другите луѓе и самиот себе.“ (43, 12–13) Иницијативата на Карузо за методолошко унапредување на психологијата го издвоила од сродните концепции на Фром и Маркузе. Меѓутоа, за разлика од методата на логичка линеарност на Фром и Маркузе, според која новата теза претставува логичен исход на две спротивни тези, Карузо му дал предност на дијалектичкото единство на спротивности. Натаму, Карузо посебно ги ценел психоаналитичките сознанија изведени врз продлабочена анализа на индивидуалното искуство, оставајќи ги настрана рационалните аналогии и импликации со кои најчесто се служеле Маркузе и Фром.

Како основен теориски концепт кај Карузо се јавува персонализацијата, која човекот го сфаќа како отворен систем трајно ориентиран кон сопствениот слободен развој кој ги респектира реалните можности на културата и општеството. Во целоживотниот развоен процес човекот истапува како самосвесно битие кое себе си се доживува како субјект и објект.

Карузо во комплексната самопретстава го открил главниот динамичен услов на прогресивната персонализација на човекот. Со други зборови, човекот во својот развој стапува во бројни симболички средби со надворешниот свет кои се основни за свесното доживување на сопственото битие и егзистенција. (Спор. 108, 40) Од научна гледна точка, прогресивната персонализација се нуди како нов психолошки модел за продлабочено разбирање на индивидуалната отпорност кон општествените и културните принуди чиј најдеструктивен исход претставува отуѓеноста.

Човекот е активен во изборот на културни и општествени услови кои го одредуваат неговиот развој. Меѓутоа, слободата на изборот може да ја поттикне персонализацијата, но воедно, при погрешен избор, да предизвика проблеми во развојот. Со тезата за слободен избор Карузо се оградил од концепциите на пасивен, несвесен или надворешно детерминиран човек. Новата активистичка концепција се бори против детерминизмот и редукционизмот во класичната психоанализа, односно против учењето за психопатолошка динамика на несвесните конфликти. Научното сфа-

ќање на психичките појави мора да ги надмине тесните рамки кои ги нуди анализата на одделните интерперсонални односи или на актуелните одбранбени процеси и да се насочи кон согледување на реалните процеси и содржини кои постојат во односот помеѓу човекот и општество. Зашто, активниот човек е способен „творечки да се постави кон сопствениот развој и да ја збогати размената со надворешниот свет.“ (43, 76)

Во светлина на изложеното, негативните личносни феномени, како што се неврозите, криминалот, неморалот, отуѓувањето и останатите аномалии, добиваат значење на специфични форми на општествената патологија. Во развојот на општествено условените личносни проблеми одговорноста, според Карузо, првично ја има примарното семејство, зашто семејството претставува своевиден мост помеѓу природата и културата. Оттука, семејните односи се најважната психосоцијална рамка во која се создаваат условите за развој на индивидуалните потенцијали. Доколку во семејството постои лоша семејна клима, таа најчесто ги отсликува „економските и идеолошките спротивности во дадениот општествен слој“ и како таква го генерира развојот на индивидуалната патологија помеѓу сопствените членови. (43, 100) Затоа, при третманот на пореметената психа, најважно е терапевтот да не ја занемари семејната екологија како и односите во повисоките општествени структури како што е социјалниот статус на семејството.

Карузо не го прифатил Фромовиот концепт за невротско општество. Наместо тоа, тој ја постулирал тезата за вредносно неутрално општеството, посебно кога станува збор за здрава и болна личност. Според него, погрешно е општеството да се вреднува со психопатолошки изрази, зашто „објективната ситуација нема априорен невротизирачки учинок. Неврозата се јавува откако ќе се спои психогената констелација со објективната ситуација.“ (43, 84 – 85) Со други зборови, секоја поединечна невроза зборува за „неуспех на индивидуалниот животен проект во конкретни општествени и историски околности.“ (43, 85) Со наведената позиција Карузо се приклучил кон Адлер, Франкл и останатите психолози - интеракционисти.

Карузо посебно ја потенцирал можноста човекот да влијае врз општеството и отуѓувањето. Според него, секое општество дава можности за интенционално вклучување на луѓето во општествениот живот. Човекот и општеството се актери со взаемно влијание кое може да се означи како реципрочно. Дијалектички гледано, тоа значи дека човекот е објект, а воедно и субјект на оп-

штествената динамика. Сепак, улогата на човекот како актер во општествените настани не би требало да се преценува. Впрочем, можностите на човекот за влијание врз општеството се ограничени и честопати, случајни. Станува збор за реална нерамнотежа која може да генерира разни аномалии во општеството, вклучувајќи го и отуѓувањето.

Животот во отуѓени услови подразбира откажување на човекот од клучните сегменти на сопственото битие. Самооткажувањето е поттикнато од општата објективизација на културните и општествените производи кои доминираат во пазарната економија. Пазарот го притиска човекот да се откаже од суштинските делови на своето општествено битие, што подразбира да се отуѓи од себе. Од друга страна, социјализацијата врши принуда врз човекот да ги прифати истите културни содржини и да ги вгради во својата личност.

Оттука, развојот на човекот како индивидуа и општествено битие претставува траен дијалектички циклус на отуѓувања и разотуѓувања.

Поаѓајќи од таквата реалност социјалната психоанализа мора да ја реши дилемата, дали да остане етички неутрална или да стане етички ангажирана дисциплина. Ваквата дилемата има и практично значење, зашто отуѓената личност бара соодветен третман, а во поширокиот контекст, тоа налага изнаоѓање соодветни начини за отстранување на оние услови и идеологии кои ја поттикнуваат и одржуваат алиенацијата. (Спор. 43, 122) Оттука, приоритетна цел на психоанализата треба да стане демистифицирање на отуѓеноста, односно создавање услови за развој на одговорна и суверена личност која ќе биде способна самостојно да раководи со сопствениот живот и иднина. Повторното „откривање на човекот во сета негова комплексност“ подразбира отстранување на нехуманите наноси во неговото јадро и промена на постоечкиот систем на вредности. (43, 138) На тој начин Карузо на психоанализата и определил нова улога на морален протагонист при создавањето среќни луѓе. Во таа смисла, персоналистичката психоанализа ќе биде посветена на продлабочување на индивидуалната и колективната свест и на позитивно менување на „сето нехумано во човекот, општеството и природата.“ (43, 161)

Поглавие 9

ПСИХОСОЦИЈАЛНА ТЕОРИЈА

Ерик Ериксон (Erik Homburger Erikson, 1902-1994) претставува централна личност во современото психоаналитичко учење. Во прилог на ваквото тврдење Хол и Линдзи (C. S. Hall и G. Lindzey) истакнуваат дека, по смртта на Фројд ниеден психолог не може, во смисла на „континуираното преработување, дополнување и преформулирање на психоанализата заради нејзиното подобро разбирање“, да се спореди со творештвото на Ериксон (85, 99-100)

Доприносот на Ериксон како истражувач и теоретичар во психологијата е импресивен. Од неговото творештво можат да се издвојат најмалку две клучни теми. Првата се однесува на прочуената психосоцијална теорија на личноста, додека втората тема е методолошка и упатува на разработување и практично користење на психоисториската анализа на одбрани личности. Покрај тоа, Ериксон создал оригинално аксиолошко учење во кое го вградил епигенетскиот принцип како и социјални и психолошки премиси со кои го објаснил развојот на човековите доблести. Доблестите ги разбирал како идеални вредности кои се формираат при развој на индивидуалниот идентитет. Во таа смисла, Ериксонската концепција на его идентитетот претставува синтеза помеѓу психоанализата и социјално - културните сознанија. Научната вредност на ваквата концепција Ериксон ја проверил во истражувањата на психолошките својства помеѓу членови на одбраните етнички групи.

Основната аксиолошка теза во учењето на Ериксон ја изразува неговата верба во позитивната природа на човекот. Човековото јадро е добро и аналогно на ваквата позитивна суштина човекот го разбира како „голуждраво пиле кое е способно да се потпира врз сопствените крила и да го заземе сопственото место во еколошкиот систем.“ (54, 19) Хуманистичката природа на Ериксонската аксиологија ги потенцира позитивните потенцијали на личноста за непрестано развивање, но и за преземање одго-

ворност доколку развојот на идентитетот се деформира или закочи.

Аксиолошкото учење на Ериксон условно може да се подели во две взаемно поврзани теми. Првата тема се насочува кон генезата на его идентитетот при што посебно внимание се става врз развојот на индивидуалните доблести, додека втората тема се фокусира врз развојот на индивидуалниот морал.

1. Развој на Его-идентитет.

Психосоцијалната теорија на вредностите постулира дека човекот е примарно ориентиран кон позитивен развој и заштита на сопствениот его идентитет. Его идентитетот претставува психолошка категорија која го изразува субјективниот однос на човекот кон сопствената личност и сопствените телесни белези. Според Ериксон „постоенето на човекот во секој момент вклучува три взаемно поврзани процеси: биолошка хиерархија на телесните органи и функции (soma); психичка организација, односно его синтеза на индивидуалните искуства (psyche); и општествена, односно културна организација на социјабилните поединци (ethos).“ (55, 28)

Развојот на его идентитетот воглавно се одвива несвесно и во тој процес се вклучени социјалните односи, субјективните искуства и специфичните кризи. Его развојот трае цел живот, од раѓање до доцна старост, и неговата цел се состои во „создавање на субјективни чувства на идентичност (анг. sameness) и постојаност (англ. consistency). Личноста претставува стабилна историска категорија која се доживува од субјектот и од луѓето околу него.“ (54, 16–17)

Воедно, личноста функционира како систем на вредности во чие формирање можат да се издвојат одделни развојни етапи. Во своето толкување на личносниот развој Ериксон го вградил епигенетскиот принцип кој го преземал од развојната ембриологија. Во врска со тоа, Ериксон во книгата *Животен циклус проширен и компетиран* го напишал следното: „Доколку ги цитирам ембриолозите, тогаш епигенезата на организмот како систем може да се сфати како развоен процес кој се одвива според одделни и аналогни шеми. Епигенетски гледано, секој орган има сопствен миг на раѓање... Доколку органот го пропушти развојниот период, тогаш нема само тој да биде осуден на исчезнување, туку тоа ќе ги загрози сите органи во системот.“ (55, 30)

Примената на епигенетскиот принцип во развојот на егото доведува до сличен исход: преодот кон повисоките развојни фази е условен од искуството на единката стекнато во претходната развојна фаза. Ваквото искуство може да биде позитивно или негативно. Од аспект на психолошката аксиологија тоа значи дека индивидуалните вредности и нивната хиерархиска организација зависат од искуствата кои личноста ги стекнала во поранешните етапи од животот. Со развојот личноста ги впива сопствените значајни искуства и тие стануваат субјективни смерници на однесување во специфични ситуации од животот.

Ериксон извршил посебна психосоцијална ревизија на Фројдовата теорија на личност која резултирала со дефинирање нови развојни етапи. Конкретно, изворната поделба на петте психосексуални фази од детството кои го определуваат индивидуалниот карактер Ериксон ја дополнително дополнил со концептот за целоживотен развоен процес, во кој издвоил осум (според некои извори девет) психосоцијални етапи.

По смртта на Ериксон неговата сопруга и долгогодишен соработник, Џоан Ериксон (Joan Erikson) го дополнила постоечкиот список од осум психосоцијални фази со деветата етапа која ја нарекла „длабока старост.“ Комплетниот развоен циклус беше објавен во делото *Комплетен животен циклус* (The Life Cycle Completed). Потребата за проширување на системот од осумте развојни фази Џоан ја аргументираше со тоа дека „староста во деветата и десетата деценија носи со себе нови потреби, вреднувања и секојдневни тешкотии. Проблемите во овој животен период можат да бидат правилно согледани и конфронтирани само доколку се додаде нова, деветта етапа, која ги задоволува барањата на ваквата возраст. Завршната фаза од животот мораме да ја сфатиме и гледаме со очите на осумдесетгодишните и деведесетгодишните лица.“ (55, 101)

Секоја етапа од развојот ѝ наметнува на личноста конкретни барања поврзани со совладување на специфични психосоцијални состојби. Успешното совладување на конкретната психосоцијална етапа ја следи стабилизирање на специфично однесување во личноста што Ериксон го нарекува ритуализација. Коначната психолошка добивка од успешното апсолвирање на определената психосоцијална етапа е содржана во интегрирање на посебна доблест во личносната структура.

Според Ериксон, ритуализацијата претставува „вид на неформална, но очекувана интеракција помеѓу луѓето, која се повторува во дадени интервали и ситуации. За самите актери ваквата интеракција не мора да значи ништо повеќе од ритуал кој сите го прават, но за нас таа претставува адаптивна вредност за актерите, но и за животот во групата.“ (55, 45)

Во текот на развојот личноста се соочува со многубројни предизвици и кризи. Доколку развојот на личноста е попречен, тогаш психосоцијалната криза ја следат специфични бихевиорални проблеми кои Ериксон ги означува со поимот ритуализам. Ритуализмот претставува патолошки израз на очекуваната ритуализација во смисла на многу едноставно, искривено и нефлексибилно искуство кое личноста го стекнува во социјалната средина.

Инаку, во сите психосоцијални фази доблестите и однесувањата ги иницираат и регулираат сознајните и социјалните процеси на човекот. Доблестите како идеални цели генерираат нови вредности и го стабилизираат развојот на его идентитетот.

Психосоцијалниот развој на личноста сеуште во потполност не е објаснет. Она што веќе се знае е дека индивидуалниот растеж е условен од интерперсоналните искуства на еднката. Доколку личноста е успешна во совладување на интеракциите од конкретната етапа на развојот, тогаш таа се збогатува со конкретна доблест што натаму и обезбедува доследност во натамошното социјално дејствување. Во спротивно, неповолните емоционални искуства или социјални околности обично го нарушуваат развојот на една или повеќе психосоцијални етапи. Резултат на тоа е појава на развојни аномалии и карактеристична маладаптација на личноста, односно одреден ритуализам. (види табела 9.1) Доколку нарушувањата се долготрајни, тогаш ритуализмите прераснуваат во траен стил на однесување кое натаму влијае врз сите психички процеси и односи на човекот со средината.

Со развој на его идентитетот паралелно се формираат и индивидуалните вредности. Во врска со вредносниот развој на личноста Ериксон како посебно значајни ги издвоил адолесценцијата и зрелоста. Во адолесценцијата се случуваат драматични биолошки и психички промени кои се посебно значајни за моралниот развој и стабилизацијата на просоцијалните вредности. Адолесцентот веќе е способен за апстрактно мислење и критичко вреднување на општествените настани. Апстракцијата и моралното вреднување ја зајакнуваат личната автономија на младиот

човек. Благодарение на новоосвоените идеали и општествени норми адолесцентот морално созрева и покажува самосталност во социјалните контакти. Типични за овој период се честите недоразбирања на адолесцентите со постарите лица кои младите луѓе ги доживуваат како нелогични и лицемерни. Меѓутоа, со зголемување на животното искуство моралната идеализација на адолесцентите се повлекува пред моралната реалистичност и спремноста за компромисно решавање на спорите.

Во текот на адолесценцијата доаѓа до стабилизирање на вредносниот систем и негово натамошно збогатување со хуманистички и алтруистички содржини. Во врска со тоа Кимел (C. D. Kimmel) истакнува дека процесите на вредносна стабилизација и хуманизација кај адолесцентите се одвиваат паралелно со развојот на јасен и стабилен идентитет. Младата личност длабоко ги доживува другите луѓе и сопственото интерперсонално искуство го вградува во индивидуалната филозофија на животот. (120, 93)

Секој избор на неадекватен одговор кон кризната ситуација остава негативни траги врз идентитетот на младата личност. Негативниот идентитет кај адолесцентите редовно е моделиран од социјалниот и културниот контекст во кој младиот човек живее и се развива.

Табела 9.1. Фази, интеракциски односи и специфични психолошки и бихевиорални последици во психосоцијалниот развој (според Ерик и Џоан Ериксон)

ФАЗИ (ВОЗРАСТ)	ПСИХОСОЦИЈАЛНА КРИЗА	ЗНАЧАЈНА РЕЛАЦИЈА	ОЧЕКУВАНА ДОБЛЕСТ	МАЛАДАПТИВНО ОДНЕСУВАЊЕ
I (0-1 ГОД.) ДООЕНЧЕ	ДОВЕРБА наспроти НЕДОВЕРБА	МАЈКА	НАДЕЖ	СЕНЗОРНА ДЕ- ФОРМАЦИЈА
II (2-3 ГОД.) ДЕТЕ	АВТОНОМИ- ЈА наспроти СРАМ И СОМ- НЕВАЊЕ	РОДИТЕЛИ	ВОЛЈА	ИМПУЛСИВ- НОСТ (ПРИ- НУДА)
III (3-6 ГОД.) ПРЕ- ДУЧИ- ЛИШНА	ИНИЦИЈА- ТИВА наспроти ВИНА	СЕМЕЈСТВО	ОДЛУЧНОСТ	ИНХИБИЦИЈА (БЕСЧУВСТВИ- ТЕЛНОСТ)
IV (7-12 ГОД.) УЧЕНИК	СТРЕМЕЖ наспроти ИНФЕРИОР- НОСТ	СОСЕДСТВО / ШКОЛО	КОМПЕ- ТЕНЦИЈА	БЕЗВОЛНОСТ
V (13-18 ГОД.) АДО- ЛЕСЦЕНЦИ ЈА	ЕГО ИДЕН- ТИТЕТ наспроти КОНФУЗИЈА	ВРСНИЦИ	ВЕРНОСТ	ФАНАТИЗАМ
VI (20 ГОД.) РАНА ЗРЕ- ЛОСТ	ИНТИМНОСТ наспроти ИЗОЛАЦИЈА	ПАРТНЕРИ / ПРИЈА- ТЕЛИ	ЉУБОВ	ПРОМИСКУИ- ТЕТ (ЕКСКЛУ- ЗИВНОСТ)
VII (20-50 ГОД.) СРЕД- НА ЗРЕ- ЛОСТ	ГЕНЕРАТИВ- НОСТ наспроти СТАГНАЦИЈА	ДОМА- ЌИНСТВО / КОЛЕГИ	ГРИЖА	АВТОРИТАР- НОСТ
VIII (50-80 ГОД.) ДОЦ- НА ЗРЕ- ЛОСТ	ИНТЕГРИТЕТ наспроти ОЧАЈ	ЧОВЕШТВО	МУДРОСТ	САПИЕНТИ- ЗАМ
IX (НАД 80 ГОД.) ДЛА- БОКА СТА- РОСТ	ОЧАЈ наспроти ВЕРА И ПО- КОРНОСТ	ОСАМЕ- НОСТ	ОСНОВНА ДОВЕРБА	БЕЗНАДЕЖ (НЕДОВЕРБА)

Во психолошката анализа на социјалните и историските услови на личносниот развој Ериксон ја потенцира улогата на социјалната и културната средина. Според него, не е сеедно, дали психичкиот развој на адолесцентот се одвива во сиромашни или богати материјални, односно културни услови. Со други зборови, развојот на личносниот идентитет зависи од историската епоха и соодветните културни, социјални, материјални и психолошки услови. Ваквата контекстуална теза Ериксон ја проверил со помош на психоисториската метода, чии наоди ги изложил во студијата *Младиот маж Лутер* (англ. *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*):

„За некои млади луѓе, за одредени класи и одредени историски периоди ваквата криза не мора да биде значајна, но за други луѓе, класи и периоди кризата може да стане озбилна, нешто како „повторно раѓање.“ Психолошки гледано, адолесцентната криза може да доведе до негативно развивање на личноста, најчесто во вид на невротски, психотични или делинквентни промени. Од друга страна, младиот човек располага со помалку адекватни или опасни начини за справување со кризи во идеолошка, политичка, религиозна или друга смисла. Оттука, можноста за негативен развој на личноста не би требало да се вооштвува, зашто многумина адолесценти со развојната криза се справуваат автентично и творечки, за што говорат разните авангардни и уметнички творби.“ (56, 8)

Меѓу клучните етапи во развојот на его идентитетот Ериксон ги вбројува средната и доцната возраст. Во овие периоди од животот зрелоста на личноста е условена од индивидуалните стремежи за подобрување на животните услови, посебно во материјалната сфера како и во поглед на продуктивноста, сексуалноста и личната одговорност. Сите овие цели зависат од развиеноста и стабилноста на индивидуалните ставови, вредности и морал. Во врска со тоа психологот Пек (R. Peck) истакнува дека средовечноста претставува период на длабоки промени во животот на секој човек, при што најкарактеристични за средната зрелост се првите четири од долунаведената листа личносни белези, додека останатите три содржини се однесуваат за доцната зрелост. (Спор. 168, 24-25)

• **Мудрост версус физичка потентност.** Со навршување на четвртата декада од животот се менува односот на човекот кон постоечките вредности, при што физичката способност

како вредност во помладата возраст се заменува со вредности на разумот и искуството.

- **Групна припадност версус сексуалност во меѓучовечки односи.** По воспоставување на стабилни сексуални и партнерски врски човекот повеќе почнува да го вреднува взаемното разбирање со останатите луѓе.

- **Катектичка¹ флексибилност версус катектичка празнина.** Откако ќе се соочи со смртта на најблиските, пред сè, на сопствените родители, човекот е принуден кон дефинитивно осамостојување и промена на дотогашните навики. Како последица на тоа човекот почнува да се преиспитува, да ги рedefинира сопствените емоционални врски и да гради нови познанства.

- **Ментална флексибилност версус ментална ригидност.** Станува збор за личносна промена, која егзистенцијалистите ја истакнуваат како суштинска за субјективниот избор помеѓу автентично и неавтентично живеење, своевидно личносно отворање кон нови искушенија и искуства. Изборот на сопствено затворање подразбира дека човекот повеќе зависи од поранешните искуства и дека новите ситуации ги решава со стереотипни постапки и афекти.

- **Его диференцијација версус дифузност на улоги и дејности.** Станува збор за суштинско прифаќање на разновидни активности и улоги кои, во случај некоја од нив да го загуби значењето, помагаат личноста да не си поставува прашања за смислата на сопствениот живот и иднина.

- **Телесна трансценденција версус физичка дифузност.** Неминовното опаѓање на телесните функции и способности како и честите здравствени проблеми старите луѓе можат да ги совладаат (англ. transcend) по пат на творештво и комуницирање со останатите луѓе.

- **Его трансценденција версус его дифузност.** Извесноста за сопствена смртност и неминовноста од нејзиното приближување раѓа анксиозност, депресивно расположение и загуба на животната смисла. Овие состојби се редовно присутни во длабоката старост и се препорачува истите да се надминуваат со продор во новите сознанија, со создавање нови контакти, контемпла-

¹ Катекса (англ. cathexis) – поим во психоанализата чие значење подразбира врзување, инвестиција или акумулирање на менталната енергија околу посебна идеја, сеќавање, планирање или дејност. (Спор. 47, 35)

ција и интерес за филозофијата, религијата и, во најопшта смисла, со ослободување на сопствената хуманост.

Етапата на индивидуална зрелост минува во знакот на посебна ритуализација која Ериксон ја означува како генерациска. Станува збор за социјално пожелни процеси во кои доминираат родителската грижа за потомство, преносот на искуства, знаења и вредности врз децата, и творештвото во своето најопшто значење. Овој продуктивен период исто така е изложен на разни потешкотии и пречки кои можат да доведат до општ застој во развојот на личноста и незадоволство од себе си и сопствениот живот. Во такви околности луѓето најчесто се преиспитуваат и доколку вреднувањето е негативно, тогаш доживуваат криза. Егзистенцијалната криза е омилена тема во класичната литература која фокусот го става врз психолошките проблеми.

Така, за криза на вредностите во генерацискиот период пишува и славниот Меша Селимовиќ во романот Дервиш и смрт. Неговиот јунак, Ахмед Нурудин, инаку дервиш и чувар на моралните доблести, размислува: „Имам четириесет години, грдо доба: човекот е сеуште млад за да има желби, а веќе стар за да ги оствари. Тогаш кај секого гаснат немири за да остане јак во навиката и во остварената сигурност, исправен пред немоќта која приближува. А јас дури сега го правам она, што требаше одамна да го сторам, во бујното цутење на телото, кога сите безбројни патишта се добри, а заблудите полезни, колку и вистината. Штета, што немам десет години повеќе, за да ме сочуваат во староста од бунтови, или десет години помалку за да ми е сеедно. Зашто, триесет години е младост, тоа си го мислам сега, откако неповратно се оддалечив од неа, младост која од ништо не се плаши, дури ни од себе си.“ (215, 10)

Психосоцијалниот модел на Ериксон е интергративен и дијалектички зашто психолошките и етичките димензии на личноста ги обединил со културните и социјалните чинители на развојот. Ериксон исто така успеал, со помош на епигенетската каузалност, да проникне во повеќеслојното јас и на неговите развојни потенцијали да им даде позитивно значење во согласност со хуманистичкото толкување на човековата природа. Позитивно го сфатил и развојот на моралот, односно вредносниот систем на личноста, откривајќи го, при тоа, значењето на синтоните и дистоните искуства. Синтоните искуства се носители на симпатички тенденции и како такви се раководат од вредностите, нормите и

доблестите на личноста. Наспроти нив, дистоните искуства извираат од општата антипатија, оттука и нивното негативно влијание врз севкупното доживување и вреднување на човекот.

Во врска со тоа Ериксон пишува: „Зад секоја психолошка етапа која посредува помеѓу психосексуалната и социјалната сфера откриваме суштинска криза (англ. *core crisis*) која во развојот мора да го изедначи дадениот синтонски потенцијал (од основната доверба до интегритетот) со неговата дистонска спротивност (од основната недоверба до очајот во староста). Совладување на одделната криза доведува до појава на нова доблест или его квалитет (почнувајќи од надежта, па се до мудроста). Меѓутоа, симпатичката доблест во себе носи и антипатичка спротивност (од отфрлување до презир). Синтоните и дистоните, односно симпатичките и антипатичките потенцијали се нужни за адаптација на човекот, зашто неговото битие не ја споделува судбината на животните која зависи од инстинктивната адаптација кон условите и како таква овозможува автоматско разликување на позитивните и негативните реакции.“ (50, 78)

Анализирајќи ги негативните услови на психичкиот развој Ериксон открил причини на специфичните патолошки појави. Психопатолошкиот развој на личноста може да се случи во секоја психосоцијална фаза. Феноменолошки гледано, постои широк спектар на патолошки состојби, од наједноставна сензорна деформација и психотично повлекување на детето во првата фаза од развојот, па се до сенилната депресија во последната животна фаза.

Како што беше спомнато, его идентитетот претставува дел од личносниот развој, кој трае до длабока старост. Ваквите сознанија Ериксон ги поткрепил со разновидни докази, од народната мудрост, историските и психолошките евиденции, се до антрополошките наоди, чии што истражувања лично ги остварил. Сите овие извори упатуваат на заклучок дека човекот кој во својот развој бил поттикнуван емоционално, интелектуално и групно, станува доблесен, морално возвишен и вредносно богат. Вредносните и моралните квалитети се стекнуваат со позитивно интерперсонално искуство кое успешно ги обединува биолошките развојни стремежи и социјалните, односно културните барања. Во врска со моралниот развој Ериксон дури претпоставил дека основите на личното јас и вредносно – моралните капацитети се содржани во инстинктивната подготвеност на човекот за совладување

ње на сите етапи од животниот циклус. Ова не подразбира повторна биологизација на психологијата, зашто Ериксон и самиот учествувал во ревидирање на Фројдовата биолошки ориентираната теорија, туку истакнување на латентните потенцијали на човекот кои, во содејство со субјективното психосоцијално искуство, се носители на култивацијата на личноста и развојот на највисоките хумани вредности.

2. Развој на морални чувства и вредности.

Ериксонската психосоцијална теорија содржи солидни премиси за сеопфатна етичка и морална анализа на личноста. Иако неговото етичко учење во почетоците ја следело главната линија на Фројдовата психоанализа, според која корените на моралот се дадени во вродените инстинктивни механизми, во позрелите фази Ериксонската етичка мисла се свртела кон повисоките личносни динамизми содржани во конститутивните делови на суперегото, односно во самонабљудувањето, его идеалите и совеста. Како што е познато, основни двигатели на совеста се чувството на страв и одбранбената идентификација. Ваквата психолошка спрега која првично ја постулирал Фројд, Ериксон ја проширил со сопствена концепција за морален развој на личноста. Според Ериксон, способноста на човекот да антиципира казна го принудува да се воздржи од злодела и, во случај на престап, да се подготви за одбрана. Кога станува збор за психолошка одбрана тука Ериксон ја истакнува важноста на идентификацијата со морален авторитет, што како механизам влијае врз развој на моралното мислење.

Со слични ставови Ериксон истапува во трудот *Увид и одговорност* (англ. *Insight and Responsibility*), каде вели дека моралните норми и правила „се темелат врз стравот од очекуваните закани.“ Моралните и етичките чувства претставуваат одделни психолошки појави со карактеристична динамика и развој. Тој воедно разликува посебни модели на морално однесување за кои тврди дека „се надоврзуваат на идеалите кон кои се стремиме свесно, како кон доброто, совршенството и останатите облици на самореализација.“ (53, 222)

Моралните димензии се примарни и нивниот развој се одвива во раното детство. Спорет психолозите, уште во предвербалната фаза детето е способно од говорот на возрасните да препознава морални квалитети. Динамичката спрега помеѓу етичкиот и личносниот развој ја потврдуваат и студиите за животниот цик-

лус, според кои постојат очигледни „вариации во моралното и етичкото чувствување кои соодветствуваат со одделните етапи од развојот на совеста.“ (53, 221) Воедно, во тие наоди се негира априорноста на духовните вредности. Споделувајќи ја истата развојна логика Ериксон се доближува до моралните теории на Пијаже (J. Piaget) и Колберг (L. Kohlberg) според кои, моралниот и вредносниот развој се условени од развојот на когницијата и емоциите на детето.

Натаму Ериксон се обидел синтетички да ги објасни етичките аспекти на личносниот развој. Според него, етичноста на човекот е условена од заедничкото влијание на биолошки и социјални процеси, додека моралот го смета за повисока личностна диспозиција која се формира врз индивидуални искуства на човекот со надворешни авторитети и под влијание на казната како воспитна мерка. Оттука, етичноста ја дефинира како позитивна психолошка категорија преку која се артикулираат епигенетските развојни принципи во содејство со условите, кризите и стремежите на личноста. Тука етичноста е изедначена со личноста автономија, чиј развој во многу зависи од тоа, дали човекот ќе го избере доброто или злото. Сепак, во секој индивидуален избор е вклучена и социјалната перцепција на соодветната ситуација, што како став открива дека во етичкото учење на Ериксон исто така се вклучени примеси на социјален детерминизам. Согласно со ваквата интерпретативна рамка, поволните социјални услови условуваат позитивен избор и излез на личноста од криза, додека неповолните социјални услови најчесто упатуваат на погрешен избор, психосоцијален неуспех и губење на правите вредности. Правите вредности ги верификува социјалното искуство и затоа Ериксон ги издвоил како „примарен механизам во регулирање на психосоцијалната еволуција.“ (53, 19)

Ваквиот психосоцијален императив го поттикнал Ериксон да ја истакне практичната нужност за исправно воспитување на децата, не само во примарното семејство, туку и преку организирани социјални постапки. При тоа, примарното семејство го смета за најзначајна психосоцијална средина во која треба да се оствари етичкото воспитување на децата. „Доколку е исправно водено, здравото дете може, во содејство со останатите значајни искуства, да одговори на епигенетските закони и на значајните интеракции со другите луѓе и нивните навики.“ (50, 31)

Ериксон исто така редовно укажувал на растечката деструктивна улога која ја имаат несаканите социјални околности врз развојот на јас и на личносните морално етички карактеристики. Во тој контекст предложил да се направи подетален опис на различните дистонски, односно антипатички стремежи кои претставуваат трајна закана за личноста и општеството. Ова посебно, зашто историјата на човештвото е проткаена со успешни и помалку успешни, но сеуште евидентни обиди за отстранување на ваквите штетни влијанија врз секојдневниот живот на обичниот човек. Тука Ериксон посебно го истакнал проблемот со идеолошката инструментализација, пред сè, од страна на световните центри на моќ и религијата која многупати ја злоупотребила верата, како основна човекова потреба и највисока доблест, за остварување на сопствените цели. Како најполезни психолошки механизми за промена на антипатичките тенденции во просоцијални содржини и цели на индивидуалното и групното однесување ги предлага ритуализациите заради нивниот висок социјален потенцијал. Впрочем, и неговата психолошка анализа многупати покажала дека социјално ориентираните ритуализации го поттикнуваат развојот на навиките, идеалите и вредностите во правец на зрел и автономен развој на личноста. Ериксон исто така предупредил дека ни една ритуализација не е имуна на деформации кои редовно се условени од неуспешната социјална интеграција на човекот. Станува збор за посебен вид дегенерација која Ериксон ја означува аномалиска ритуализација, односно ритуализам. Дезинтегративниот ритуализам редовно ги зафаќа егото и етосот. Жртвата на ритуализмот станува етички инвалид во смисла на ригидна, стереотипна, морализирачка и вулгарна личност. Иако генерално не прифаќал морализирање, Ериксон истакнувал дека секое морализирање содржи етички потенцијали. Оттука, критичерството, суеверието и останатите ирационални искривувања на моралот се наметнуваат како легитимни предмети на психолошката аксиологија, зашто со нивната анализа можат да се определат полезни мерки за воспитна корекција на морализаторството и да се спречи разградувањето на етичкото ткиво меѓу наредните генерации.

Според Ериксон, „моралот постои онаму, каде што доминира етиката.“ (54, 27) Со ваквата максима тој ја испочитувал народната мудрост од различните култури кои веруваат дека моралот и етиката не се спротивставени категории. Од психолошки агол тоа подразбира враќање кон етичката неутралност при

оценката на човековите доживувања и активности. Со овој став Ериксон се поистоветил со древните етички учења од далечниот Исток, според кои доброто и злото се производи на априорното морализирање. Со други зборови, пренагласувањето на моралот може негативно да се одрази врз психичката и телесната рамно-тежа и да послужи како основа за појава на предрасуди кои ги инструментализираат моралот и правото за одбрана на вистината и правдата.

Ериксон како психолог бил фален и критикуван. Критиките најчесто биле упатувани кон пренагласениот оптимизам со кој Ериксон се ангажирал во психолошката анализа на личносните потенцијали за оптимален развој. Ваквиот оптимизам е во потполна спротивност од Фројдовиот краен песимизам со кој ги вреднувал човековата природа и неговиот ограничен етос. Сепак, критиките од овој вид не можат методолошки да опстојат од проста причина, што оптимизмот и песимизмот не се критериуми за научно вреднување на психолошките теории. Доколку би сакале да ја согледаме научноста на една теорија, посебно во психологијата, тогаш би требало да го анализираме нејзиниот потенцијал за покренување нови истражувања. Од гледна точка на овој методолошки индикатор, психосоцијалната теорија на Ериксон е една од најпродуктивните теории во иницирање нови психолошки истражувања на личноста, и оттука, еден од најреспектираните психолошки системи.

Што се однесува до одбраната, Ериксон ја проверувал научноста на своето учење на таков начин, „ ... што за секој психосоцијален чекор и во рамки на целиот животен циклус предвидел криза, социјален конфликт и анксиозност.“ (85, 117) Тука посебно се истакнува интересот на Ериксон за психолошката екологија која, слично на традиционалната мудрост и искуство, ја постулира потребата од анксиозност и конфликти во животот како услов за мобилизирање на човекот кон активно решавање на проблемите и позитивно билансирање со сопствената физичка и психичка кондиција. Оттука, Ериксон останал доследен на ставот дека совладливите кризи со кои човекот се соочува и ги решава претставуваат траен извор на личното позитивно вреднување, чувство на сопствена компетенција, моќ, исполнетост и среќа.

Други критики се фокусираа врз научниот пристап на Ериксон кон моралот и вредностите. Тие, воглавно, му забележуваа на Ериксон дека недоволно ги земал в предвид историските прашања поврзани со моралот и вредностите, односно влијанието на

индивидуалните разлики, како што се полот или социјалниот статус, врз моралното вреднување на личноста. Со други зборови, една сериозна анализа на вредностите би морала да го согледа специфичниот егзистенцијален контекст со сите социјални, културни и персонални специфичности што, како сложена психосоцијална матрица, учествува во вредносниот и моралниот развој на конкретната личност. Впрочем, не е сеедно дали животниот циклус започал во средината на 19. век, помеѓу двете светски војни или во ерата на дигитална технологија. Според тоа, секој историски и социјален момент остава сопствена трага врз моралот, вредносниот систем и соодветното етичко однесување на човекот.

Ериксон кон наведените критики одговарал доследно на сопствениот научен пристап, истакнувајќи дека секојпат инсистирал да се респектираат историските, политичките, религиозните и социјалните услови на психичкиот развој на секоја единечна личност. Познато е дека тој бил првиот психолог кој критички истапил против матичната психоанализа заради системското запоставување на уделот на социјалните услови во негативните процеси на психопатологизирање на човекот. Тој воедно на психоанализата и забележал дека во својата експликација на личноста не го вклучила најважниот аспект кој човекот го прави она, што е, односно работната дејност. Ова, според Ериксон, претставува „најмалку разработен теориски и практичен проблем во психоанализата. Очигледно е дека психоанализата не покажа интерес за работниот ангажман на човекот, ниту за вработувањето на пациентите кое, во најопшта смисла, го сметаше за ирелевантно и безвредно.“ (56, 10 – 11)

ОРГОНСКА ТЕОРИЈА

Вилхелм Рајх (Wilhelm Reich, 1897-1957) бил еден од нај-контровверзните претставници на психоанализата. Како психолог Рајх бил глорификуван и во исто време деспектиран од страна на колегите и стручната јавност. Основен извор на противречните ставови претставува неговото залагање за психоаналитичка пракса која, според него, содржи елементи на сексуална и социјална револуција, и како таква треба да стане достапна за најширок круг луѓе, вклучувајќи ги и работниците. Во Рајховиот обид за делитизација на психоанализата како пресудна се јавува неговата наклоност кон марксизмот и социјалистичката идеологија. Во тој контекст треба да се гледа и посебниот интерес на Рајх за психологијата на карактерот во чии рамки ја промовирал тезата за карактерно самоупраување, објавена во прочуеното дело *Сексуална револуција* (герм. Die Sexualität im Kulturkampf). Интелектуалниот развој на Рајх бил одбележан со неколку радикални промени. Така, во триесеттите години од минатиот век отстапил од социјалниот курс во психоанализата, сменувајќи го социјалниот детерминизам со природнонаучен биологизам. Новата научна ориентација кулминирала со појава на теоријата за оргонска биофизика чии детали се прикажани во Рајховото капитално дело *Анализа на карактерот* (герм. Charakteranalyse).

Оргонската биофизика претставува оригинално учење кое, од една страна, продолжило со натамошното дестабилизирање на психоанализата, а воедно, ослободено од строгите стеги на Фројдовата теорија, извршило значаен продор во една од најнеистражените области во психологијата, карактерот на личноста. Рајховата визија за идниот развој на психоанализата имала силно влијание врз реформистички настроените психоаналитичари, чија креативна енергија ги прошири хоризонтите на основното учење со теми за продуктивниот карактер и алиенацијата (Фром), културното потекло на психопатологијата (Хорнај), новото толкување на сублимацијата (Маркузе) и т. н.

Иако вредностите не претставувале приоритет во Рајховиот научен интерес, неговата теорија има силен аксиолошки белег. Рајх, пред сè, истапил како бескомпромисен поборник на тезата за позитивна природа на човекот, со што, во основа ја негирал Фројдовата појдовна етичка позиција. „Знаењето, трудот и природната љубов се извор на нашиот живот и затоа треба да владеат со него“, гласи основната аксиолошка максима со која Рајх ги започнувал сите свои публикации. Според него, знаењето, трудот и љубовта претставуваат универзални, постојани и највисоки вредности на човекот. Инаку, на трудот и љубовта најдоследно им се посветил Фром истакнувајќи дека станува збор за суштински потреби на човекот од кои зависи неговата среќа како и групната, односно општествената хармонија.

Вредносните премиси Рајх најмаркантно ги изложил во рамки на сопствената карактерологија како и во концепцијата за човековата отуѓеност.

Анализа на карактерот

Психолошката интерпретација на одделните карактерни типови има посебно значење за современата психолошка аксиологија. Според Рајх, карактерот може да се разбере како психолошка интеграција на релативно трајните социјално пожелни белези на личноста. Во таа смисла, пожелноста се јавува како клучна премиса во Рајховата психолошката експликација на вредностите механизми.

Појдовната етичка позиција на Рајх се надоврзува на Фројдовата теорија за доминантното несвесно, односно за преплавноста на психата и сите клучни сфери на човековата дејност со сексуална мотивација. Овие појдовни тези Рајх ги преработил во согласност со сопствените клинички сознанија, истакнувајќи дека гениталните механизми не се ограничуваат само на настани од сексуалниот живот, туку одлучуваат за севкупноста на индивидуалните, групните и културно социјални односи на човекот. Заслугата на Рајх е во проширување на сексуалноста вон границите на приватното и новата определба на сексуалното како клучен културен и општествен двигател. Согласно со тоа, Рајх постулирал динамично единство на сексуалноста со општеството: природата на овој општествено сексуален однос го определува карактерот на личноста кој е специфичен за даденото општество. Рајх натаму истакнува дека повеќето досегашни култури и општества биле репресивни, пред сè, кон слободното изразување на природната

сексуалност на човекот. Впрочем, врз успешното потиснување на сексуалните стремежи се темели развојот и опстанокот на авторитарните култури. Во врска со тоа Рајх во делото *Сексуална револуција* (герм. *Die Sexualität im Kulturkampf*) напишал: „Секој, кој ќе ги анализира несвесните психички содржини на црковните, фашистичките и останатите страни идеологии, ќе открие дека тие, по правило, претставуваат одбранбени системи израснати врз страв од несвесното инферно, кое секој го има во себе.“ (193, 47) Подоцна оваа Рајхова теза ја развил Маркузе во учењето за врска помеѓу сексуалноста и општествените услови на живеење.

Рајх разликувал три карактерни типови: генитален, невротски и биопатски карактер. При тоа, увидот во карактерната биопатија несомнено претставува значаен допринос во современата психолошка експликација на феноменот отуѓување. Според Рајх, карактерот претставува „трајна промена на егото која може да се опише со поимот ментален оклоп. Оклопувањето е основа на трајниот начин на однесување кое ја карактеризира секоја личност; неговата функција е одбрана на егото од надворешни и внатрешни опасности.“ (192, 133) Менталниот оклоп како его одбрана примарно се справува со либидинозните стремежи во определените културни и општествени услови. Во врска со тоа, Рајх вели: „Кога инстинктот ќе се соочи со морал, односно субјектот со надворешен свет, тогаш психичкиот организам е приморан да навлече оклоп... Ваквиот оклоп во значителна мерка ги ограничува сите животни способности и активности на организмот. Оттука, мнозинството луѓе страдаат заради ригидниот оклоп; помеѓу луѓето и животот постои сид. Воедно, тоа се јавува како најзначајна основа на осаменоста кај многумина луѓе кои се вклучени во колективниот живот.“ (193, 31)

Начинот на кој луѓето ги задоволуваат потребите укажува на сексуално - економските функции на карактерот. При оптимално сексуално функционирање, што подразбира непречен израз на внатрешните стремежи, кои инаку не претставуваат закана за социјалната средина, доаѓа до полн израз гениталниот тип на карактер.

Гениталниот карактер е дефиниран како психолошка структура кај човекот која „биолошки реагира во определената ситуација.“ (192, 311) Биолошката суштина претставува еден аспект на оргазмичката потенција на гениталниот карактер; вториот клучен аспект на здравиот генитален карактер е неговата морална потентност. „Суштина на овој психолошки квалитет е от-

суство на невротичните белези во гениталниот карактер кој има капацитет да сака. Оттука, психичките заболувања се резултат на оштетената природна способност да се сака.“ (194, 15) Потентноста на гениталниот карактер е суштина на човековата природа како и израз на соодветните инхерентни вредности кои се насочуваат кон задоволување на потребите на личноста и кон прифатливо канализирање на егоистичните антисоцијални пориви. Расудувањето на гениталната личност е рационално, автентично и во согласност со сопственото однесување.

Зборувајќи за гениталниот карактер Рајх ја истакнал тезата дека неговата психолошка структура и динамика не познава класичен морал. Гениталниот карактерен тип и моралот взаемно се исклучуваат. „Здравиот човек во себе практично нема морал, ниту присила од која би произлегла морална забрана, зашто тој е способен да управува со себе.“ (193, 33) Непостоењето морал кај здравата личност не ја намалува нејзината инхерентна етичност, туку спротивно, вродената хуманост во потполност останува слободна и автентична во своето изразување. Сепак, човекот не живее надвор од околниот свет и влијанија, така што неговата вродена етичност е условена од наклонетоста на социјалните и културните услови кои овозможуваат ваквата позитивна природа во потполност да се развие и да се изразува слободно. Оптималниот личносен развој е синоним за гениталниот карактер што подразбира развој на психолошки механизми од повисок ред кои се грижат за непречена автономна саморегулација. Станува збор за здрава и свесна саморегулација на личноста која Рајх ја означил како сексуално – економска самоуправа. Автономната саморегулација суштински му се спротивставува на моралот, зашто таа се потпира врз авторитетот на внатрешното битие, додека моралот персонифицира надворешни авторитети. (193, 34)

Според Рајх, културата и општество на личноста и наметнуваат разни рестрикции кои засегаат во сите сегменти од животот. Од рестриktivното општество не се поштедени ниту толку фалените и декларирани права, слободи и етички вредности на поединецот. Современиот свет е исполнет со ретроградни спротивности кои погубно влијаат врз религијата, филозофијата, моралот, психологијата и останатите сфери од човечкиот живот и пракса. Сепак, најдеструктивни последици се чувствуваат во сферата на човековата сексуалност која е културно и општествено морализирана, вулгаризирана и негирана. Инфериорната сексуалност, пак, со сета жестина се нафрла врз гениталниот карактер,

најчесто во форма на бројни психолошки и социјални девијации. Инаку, рестриктивниот морал најчесто се јавува кај „морално возвишените“ луѓе кои, според Рајх, се длабоко и неповратно ор-газмички оштетени. За слични општествени оштетувања на етич-носта и моралниот развој кај човекот пишува Јунг во трудот *За психологијата на несвесното* (види: Поглавие 11. Аналитичка психологија).

Невротскиот карактер претставува сериозно поремету-вање во развојот на човековите потенцијали. Основен психосоци-јален и воспитен контекст во кој доаѓа до развој на невротскиот карактер е патријархалниот морал и неговата рестриктивна суш-тина. Невротскиот карактер Рајх го дефинирал како „ментална структура со ригиден оклоп кој ниту може да се смени, ниту, пак, да се отстрани.“ (192, 311) Овој, во основа, нефлексибилен карак-терен склоп има негативно влијание врз индивидуалното мислење, чувствување, мотивација, работна ефикасност, социјабил-ност и останатите процеси.

Мислењето кај невротскиот карактер ја има сочувано спо-собноста за контакт со објективната стварност, меѓутоа неговата содржина може да се означи како конфузна и, во основа, неде-лотворна. Ваквата психичка и бихевиорална конфузија се должи на изразената интерференција помеѓу рационалните и ирационалните елементи на свеста, која редовно се среќава кај луѓе со развојни потешкотии во сексуалноста. Аналогно, невротскиот ка-рактер размислува и дејствува во согласност со принципот „одбег-нување на непријатности“, додека цената е намаленото субјективно сфаќање на односи и настани. (Спор. 192, 439) Стремежот за из-бегнување непријатности предизвикува страв кај невротичарот од сопствената слобода што како масовна појава ја истражувал Фром во сопствената психолошка анализа на карактерот.

Слични личносни потфрлувања се забележани и во моти-вацијата на невротичниот карактер: доминантните ирационални процеси редовно предизвикуваат колизија помеѓу неговите мо-тиви, цели и активности. Оттука Рајх заклучил дека невротскиот карактер останува „трајно ограничен во способноста да дејствува, зашто неговите мотиви се без афект или заради тоа, што помеѓу одделни мотиви постои конфликт.“ (192, 441)

Односот кон работата кај невротскиот карактер е условен од хроничниот недостиг на енергија која воглавно се троши на смирување на анксиозноста и соодветните психички состојби.

Карактерната биопатија, во својата основа, се јавува како варијанта на невротскиот карактер, зашто исто така е условена од хроничниот недостиг на биолошките сили на личноста. Разликата се состои во тоа, што биопатијата располага со сопствена динамика, специфичен бихевиорален израз и посебно значење за конкретната личност и пошироката социјална средина.

Според Рајх, биопатијата претставува малигна карактерна појава која неповратно ги разорува личноста и општеството. Оттука е разбирливо, зошто Рајх алтернативно зборува за емоционална чума (англ. emotional plague), односно за „специфично однесување на личноста чиј извор е биопатската карактерна структура која карактеристично и организирано влијае врз меѓучовечките и општествените односи како и врз институциите.“ (192, 436)

Станува збор за длабоко оштетување на индивидуалните емоции заради систематско потиснување на виталните потенцијали на човекот од страна на општеството. При тоа доаѓа до неповратно разорување на биолошките, психичките и социјалните функции на личноста. Трајната деструкција на личноста неповратно ги менува моралот и системот на вредности. Личноста засегната со емоционална чума „назадува карактерно при што најсериозно се оштетени правдата, искреноста и останатите базични вредности.“ (192, 433) Инаку, карактерната биопатија продира во сите процеси и односи на човекот со самиот себе, природата и социјалната средина.

Помеѓу мислењето и активноста на биопатската личност постои однос на комплементарно дополнување. Тоа значи дека биопатското мислење безусловно ги следи однапред создадените стереотипи, предрасуди и останатите ирационални содржини кои покажуваат крајна отпорност кон логичките аргументи. Аналогно на тоа, вреднувањето на субјективната и објективната стварност е условено од основната егоистичка динамика и цели на биопатската личност.

И мотивацијата кај карактерната биопатија покажува значителни разлики помеѓу декларираното и вистинското стремење на личноста. Биопатскиот карактер исклучиво им верува на сопствените видувања и не ја зема в предвид објективната веродостојност на нештата. Зад карактеристичната ригидност и зависност на биопатот од псеудомотиви и псеудоцели најчесто стои кохерентна идеологија или филозофија, која во услови на социјално конфронтирање ги покажува сите знаци на параноидна свест.

Биопатската мотивација може да се појави и во помалку деструктивна форма, која најчесто постои кај малограѓанството кое, инаку, се развива во услови на специфична култура и морал. Впрочем, психолошката анализа на моралот кај малограѓаните ги открива примитивните одбранбени механизми, пред сè, проекцијата, која со помош на лажниот морал ги проектира субјективните забранети желби во невините жртви. На тој начин малограѓаниот најчесто, по пат на озборување, морално го девалвира сето позитивно кај оргазмички потентната личност. Така, гениталните предности и постигнувањата се претставуваат негативно, како недостатоци и грабеж, додека здравата сексуалност се трансформира во неморална перверзија.

Биопатската личност исто така покажува длабоко непријателство кон трудот. Лицата со биопатска карактерна структура најчесто ги одбегнуваат задачите, посебно оние, кои бараат самооткажување, систематичност и индивидуална одговорност.

Отуѓување

Рајховата психолошка анализа на отуѓувањето логички се надоврзува на неговата премиса за општата културна и општествена репресија која го попречува развојот на вродените потенцијали кај човекот. На ваквата инхерентна природа на човекот и е спротивставен рестриктивниот морал, при што, како што беше спомнато, единката се штити со навлекување психолошки оклоп. Заштитниот оклоп, од една страна, го смалува разорното влијание на стравот и на останатите негативни влијанија од рестриктивниот морал, додека од друга страна, ваквата психичка одбрана трајно го попречува спонтаното однесување и слободното изразување на потребите и стремежите на единката. Рајх оди и понатаму, тврдејќи дека менталниот штит доведува до сестрана и трајна изолација на човекот и кон продлабочено отуѓување. Оклопот претставува „најзначајна причина на осаменоста кај луѓето вклучени во колективниот живот,“ пишува Рајх. (193, 31) Со други зборови, наметнатите рестриктивни норми и правила на авторитарниот морал ги стеснуваат вродените можности на човековата природа и го блокираат остварувањето на инхерентните потреби.

Авторитарното потиснување на основните животни потенцијали сериозно ги загрозува единката и општеството заради опасноста од развој на различни психопатолошки состојби. „Антисоцијалното однесување е условено од секундарните инстинкти кои произлегуваат од потиснување на природниот љубовен жи-

вот,“ забележува Рајх во студијата *Функција на оргазмот*. (194, 15 – 16) Оттука, злото и страдањата кај човекот потекнуваат од авторитарната традиција и патријархалното воспитување. Нивното влијание во текот на индивидуалниот психолошки и социјален развој доведува до формирање специфична структура на карактерот која натаму го определува соодветниот деструктивен однос на човекот кон доживеаната и објективната стварност.

За културните претпоставки на отуѓувањето Рајх го вели следново: „Карактерот на современиот човек, кој бил создаван во текот на шесте илјади години патријархална и авторитарна култура, содржи своевиден оклоп кој е насочен против сопствената внатрешна природа и општествената беда во која живее. Ваквиот оклоп води кон општа изолација на човекот, воедно и кон негова зависност од надворешна помош, кон авторитарна манија, страв од одговорност, мистични надежи, сексуална беда, импотентно и невротско самосожалување.... Инаку, отуѓеноста нема биолошки, туку само социјално - економски корени.“ (194, 16)

Значаен дел од субјективното доживување е насочено кон надворешната стварност и односите со луѓето. Она, што е посебно специфично и опасно кај отуѓеноста претставува честото надминување на индивидуалните граници и преливањето во пошироката социјална сфера каде може реално да ги загрози останатите луѓе. Во такви случаеви отуѓеноста добива размери на општествено патолошка епидемија која исто така се манифестира со патолошко менување на емоциите, мотивацијата и активноста на членовите на отуѓениот колективитет. Станува збор за прогресивна емоционална чума која квалитативно го уназадува групното вреднување на меѓучовечките, институционалните и останатите односи во културата и општеството.

Зборувајќи за вреднувањето кај отуѓените луѓе Рајх ја користи истата матрица со која го експлицира биопатскиот карактер. Како што беше укажано, емоционите промени кај биопатската личност се одразуваат во карактеристичното вреднување. Отуѓениот човек внимава, размислува, чувствува и дејствува според диктатот на ригидните вредносни норми. Типично за неговата вредносна динамика е потпирањето врз нелогични ставови со силна емоционална енергија која ваквите ставови ги прави крајно отпорни кон евентуалната корекција или промена. Нелогичните ставови, односно предрасудите произлегуваат од традиционалниот начин на живеење, рестриктивниот морал и соодветните

фрустрирани потреби, натаму од хроничната несигурност и високиот агресивен потенцијал во личноста. Кон ваквата егзистенцијална состојба, Рајх како алтернатива, го потенцирал слободното изразување на виталните сексуални потенцијали, и истото го вградил во терапијата насочена кон карактерната патологија.

Следната причина на отуѓеноста кај поединци или групи луѓе може да се доведе во врска со традиционалната спротивставеност помеѓу сексуалноста и културата. Докази за тоа Рајх открил во различните догматски системи, пред сè, во моралот, културата, филозофијата, науката и психологијата. Станува збор за распространета морална хипокризија чии трагови Рајх нашол дур и во Фројдовата психотерапија. Според него, психоаналитичката терапија се темели врз апсурдната премиса дека „сексуалното потиснување од една страна е штетно за културата, додека од друга страна за културата е неопходно.“ (193, 46)

Патријархалниот морал и вреднување претставуваат отуѓени динамизми чија основна функција се состои во одржување на општествената репресија. Во историјата постојат бројни докази за масовно ширење на биопатијата и за погубните последици на ваквата емоционална епидемија. Како пример, Рајх ги навел католичката средовековна инквизиција или фашизмот во дваесеттиот век. Анализирајќи ги обете доктрини Рајх заклучил дека нивната суштина е нехумана и ортодоксна, заснована врз стереотипно вреднување на стварноста, што кај следбениците предизвикува трајна конфузија, субмисивност и сугестибилност. Во својата деструктивна мисија репресивните идеологии редовно ги злоупотребуваат средствата за масовно информирање со цел успешно да манипулираат со мислењето на јавноста и да ги сокријат егоистичните интереси на општествената елита.

Слични забележувања соопштува и Кјеркегор во трудот *Современост* (англ. *The Present Age*): „Јавноста претставува монструозно Ништо. Таквиот фантом може да се роди без жар, во рефлексивно време, под влијание на печатот кој исто така се претвора во апстракција.“ (119, 43) За слично лицемерие зборува и Рајх во врска со експанзионизмот на Советскиот Сојуз и Третиот Рајх: „Познато е дека јавноста се однесува како да нема способност за меморија. По правило, во услови на чума, политичките фактори сметаат со ирационалноста кај масите. На тој начин, емоционалната чума раководи со јавното мислење, додека сопствените злочини успешно ги презентира како колатерална

штета, сторена во име на правдата. Ваквата пракса резултира со алибизам за наредните неказнети злочини.“ (192, 454 – 455)

Помеѓу вредностите на луѓето кои пасивно ги конзумираат содржините од средствата за информирање и идеолошките и политичките цели на оние, што имаат монопол врз информативната политика постои суштинско совпаѓање. Впрочем, не треба да се забораваат останатите субјективни моменти кои, на свесен или несвесен начин, помагаат во остварување на политичките цели и моделирање на јавното мислење. Во врска со тоа Рајх се прашувал „како е можно клерикализмот на некојси политички диктатор или љубовната афера на некојси крал да одлучуваат за доброто и злото на многуте генерации? Дали е можно милиони возрасни луѓе за тоа да се недоволно свесни и да одбиваат тоа да го увидат?“ (192, 455–456) Според него, одговорот можеби е содржан во фактот дека ваквите состојби ги прифаќа и во пракса ги спроведува „психијатриски растроениот свет.“ (192, 460)

Како излез од маѓепсаниот круг Рајх предлагал да се спроведе културна револуција со цел да се воспостави нов „сексуално економски морал.“ (193, 53) Така луѓето конечно би успеале да се ослободат од ретроградните ментални стеги и да изградат нови „самоуправни карактерни структури“ кои во потполност ќе одговараат на неговата хумана природа и вродените етички потенцијали. (193, 53)

Поглавие 11

АНАЛИТИЧКА ПСИХОЛОГИЈА

Карл Густав Јунг (Carl Gustav Jung, 1875-1961) спаѓа во редот на најоригиналните творечки имиња во психологијата. По отворениот интелектуален судир со Фројд околу клучните премиси на психоанализата Јунг го напуштил нејзиното членство и започнал со развивање на сопствена психолошка теорија, позната под името аналитичка психологија. Аналитичката психологија успеала да ги обедини телеолошкиот и каузалниот принцип со расните и филогенетските основи на човекот. На ова место потребно е да се истакне дека Јунговата теориска креативност и оригиналност се должела на неговиот несекојдневен талент, автентичноста и истрајноста на неговата личност како и на континуираниот и сестран интерес за човековата природа. Во природата на човекот за прв пат во психологијата ги истакнал вродените архаични и несвесни психички содржини. Воедно, треба да се напомене дека интелектуалниот подем на Јунг во голема мерка се должи на поволните културни и социјални околности во кои се родил, живеел и творел, пред сè, на солидното социјално потекло како и на традиционалната неутралност и стабилност на Швајцарија, незаборавајќи го тука и силното филозофско влијание на Ниче, Шопенхауер и останатите европски умови. (109)

Аналитичката психологија приоритетно била посветена на проширување и дополнување на класичната психоанализа во смисла на новите сознанија околу структурата, динамиката и развојот на личноста. При тоа, аналитичката психологија не го одмиснала ниту етичкото прашање во врска со *врвното добро*. Тука Јунг бил дециден со одредбата која ја експлицирал во книгата *Човек и душа* (герм. Mensch und Seele) дека „доброто и злото претставуваат емоционални вредности кои постојат исклучиво во сферата на човекот.“ (107, 177) Меѓу највисоките динамизми на личноста Јунг го вброил и моралот за кого сметал дека претставува инстинктивен регулатив на однесувањето, но воедно и индивидуален феномен. Аналогно на тоа, човекот го сфаќал како извор на сите добра кои извираат од неговата архаична природа. Архаичната

суштина на човековото битие подразбира однос на рамнотежа помеѓу спротивставените стремежи кон доброто и злото.

Етичката неутралност на несвесното Јунг ја определил со следниве зборови: „Доколку несвесното би било, како што многумина посакуваат, исклучиво недозволено и зло, тогаш работата би била едноставна, а патот јасен: човекот би правел добро и би го одбегнувал злото. Меѓутоа, што е добро, а што зло? Несвесното не е само природно и зло, туку воедно претставува извор на највисокото добро; тоа не е само темно, туку и јасно, не е само сверско, напалу човечко и напалу демонско, туку исто така го надминува човекот, како надчовечко, духовно и боженствено (во античка смисла на зборот).“ (107,186)

Јунг бил дециден во ставот дека несвесното не е само лошо, туку воедно претставува непресушен извор на човековите добра. Во услови кога неприкосновено владеела Фројдовата негативна одредба за природата на човекот, ваквата етичка позиција на Јунг одекнала како вистински еретички протест чија порака, покрај другото, се судрила и со традиционалната христијанска хетерономна етика. Заради појаснување, психоанализата и христијанството израснале врз иста библиска максима дека човекот е инхерентно зол. Обете доктрини, покрај другото, се разликуваат во сфаќањето на причините на инхерентното зло: додека психоанализата смета дека злото кај човекот потекнува од неговата инстинктивна природа, христијанството истапува со догма дека злото кај човекот е одраз на неговиот примордијален грев. Спротивно на ваквите морализаторски доктрини, Јунг во западната психолошка етика внесува премиси на теравада будизмот за вродената автономија на човекот.

Во врска со концепцискиот, религиозниот, културниот и цивилизацискиот спор помеѓу автономниот и хетерономниот морал Јунг го напишал и следново: „Доколку највисоката вредност (Христос) и највисоката антивредност (гревот) се наоѓаат надвор од човекот, тогаш неговата душа ќе остане празна, без она, што е најдлабоко и највисоко. Источната позиција (посебно индиската) тргнува од спротивното: дека сето највисоко и најниско се наоѓа во (трансцендентниот) субјект, со што го потенцира значењето на суштинското јас. Кај западниот човек, пак, вредноста на суштинското јас е сведена на нула.“ (107, 215)

Аналогно на гореизнесените размислувања Јунг за прв пат во психологијата истакнал дека злото и доброто постојат како сп-

ротивни стремежи на човековото битие, додека нивната основна функција се состои во обезбедување рамнотежа помеѓу разните спротивставени сегменти од човековата психа. Инаку, злото најчесто се поврзува со темните аспекти на личноста, кои во психолошкиот систем на Јунг е содржано во одредбата за архетипот *сенка*. Меѓутоа, на ова место е потребно да се истакне дека суштината на сенката не може да се изедначи со психичките функции кои Фројд ги определил за идот. Според Јунг, архетипот сенка ги претставува анималните сили и стремежи кои, во основа, ги надминуваат границите на доброто и злото. Сенката претставува „нешто ниско, примитивно, невкусно, непријатно, но никојпат апсолутно зло.“ (107, 182) Со етички неутралната сенка психологијата добила можност за попродлабочен и покомплексен увид во суштината на моралното вреднување. Според аналитичката психологија, моралниот проблем отпочнува дури кога човекот ќе отфрли некој сегмент од сопствената природа, во конкретниов случај со архетипот сенка тоа подразбира негирање на сопствената инстинктивна суштина. Оттука Јунг со право велел дека секоја негација на било кој сегмент од сопственото битие доведува до зголемена психичка напнатост, нерамнотежа во психичкиот систем, внатрешен конфликт и невроза.

Субјективното значење на највисокото добро варира интраперсонално и интерперсонално. Интраперсоналните вредносни промени зависат од индивидуалното искуство, возраста, образованието, социјалната припадност и т. н., додека интерперсоналните вредносни промени зависат од групната структура, динамика, кохезија, заедничката идеологија, цели и слично. Индивидуалниот систем на вредности ги определува ставовите, мислењата, емоциите и постапките на човекот. При тоа, највисоката вредност има најсилен потенцијал за иницирање и насочување на личноста кон соодветната вредносна цел. Воедно, успешното постигнување на целите во практична смисла ја верификува соодветната вредност и воедно ја потврдува вредноста на самата личност. Оттука е разбирлива тезата на Јунг дека „човекот е способен, и не само тоа, тој е повикан да го истакнува и користи сопственото вредносно мерило.“ (107, 173) Во таа смисла, вредноста се јавува како своевиден психички императив кој преку човекот *мора* да се оствари. Конкретната содржина на вредноста ја отсликува личноста како таква, а од друга страна, секое дело ја има во себе впиено личноста на сопствениот творец. Ваквите забелешки на Јунг честопати се потврдувани дури и помеѓу творечките лич-

ности во психологијата. Така, познато е дека Јунг не се интересирал за инцест или траумите од детството (Фројд), ниту за чувството на помала вредност (Адлер), односно за интелектуалните димензии (Кател) и т. н. туку доследно им се посветил на архаичните основи на психата, на латентните вредносни потенцијали во колективното несвесно и т. н. Со други зборови, вредностите ја определуваат формата и содржината на човековата егзистенција, од што исто така може да се заклучи дека *не постои вредносно или етички неутрална наука*.

Јунговиот интерес за вредностите бил повеќеслоен. Освен залагањето да создаде психолошка теорија на вредности Јунг работел и врз развојот на егзактни постапки за мерење на скриената природа на вредностите.

Психолошкото мерење на вредностите подразбира сложен методолошки зафат. Вредностите претставуваат фундаментални и комплексни диспозиции на личноста чие што влијание е присутно во динамиката на останатите психички процеси, пред сè, во мотивацијата, ставовите, интересите и сентиментите. Мерењето на вредностите имплицира објективно утврдување на „интензитетот и функциите на емоциите.“ (102,333) Динамички гледано, емоциите се јавуваат како најзначајна психичка компонента во структурата на вредностите и нивните деривати, ставовите. Ваквата динамичка спрега во најважните личносни диспозиции независно ја потврдил Озгуд (С. Е. Osgood) испитувајќи го вредносниот простор со факторска анализа. (види дел 21.1 Вреднување)

Поаѓајќи од емоционалната одредба Јунг ја дал следната операционална дефиниција, според која вредностите се *квантитативни енергетски процени кои можат да прераснат во објективни или субјективни системи*. Аналогно на наведената дефиниција тој натаму додава: „Во нашиот технички речник општата енергетска напнатост ја означуваме со поимот *либидо*, додека, од гледна точка на психологијата, ја нарекуваме *вредност*. За интензивниот процес, пак, велиме дека е *исполнет со либидо*, односно дека е изложен на силни енергетски бранувања. Ваквиот интензивен процес претставува психолошка вредност.“ (101,287) Со други зборови, вредноста претставува *идеја на која и е додаден афект и која натаму постои како реално одредена величина*. (Спор. 103, 23)

Првиот дел од дефиницијата се однесува на количеството психичка енергија која е внесена во определени сфери од личноста, на пример, во идеите, чувствата и останатите појави. Висо-

ко поставените идеи и чувства имаат способност да иницираат и регулираат индивидуални активности. Воедно, вредностите содржат претстави за идни цели кои исто така го мотивираат идното однесување. Станува збор за ментални фикции кои имаат централна динамичка улога во аналитичкото учење на Јунг и како такви го артикулираат принципот на *телеолошки детерминизам*. Оттука е разбирливо дека човек кој високо го цени пријателството, најмногу енергија вложува во пријателите, додека помалку во пониските вредности.

Завршниот дел од дефиницијата ја истакнува разликата помеѓу објективните и субјективните вредности. Објективните вредности Јунг ги откривал во културата, обичаите, моралните барања, односно општествените норми, идеологијата и т. н. Тој на објективните вредности им припишал маргинална улога, пред сè, зашто сметал дека психологијата примарно треба да ги студира повисоките психички феномени како што се доживувањето, искуството и субјективните вредности. Воедно Јунг бил свесен дека едностраната анализа на свесното доведува до ограничени сознанија во психологијата, пред сè, доколку се запоставени истражувањата на несвесните содржини. Претпоставувал дека суштината на вредностите која е нужна за психолошката експликација на динамиката, мислењето, чувствувањето и активноста на личноста се наоѓа во најдлабоките слоеви на несвесното и оттука е најтешко достапна за традиционалните аналитички постапки. Ваквата реалност, според него, налага методолошко престојување на психологијата, што значи изнаоѓање релевантни методи за валидно и релијабилно мерење на човечките вредности како во свесните, така и во несвесните делови од психата. Аналогно на тоа, свесните вредности подразбираат можност за директно мерење, додека за несвесните вредности се потребни индиректни постапки. Директната процена на вредностите треба да се фокусира врз сознанието и емоциите, односно врз оние процеси кои од најраното детството учествуваат во диференцирање на вредностите. Вредносната позадина на конкретната идеја или емоција може да се открие со утврдување на актуелните преференции кон одделните објекти кои се значајни за детето. Меѓутоа, сознанијата за преференциите, идеите или емоциите не се доволни за откривање на несвесните вредности, и оттука потребата за индиректни истражувачки постапки.

Во динамската анализа на вредностите Јунг посебно го издвојува комплексот. Станува збор за „значајна емоционална со-

држина“ која има моќ да привлече „интегрирани психички елементи“ и да ги трансформира во интензивни вредносни доживувања и активности. (102,79) Комплексот е најчесто несвесен, додека неговото јадро содржи индивидуални искуства, како и колективни содржини, пред сè, архетипови. Комплексот располага со огромна енергија која се манифестира при емоционалното доживување на човекот. Енергетскиот потенцијал на вредноста може квантитативно да се определи со следниве индиректни постапки.

- *Мерење на асоцијациите и содржините поврзани со комплексот.* Зачестеноста на содржини поврзани со комплексот упатуваат на неговата вредност. Доколку човекот високо ја цени модата, тогаш тоа може да се открие со неговиот стремеж за модерно облекување, со подготвеноста за разговори во врска со модата, преференции кон модните списанија, посетувањето или организирањето модни реви и слично.
- *Утврдување на интензитетот на вознемирувачките белези на комплексот.* Тука најчесто се води сметка за лапсусите, заборавањето и сличните појави, за кои детално расправа Фројд. Содржината која го ограничува или деформира субјективниот однос кон објектот и идејата, упатува на постоење комплекс и соодветна значајна вредност. Како валидна постапка за испитување на несвесни тенденции во кои постои висок вредносен потенцијал се издвојува Јунговиот тест на асоцијации.
- *Објективно регистрирање на интензитетот на емоции и соодветни психофизички промени кои се поврзани со комплекси.* Во врска со тоа можат да се снимат промени во пулсот, дишењето, психогалванската спроводливост на кожата и останатите физиолошки појави во организмот. За објективно мерење на индивидуалната емоционална реакција поврзана со конкретната ситуација се комбинира тестот на асоцијации со соодветните физиолошки промени.

Следен значаен поим за психолошката аксиологија е архетипот. Јунг го определил архетипот како „симболичка формула која се активира онаму, каде сеуште не постојат свесни поими, или онаму, каде свесните поими не се можни заради внатрешни или надворешни причини.“ (101,377) Архетиповите содржат искуство акумулирано од бројни претходни генерации кое натаму се пренесува врз следните поколенија. Архаичните искуства но-

сат во себе силен вредносен потенцијал кој може реално да влијае врз психата и однесувањето. Архетипот секојпат се изразува преку симболи, додека неговото влијание врз личноста зависи од конкретната можност за активирање на скриените древни диспозиции. Архаичните искуства демнат да се појават соодветни услови за нивно полно остварување, што подразбира динамичка средба на минатото со актуелната стварност. На тој начин доаѓа до суштинско остварување на латентните можности на човековот вид. Архетипот исто така може да се сфати како универзален принцип во кој се содржани тајните за самата суштина на енергијата, религијата, моралот и животот. Конкретен израз на универзалните архетипи се новите вредности и идеи.

Интересот на Јунг за религијата, митот, окултизмот и алхемијата бил исклучиво научно мотивиран и во функција на изнаоѓање релевантни одговори за основните прашања во психологијата. Јунг не можел да се помири со фактот дека Богот, вербата во надприродното, окултизмот и останатите мистични појави се редовно присутни кај разните култури и народи. Аналогно на тоа сметал дека ваквите содржини кои постојано извираат од индивидуалната и колективната свест мораат да станат легитимни за современата психологија.

Според Јунг, најголем вредносен потенцијал е содржан во архетипот Бог. Вредносната суштина на овој архетип Јунг ја опишал во делото *Психолошки типови* (англ. *Psychological Types*): „Стварноста која ја нарекуваме Бог и ја дефинираме како највисоко добро претставува највисока духовна вредност и претстава на која, од аспект на суштината на нашето дејствување и мислење, ѝ припаѓа највисокото и најопштото значење.“ (101,46) Иако поимот Бог во себе обединува разни претстави, неговиот вредносен потенцијал, според Јунг, е најблизок до суштината на психоаналитичкото сфаќање на либидото.

Следна аксиолошка категорија воведена од страна на Јунг е поимот *вредносен потенцијал*. Според него, станува збор за енергетски потенцијал содржан во колективното несвесно чие ослободување е условено од присуството на соодветни симболи. Симболите, пак, ги разбирал како репрезенти на минатите искуствата од бројните генерации кои се вградени во религиите и митовите. Оттука, симболот претставува „елемент кој означува нешто надсетилно. Тој не е усмерен кон разумот туку кон севкупното искуство чие доживување човекот го збогатува со вистинско сознание.“ (36, 433) Оттука, симболите претставуваат манифестации

на нуминозните архаични вредности врз кои се надградува колективната свест.

Доброто и злото постојат како вредносни поларитети во самите архетипови и како такви ја одбележуваат митолошката свест. Универзалната природа на доброто и злото е поврзана со постоењето на религии или идеологии, но и со извонредната отпорност на ваквите доктрини кон нивно насилно менување. Архетиповите во себе содржат одговори на вечните прашања „зошто христијанството постои два милениуми?“, односно „Зошто психоанализата и марксизмот го промениле светот?“ (Спор. 102, 39) Во случај намерната промена на колективното несвесно да заврши со успех, се создаваат услови за појава на догматска свест. Догмата, според Јунг, е последица на *намерната трансформација, т. е. редуција на колективното несвесно*. „Колективното несвесно, без исклучоци, постои во догматските архаични претстави и како такво може да се открие во длабочините на католичката душа. Колективното несвесно никојпат не било чисто психолошко, зашто уште пред појавата на христијанството постоеле антички мистерии кои допирале до темните области на неолитот.“ (105, 357)

Посебна улога во Јунговата аксиологија претставува неговата типологија на личност. Оваа психолошка типологија ги комбинира психичките ориентации екстраверзија и интроверзија со рационалните (мислење и емоции) и ирационалните (перцепција и интуиција) функции. Резултат на тоа се осумте личностни типови чии вредносни ориентации го отсликуваат човековиот однос кон објективната и субјективната стварност. Мислењето и емоциите спаѓаат во категоријата рационални функции зашто и двата процеси водат кон создавање судови. При тоа, мислењето води кон нови логички содржини, додека емоциите, пак, се поврзани со создавањето на нови вредности. Во принцип, рационалните процеси взаемно се исклучуваат, што значи дека судот може да биде или логички, или вредносен. Од друга страна, перцепцијата и интуицијата постојат како ирационални психички процеси. При тоа, перцепцијата е насочена кон познавање на надворешните аспекти на објектите и психичките појави, додека интуицијата приоритетно ги открива нивните скриени сублиминални потенцијали. Ирационалните функции не учествуваат директно во создавањето на судови, но сепак се нужни зашто на рационалните процеси им ги додаваат суштинските вредносни премиси.

Вредносни профили кај одделните личностни типови

Рационален екстраверт. Основна вредносна цел кај рационалниот екстраверт е јакнење на интелектот. Рационалниот екстраверт го почитува интелектуалното обработување на фактите и идеите. Оттука, кај овој карактерен тип „интелектуалната формула ги определува доброто и злото, убавото и грдото.“ (101,347) Моралот на рационалниот интроверт е во знакот на правдата и вистината и тој типично е насочен кон *спасот на човештвото* како вредност. Инаку, рационалниот морал кај екстравертот покажува знаци на ригидност како во оценките на дадената ситуација, така и во стремезот да го наметне сопственото мислење врз другите луѓе. (Спор. 101, 347) Ваквиот морален перфекционизам го мотивира да се ангажира на поистакнати општествени позиции и успешно да ги реализира соодветните улоги. Од друга страна, неповолните настани и искуства можат кај рационалниот екстраверт да предизвикаат одредени деформации на карактерот кои најчесто се појавуваат во вид на зголемено критизерство, сапиентизам, вулгаризирање на стварноста и слично.

Емоционалниот екстраверт претставува тип на личност која примарно е свртена кон објективната реалност. Неговото доживување и искуство се условени од надворешниот свет. Аналогно на тоа, соодветните искуства и емоции влијаат врз неговото вреднување кое се изразува во вид на поларизирани крајности пријатност - непријатност, односно добро - зло. (Спор. 106, 61) Иако емоциите кај емоционалниот екстраверт се релативно независни од објектите, тие остануваат вистински носители на вредносната содржина, зашто објективната состојба на нештата не може да се игнорира. Според Јунг, емоционалната спрега помеѓу објективното и субјективното во конечниот исход дава вредности: „Вреднувањето под влијание на чувствата непосредно соодветствува со објектите како и со универзалните вредносни норми.“ (101,355) Со други зборови, вредносните судови на емоционалниот екстраверт се должаат на суптилната диференцијација која од вредностите ја отстранува прекумерната субјективност. Инаку, во вредносниот систем на емоционалниот екстраверт доминираат вредностите алтруизам и општествена активност, кои најчесто се препознаваат преку неговото преферирање филантропски и социјално - културни дејности. Освен тоа, емоционалниот екстраверт во сопствениот вредносен простор најчесто вне-

сува интереси кон уметноста, модата, убавината и духовниот живот. Од друга страна, примарната ориентација на емоционалниот екстраверт кон објективната стварност може да доведе до зголемена субмисивност и идентификација со објекти, односно со надворешни авторитети. Во екстремни случаеви тоа се заканува со осипување на постоечкиот вредносен систем и со негативни последици во доживувањето и однесувањето на личноста. Негативната вредносна трансформација е следена со засилено формирање квазивредности, што во социјалната сфера се забележува со често афектирање, позерство или глумење. Во екстреман случај личноста може да се соочи со хистерични декомпензации, односно „вознемиреност, несовесност, несигурност и сомнителност.“ (101,356)

Сензитивниот екстраверт. Доминантно кај овој личносен тип се сензорните процеси кои најчесто се предизвикани од конкретни и маргинални карактеристики на надворешните објекти. Токму затоа Јунг ја вброил перцепцијата меѓу ирационални психички функции, додека за сензитивниот екстраверт изјавил дека неговото мислење е условено од субјективното толкување на стварноста, како и од очекувањата, впечатоците и останатите психички состојби на единката.

Сепак Јунг не пропуштил да истакне дека психолошката констелација на сензитивниот екстраверт е пример на најреалистичен тип на личноста, зашто најсилно ја доживува објективната стварност. Објективната ориентација, пак, остава траги и врз вредностите и карактерот на сензитивниот екстраверт. Воедно, доминантната осетливост кај овој карактерен тип доведува до зголемена приемчивост кон разните задоволства и уживања. Аналогно на тоа, моралот на сензитивниот екстраверт е, во основа, хедонистички и најчесто е поддржуван од вредностите несебичност и пожртвуваност кои исто така се поврзани со сетилни задоволства. Јунг го опишува сензитивниот екстраверт како пријатна и љубезна личност со рафиниран осет за убавото. (Спор. 101, 364)

Понекогаш сензациите поврзани со надворешните објекти можат да ја преплават личноста и да предизвикаат проблеми во социјалната адаптација. Една од можните последици е соочување на личноста со невротични проблеми и намалување на рационалноста во постоечките вредности. Вредносната ирационалност, пак, се препознава со морализирање, религиозна примитивност, склоност кон магија, мистицизам и т.н. (Спор. 101, 365)

Интуитивниот екстраверт е тип на личност во која преовладува интуиција свртена кон надворешниот свет. Во ваквата психичка констелација Јунг открива латентна креативност која на интуитивниот екстраверт му овозможува да проникне во скриената суштина на објектите. Оттука, интуитивниот екстраверт го надополнува знаењето за објектот кој е предмет на актуелното набљудување со информациите за неговата скриена суштина.

Кај овој карактерен тип интуицијата е посупериорна одошто разумот или емоциите. Интуицијата успева да допре до она, што постои зад непосредната даденост, на пример, до потенцијалните можности, мистичното или до суштината на револуционерните откритија. Инаку, моралот кај интуитивниот екстраверт е релативно независен од рационалните премиси на човековата активност и како таков е безусловно доследен и проткаен со внатрешната етичност на човекот. Со ова може да се објасни независноста и нонконформизмот на интуитивниот екстраверт, што во одредени ситуации остава впечаток на морален дисидент, исцело посветен на општествените проблеми во сопствената средина. Способноста за откривање на суштината на нештата кај овој карактерен тип е добредојдена за општеството, зашто животот го збогатува со оригинални предлози и идеи. Во професионалната сфера интуитивниот екстраверт се истакнува со самостојна активност која е најпогодна за да се биде успешен претприемач, политичар, трговец и онаму, каде се нужни творештвото, самосталноста, нонконформната социјабилност и останатите слични вредности.

Рационалниот интроверт се одликува со интелектуална обработка на стварноста. За разлика од рационалниот екстраверт кој примарно ги анализира содржините од надворешниот свет, рационалниот интроверт му дава предност на субјективниот свет. Субјективната стварност влијае врз неговото толкување и став кон предметот на сопствено интересирање. Неговите идеи се субјективни, што честопати го конфронтира со критика од страна на другите лица. Воедно, самосвеста кај рационалниот интроверт е развиена и стабилна, што може да се забележи од силината со која ги брани сопствените ставови. Основни атрибути на неговата самосвест се чувството на сопствена посебност и гордост. Ваквата самосвест кај рационалниот интроверт се манифестира во неговите вредности и меѓучовечките односи, како и во моралот во кој доминира чувството на сопствена безгрешност и дигнитет. Доколку пројавува учтивост, љубезност или грациозност кон другите луѓе, тогаш ваквите постапки најчесто ги инструментализира

заради неутрализирање на спротивните ставови, аргументи и идеи. Рационалниот интроверт влегува во чести конфликти со неистомислениците при што редовно се потпира врз сопствениот интелект, автономија, амбиција и непоколебливото чувство дека е во право.

Емоционалниот интроверт се одликува со интензивно доживување на сопствените чувства кои се најчесто предизвикани од надворешните настани и објекти. Ваквиот карактерен тип ги обработува надворешните стимулации со помош на сопствените вредности. Надворешните објекти ги стимулираат латентните архаични искуства кои постојат во колективното несвесно, што подразбира дека станува збор за содржини проткаени со вредности. Појавата на ваквите содржини во индивидуалното искуство е следена со стремеж за создавање нови идеи и вредности, кои од своја страна доведуваат до позасилена активност на мислењето, емоциите и соодветното однесување на личноста. Пример за тоа се идеите или вредностите за бог, слобода, бесмртност и слично, додека ваквите содржини емоционалниот интроверт најчесто ги вградува во својата филозофија на живот, односно во соодветниот стил на живеење. Што се однесува до социјалната сфера, овој карактерен тип е повлечен, тивок и резервиран кон надворешните влијанија. Тој успева да си обезбеди оптимална психичка хармонија, пред сè, благодарение на способноста за паралелна коегзистенција, која во народната мудрост се означува како „тивка вода брег рони.“ Меѓутоа, Јунг забележал дека ваквата „рамнодушност кон доброто или злото“ не дава верна слика за суштината на субјективните процеси и дека зад појавната индиферентност се одвива бурен емоционален процес, кој е страствено поддржуван од повисоките етички и хумани идеи. (101,390) Со тоа може да се објасни појавата на неочекуван и социјално пожелен хероизам со кој емоционалниот интроверт умее да истапи против нестандартните животни услови. (101,390)

Сензитивниот интроверт е карактерен тип кај кого осетот се јавува како доминантна психичка функција. За разлика од сензитивниот екстраверт кај кого доминираат сензации од надворешно потекло, интровертниот карактерен тип е свртен исклучиво кон субјективната стварност која влијае врз неговите осети. Субјективната стимулација на осетите, според Јунг, ги редуцира објективните елементи од перцепцијата на сензитивниот интроверт и на тој начин конечно го определува квалитетот на неговото доживување на надворешниот свет. „Осетот кај интро-

вертниот став е условен од субјективно обоената перцепција (на пример, уметнички дела). Доколку повеќе уметници сликаат ист предел со намера да го прикажат веродостојно, тогаш секоја слика ќе биде различна од другите, не во смисла на уметнички квалитет, туку заради различната перцепција. Несвесната диспозиција го менува осетното сознание уште во процесот на неговото формирање и така му го одзема белегот на едноставна реплика на објектот.“ (101,393 – 394)

Сензитивниот интроверт е суштински поврзан со древните праслики и останатите архаични претстави од колективното несвесно. Тоа на сензитивниот тип му овозможува да ја насети позадината на надворешниот свет подеднакво како и „свесното набљудување, од пред милион години.“ (101,395)

Сензитивниот интроверт спаѓа меѓу ирационалните карактерни типови. Освен хедонизам, кај него доминира пасивен став комбиниран со рационална самоконтрола. Сензитивниот интроверт остава впечаток дека не е загрижен за објектите, што некогаш наликува на обезвреднување на истите. Ваквата деевалуацијата или девалвација најчесто се манифестира како филозофски скептицизам и бесконечно трагање по животната смисла. Инаку, сензуалниот интроверт не е способен секојпат да ги разликува субјективните претстави од стварноста. Оттука и неговата воздржаност за вклучување во социјалниот живот. Отсуството на социјален ангажман возвратно му помага да ја сочува рамнотежата помеѓу внатрешниот и надворешниот свет. Неговите главни вредности се уживање, самопочитување, спокојство и смиреност. Од друга страна, неспособноста на сензуалниот интроверт да се справува со социјалните норми може да доведе до појава на невротски и опсесивни црти во личноста.

Интуитивниот интроверт е последен од осумте карактерни типови кој е примарно ориентиран кон интуитивно осознавање на сопствените психички содржини. За разлика од интуитивниот екстраверт, чиј приоритет претставува осознавање на објективната стварност, интуитивниот интроверт е насочен кон откривање на латентните можности во колективното несвесно. Аналогно на тоа, неговиот морал не ги познава доброто и злото, ниту моралните дилеми на светот. Неговото морално чувство е изедначено со сопствената доминантна имагинација. Според Јунг, станува збор за едностран обид на ваквата личност за симболично приспособување кон социјалните барања. „Како што за оној, што светот исклучиво го прима преку осети, светот не прет-

ставува морален проблем, така и светот на сликите за интуитивецот никогаш нема да биде проблем.“ (101,400) Тоа, според Јунг, не подразбира дека интуитивниот интроверт е карактер без морал, туку дека меѓу неговите приоритети доминираат возбудливото живеење, фантазијата, независноста и сличните вредносни содржини. Доколку овие вредности не го доведуваат во морален судир со останатите луѓе, тогаш интуитивниот интроверт може да биде полезен за општеството.

Во врска со последново Јунг уште забележува дека возбудливиот живот, фантазијата и независноста се редовно присутни кај мистичари, јасновидци, уметници и другите интуитивни интроверти. Паралелната егзистенција со социјалната стварност честопати е причината што интуитивните интроверти ја доживуваат судбината на непризнаени, таинствени и недоволно ценети личности. Прототип на интуитивниот интроверт може да биде ликот на кнезот Мишкин од романот *Идиот*, кого Достоевски го опишал како несреќна личност која не успеала да се соживее со социјално прифатливите барања на руската аристократија од средината на 19. век. Во моралниот судир со аристократската хипокризија филантропот Мишкин доживеал трагичен крај. Според Јунг, ваквите морални идеалисти го пренесуваат „гласот на пустинскиот пророк“ кого никој не го забележува, но „без неговото постоење и Израел би останал без пророци.“ (101,400)

Прегледот на Јунговиот допринос кон психолошката аксиологија не би бил целосен без неговото истакнување на културните и општествените одредници на суштината и вредностите кај човекот. Јунг не ја негирал важноста на општествените вредности во постигнувањето среќа и достоинство во животот. Меѓутоа, тој исто така ги согледал негативните влијанија на културата и општеството во моралното деградирање и отуѓување на личноста, посебно кога човекот се соочува со нехумани барања за негово безусловно потчинување. Оттука е разбирлива етичката максима на Јунг дека „без слобода нема морал.“ (107, 162) Што се однесува до моралот, него Јунг го сфаќал како вродена диспозиција која човекот „ја поседува ... *a priori* во себе; не се работи за закон, туку за морална суштина... инстинктивен регулатор на однесувањето, кој управува со животот во стадото.“ (107, 163) Моралот претставува суштинска „функција на човековата душа“ и етички квалитет на човековата природа кој не зависи од надворешни авторитети. (107, 163) Од наведеното може да се согледа критиката на Јунг кон моралниот перфекционизам за кого изјавил дека ста-

нува збор за *суштинска неморалност на надворешниот авторитет* која, како таква е осудена на неуспех. Поаѓајќи од инстинктивната суштина на моралот Јунг децидно прогласил дека моралот „е единственото нешто, што натаму не може да се подобрува.“ (107, 164)

Јунговата поделба на објективни и субјективни вредности може да се дополни со групата латентни вредности, чие активирање е условено од живот исполнет со стимулации и убавина. Тоа подразбира воспоставување на субјективна хармонија помеѓу сопственото битие и општествената стварност, односно вредносен баланс помеѓу социјалните барања и индивидуалните цели. Во истиот контекст Јунг ја истакнал важноста на социјалните функции и улоги кои се неопходни за воспоставување хармонија на релацијата човек - општество. Сепак, во предна линија ги ставал субјективните вредности, предупредувајќи дека нивниот недостиг е причина за индивидуалната и колективната несреќа, односно чувството на внатрешен раздор, слично на она, кое Шилер (Schiller) го опишал како болна рана. (Спор. 101, 79)

Јунговата епигенетска интерпретација на вредностите се воочува од неговиот развоен модел. Иако не понудил детална класификација за развојниот циклус на личноста, Јунг постулирал две општи животни етапи, во првата и втората половина од животот. Во првата етапа доминираат биолошките тенденции кон ширење на сопствената егзистенцијата и интензивно развивање на индивидуалните потенцијали на човекот. Станува збор за динамичен развоен период кого го следат соодветни вредности, приоритетно насочени кон телесниот изглед, социјалната промоција, индивидуалниот успех и т. н.

Втората животна етапа е во знакот на драматични физички менувања и суштинско редефинирање на постоечките вредности со крајна цел, создавање потрајни вредносни смерници. Биолошките потреби и егоизмот од првата животна етапа постепено се заменуваат со алтруизам и повисоки културни и колективни цели. Во енергетска смисла, биолошката енергија почнува да се инвестира во новите културни и општествени вредности, при што вредносната трансформација на личноста е условена од социјалниот систем и воспитувањето. Тоа подразбира усогласување на социјалните прописи и норми со либидинозните промени, но и со архаичките процеси во кои, како што беше истакнато, Јунг ги открил вредносните рудименти на личноста. Оттука, формирањето стабилни вредности е условено со „симболичко менување

на либидото,“ додека во вредносниот процес стапуваат културните и историските специфичности кои се препознатливи, како во личноста, така и во конкретниот вредносен израз. (102,135)

На крајот вреди да се назначи паралелата помеѓу колективниот и индивидуалниот морал за која, покрај Јунг, независно укажал и Рајх во критиката на општествениот морал. Во трудот *Кон психологија на несвесното* (герм. Wandlungen und Symbole der Libido) Јунг го истакнал антагонизмот помеѓу општествениот морал, артикулиран во потесните и пошироките колективитети во чија основа (дис)функционира индивидуалното чувство за одговорност: „Општо е познато дека моралот на општеството како целина е обратнопропорционален на неговата големина, зашто колку повеќе поединци, толку повеќе гаснат индивидуалните фактори, а со тоа и моралот, кој во потполност е заснован врз моралните чувства и нему иманентната индивидуална слобода. Оттука, поединецот во заедница, во извесна смисла станува несвесно полош, одошто кога самиот одлучува, зашто заедницата го понесува и воедно го ослободува од индивидуалната одговорност. ... Колку поголеми организации, толку понеизбежна станува нивната неморалност и заслепена глупост.“ (104, 165)

Во основа, станува збор за психолошка појава која најчесто се спомнува во дискусиите во кои се полемизира околу суштината и причините на отсуство на алтруизам, кога поединецот, посредно или непосредно, е повикан да помогне на друг човек во несреќа. Психолошките анализи укажуваат дека со зголемување на бројот набљудувачи опаѓа подготвеноста на секој поединец да помогне. Што е поголема групата поединци, толку е помала подготвеноста на единката за просоцијална (морална) акција. Според социјалните психолози станува збор за колективна социјална перцепција на пасивни набљудувачи која доведува до редистрибуција на индивидуалното чувство на одговорност. Поделбата на одговорноста, во крајна линија, доведува до блокирање на индивидуалниот морал, што се манифестира во отсуство на волја да се помогне. Потоа, секој поединец ќе мора да се соочи со сопствената совест и морално да ја преиспита покажаната пасивност, зашто, како што забележал Сартр, „кога се вели дека човекот е одговорен за себе си, тоа не значи дека тој е одговорен само за сопствената индивидуалност, туку дека е одговорен за сиот човечки род.“ (227,619)

Поглавие 12

ПСИХОЛОГИЈА НА ХОЛИЗМОТ

Хајнц Ансбахер (Heinz Ansbacher) ги разделил психолошките теории на личност според тоа, дали своите премиси ги засновале врз елементаризам или холизам. Елементаризмот како принцип ги разложува, односно ги редуцира сложените психички појави и процеси на поедноставни делови и функции. Природата на истите, пак, најчесто ја толкува детерминистички. Од друга страна, холизмот на психата и пристапува организмички, со акцент врз развојот на личноста и самореализацијата на вродените потенцијали. Оттука и научниот приоритет на холизмот кон творечките капацитети на човекот, при што субјективното доживување, искуството, учењето и целисходната насоченост кон сопственото усовршување се разбрани како аспекти на личноста чиј развој претставува целоживотен процес.

Холизмот постулира дека *организмот претставува повеќе од обична сума на делови и оттука научната интерпретација мора да ја респектира дадената целина*. Холизмот како филозофски правец е поврзуван со учењето на Јан Христијан Смутс (Jan Christian Smuts). Самиот поим потекнува од грчкиот збор холос (ὅλος), што во превод подразбира целина, односно потполност. Соодветната психолошка теорија посветена на единството помеѓу личноста и средината се развивала во две, релативно независни психолошки школи: теорија за гешталтот и организмичка теорија.

- Гешталт психологијата (герм. *Gestalt* = форма) акцентира единство помеѓу однесувањето и средината. Психолошкиот приоритет на гешталтот е содржан во научна експликација на личноста во која средината непосредно е вклучена. Аналогно, личноста и однесувањето се сфатени како производ на внатрешните и надворешните влијанија.

- Организмичката теорија субјектот го разбира како единечен психолошки и биолошки систем на взаемно поврзани процеси и функции. Посебен акцент се става врз органските аспекти на однесување, пред сè, врз биолошките и физиолошките процеси.

12.1 Гешталт психологија

Во развојот на психолошката аксиологија посебно место зазема гешталт принципот развиван во истоименото психолошко школо. Во експерименталните студии на гешталт принципот значајна улога му се припишува на поимот транспозиција, кој како психолошки феномен започнал да го истражува **Христијан фон Еренфелс** (Christian von Ehrenfels, 1859-1932) во рамки на поширокиот интерес за основите на музичката перцепција.

Принципот на транспозиција постулира дека субјективното доживување на мелодија е организирана целина (гешталт) на одделни структурални елементи. Тоа подразбира дека со промена на музичката скала за степен погоре или подолу, доживувањето на мелодијата мора да остане константно. Значи, иако дошло до промена во основните музички елементи (тонови), перцепција на мелодијата од обете изведби останува иста. Откритието дека перцепцијата е условена од карактеристиките на целината, а не од нејзините конститутивни елементи, претставувало сериозен удар за неприкосновениот авторитет на Вунтовиот и Тичинеровиот структурализам, односно за експерименталата максима дека елементите се клучни за научното разбирање на сложените психички процеси.

Макс Вертхајмер (Max Wertheimer, 1880-1943) се вбројува меѓу главните протагонисти на гешталт психологијата. Според него, целината претставува „структура со сопствен идентитет,“ кој се разликува од нејзините составни делови. (99,237). Односот на гешталт психологијата кон вредностите може да се означи како посреден и директен.

- Посредното влијание на гештал теоријата е содржано во основното значење на гешталтот за надреденоста на целината врз сопствените структурни елементи. Применет врз психолошката теорија на вредности гешталт принципот постулира дека вредностите во психологијата приоритетно се сфатени како интегриран систем, односно вредносна целина. Гешталт принципот воедно се интересира за научно осознавање на единечна вредност, за нејзините конкретни белези и динамичка улога врз личноста, при што не се заборава дека станува збор за конститутивен елемент од вредносниот систем како целина. Ваквиот флексибилен пристап воедно може да се сфати како критика кон оние,

кои вредностите ги сметаат исклучиво како парцијални делови на пошироките морални, естетски, односно идеолошки системи. Со други зборови, исклучивата парцијалност во психологијата е во спротивност со основниот гештALT принцип.

- Директното влијание врз психолошката аксиологија се огледа во примената на гештALT принципот при експериментално истражување на вредностите. Пример за тоа се експериментите на Левин со динамичките карактеристики на психичките, односно социјалните појави. Станува збор за значајна методолошка иновација како во општата и социјалната психологија, така и во истражувањето на вредностите. Експериментот овозможува тестирање на разни хипотези за вродените, мотивациските и вредносните детерминанти на личноста, посебно имајќи ги предвид интерперсоналните односи, односно сложената динамика на социјалните групи и колективи. На овој начин објективност и егзактноста во мерењето станаа стабилни методолошки критериуми на психолошката анализа и како такви дополнително ги ослабија позициите на енвайроментализмот и бихевиоризмот за надворешна условеност на психата и однесувањето на човекот.

Следен значаен потенцијал за психолошкото истражување на вредностите е содржан во концептот на **Курт Левин** (Kurt Lewin, 1890-1947) за психолошки и животен простор. Обата поими ја дополнуваат Левиновата структурална претстава за личноста во која динамички се преплетуваат субјективни (психички) и надворешни (ситуациски) промени. Поимот психолошки простор или поле подразбира личност која доживува, при што овој интимен чин ја обединува интрапсихичката и надворешната стварност. Согласно со гештALT принципот, човекот и светот претставуваат единство; квалитетот на оваа хумана синтеза го додава субјективното вреднување на фактите и настаните. Човекот најнапред ги вреднува содржините и ситуациите во средината, а потоа го подготвува и остварува социјалниот одговор.

Левиновиот опис на личноста е крајно динамичен, за што сведочи и неговото избегнување за определување на поконкретни структурални поими во психата кои би упатувале на непроменливост, статичност или даденост. Личноста е во постојан процес на менување, додека секоја актуелна состојба, споредено со

минатите и идните состојби, е единечна. Поимот животен простор, пак, ги содржи сите чинители кои се потенцијално способни за иницирање и насочување на индивидуалното однесување. Овој поим е клучен за психолошкото разбирање на личноста во даденото психолошко поле и време. Животниот простор го опфаќа психолошкото поле на активната личност, заедно со субјективната перцепција и интерпретација на значајните чинители од внатрешниот и надворешниот свет.

Субјективниот простор го сочинуваат актуелните потреби и псеудопотреби. Функцијата на обете категории е содржана во личносната интерпретација на субјективната и објективната стварност, од која, пак, произлегуваат релевантните емоции, интереси, ставови, вредности и останатите динамички диспозиции. Останатите, помалку релевантните содржини се сместени во психолошката периферија на личноста и ја претставуваат нејзината вредносна индиферентност.

Како што е познато, гешталт психологијата генерално ја негираше научната оправданост на американскиот бихевиоризам, пред сè, епистемолошката вредност на експерименталните наоди врз животните, како и исклучивата методолошката ориентација кон испитување на надворешното однесување и деспект кон валидноста на феноменологијата. Меѓутоа, од овој конфликт значително профитираше психолошката теорија на вредности. Станува збор за бихевиористичката теза дека секое однесување е условено од објективната ситуација која во светлина на гешталт принципот ја покажа сопствената ограниченост. Следниот значаен гешталтист **Курт Кофка** (Kurt Koffka, 1886-1941) истапил со спротивно мислење, дека *однесувањето зависи од начинот како човекот ја сфаќа и вреднува ситуацијата, а не од нејзините објективни својства*. Аналогно, Кофка предлага поимот *надворешна средина* да се редефинира во согласност со перцептивните закони, со што би се издвоиле две различни полиња: географско и бихевиорално. Географското поле е условено од карактеристиките на објективната ситуација, додека бихевиоралното поле зависи од субјективната интерпретација на објективното, географско поле. Оттука, конкретното однесување на човекот произлегува од субјективната обработка на објективната стварност.

Разликата помеѓу географското и бихевиоралното поле е прикажана во следниот настан: „Еден коњаник ноќе, среде снежна меќава, наиде на осамена меана. Среќен што по долгото талкање низ завеаното поле успеал да најде засолниште, зачука на

вратата. Откако меанџијата отвори, го запраша коњаникот од каде доаѓа. Коњаникот покажа со прстот зад себе, по што зачудениот меанџија праша: Зарем не знаевте дека тукушто сте минале сред замрзнатото езеро Констанца? Откако тоа го слушна, јавачот се струполо од коњот и умре.“ (Цит. во: 190, 178)

Поентата од настанот упатува на психолошкото правило, дека квалитетот на околниот терен може да има значење за геолог, но не и за психолог. Психолошки гледано, смртта настапила како последица на субјективното сфаќање на една конкретна ситуација која наново била проценета како опасна. Со други зборови, доколку човекот однапред би ја знаел потенцијалната опасност, сигурно би постапил поинаку. Затоа психологот мора да води сметка за различните субјективни значења на теренот, односно дека јавачот не минувал преку замрзнато езеро, туку преку поле. Човекот во своето одлучување се раководел според претстава за почва, а не за водена површина. Впрочем, субјективната интерпретација на географското поле претставува единствена стварност за човекот и чинител на актуелното одлучување, вреднување и однесување.

За психолошката аксиологија се значајни и останатите динамички поими кои Левин ги користел во сопствената теорија на личност. Станува збор за поимите валенција и вектор кои Левин ги позајмил од физиката. Овие поими во гештALT психологијата добиле ново значење на субјективен квалитет, привлечност, односно вреднување на објектите. Инаку, атрибутот привлечност се јавува како клучен во научната интерпретација на вредностите зашто упатува на начин како субјектот го доживува објектот, а посредно и каков е интензитетот на неговиите актуелни потреби. Оттука, валенцијата е вредност која личноста им ја придава на одделните области во психолошкото поле. Валенциите можат да бидат позитивни и негативни. Позитивните валенции се насочени кон цели кои можат да ги задоволат потребите, односно да ја редуцираат актуелната напнатост. Негативната валенција се однесува на цели кои можат да предизвикат напнатост. На пример, гладен човек инвестира позитивни валенции кон храната, вљубениот кон саканата особа и слично. Пример за негативна валенција се фобиите, аверзијата и останатите непријатни чувства и состојби. Динамички гледано, валенцијата претставува вредност која е условена од актуелната потреба и соодветната напнатост.

Покрај позитивниот и негативниот квалитет вредноста се одликува и со атрибутот променливост. Станува збор за промен-

лив интензитет на вредноста кој е условен од состојбата на соодветната потреба. Оттука, позитивната, односно негативната вредност може да биде силна, просечна или слаба.

Главен извор на гешталтистичките знаења за вредностите претставуваат експерименталните истражувања на групната динамика, групните конфликти, групните фрустрации и раководењето. Психолошката анализа на дискусиите и одлучувањето во групата упатува на заклучок дека групата има клучно влијание врз стабилноста, односно промената на ставовите и вредностите кај одделните членови. Од можноста, односно неможноста да се учествува во групното одлучување произлегува позитивната или негативната мотивација и подготвеност на членот да ги задржи или промени постоечките вредности и ставови. (Цит. во: 198, 346)

Левин натаму постулирал дека ставовите се производ на спротивставените стремежи кон иста цел. Доколку тенденциите за се посилни од тенденциите *против*, тогаш ставот останува стабилен и отпорен на промена. Со зголемување на *спротивните* тенденции ставот се соочува со конфликт и зголемување на внатрешната напнатост. Долготрајната напнатост обично предизвикува несакани последици, меѓу кои најзначајни се сознајната конфузија и анксиозноста. Ваквата негативна динамика е следена со зголемен конформизам што најчесто е присутно кај анксиозни и конфузни личности. Во судирот помеѓу постоечките ставови и социјалниот притисок најмногу страдаат старите шеми на однесување, зашто нивната ефикасност е намалена од растечката анксиозност и оттука тие мора да се сменат со нови, поделотворни постапки.

Опишувајќи ја ваквата групна динамика Левин издвоил две можности:

- Поттикнување на оние стремежи, кои водат кон прифаќање на ново однесување. За оваа цел се користат аргументи кои ја поттикнуваат промената, но не и слабеењето на спротивните тенденции. Така, доколку се случи посакуваната промена во однесувањето, личноста ќе се соочи со покачување на внатрешната напнатост. Ваквата интрапсихичка динамика најчесто е следена со зголемена агресивност и останати неконструктивни однесувања на фрустрираната личност.
- Ослабнување на оние сили, кои го поддржуваат старото однесување кое е спротивставено на новите промени. Се очеку-

ва дека со слабење на ретроградните сили ќе се променат старите ставови и вредности. Во овој процес како најделотворна се покажала групната дискусија во која секој член имал можност да учествува. Освен посакуваното сменување на ставовите и вредностите, партиципацијата во групното одлучување ги штити членовите од конфликти и напнатост кои се редовни кај вредносните трансформации.

Експериментите на Левин исто така ги разјаснија деталите од вредносната трансформација во услови на групен притисок. (Спор. 198, 349) Процесот започнува со групна иницијатива насочена кон слабење и отстранување на премисите кои го поддржуваат старото, конзервативно мислење. Следниот чекор е насочен кон отстранувањето услови кои ги поддржуваат постоечките навики. На крајот следува групна дискусија со цел да се разјаснат причините зошто е потребно старите норми да се заменат со нов кодекс на однесување. Оттука, можат да се издвојат следните етапи на промена на вредностите во услови на групната дискусија:

- Слабење на оние сили, кои ги поддржуваат конзервативните навики, ставови и вредности.
- Истакнување аргументи, кои ги поддржуваат новите ставови, вредности и навики, односно потенцирање на практичната предност на очекуваните промени.
- Стабилизација на новите вредности кај сите членови од групата. Тука посебна улога има јавно искажаната согласност на членот во присуство на целата група, односно јавно декларирање дека доброволно се прифаќаат новите норми, вредности и постапки. (Спор. 198, 349 - 350)

Групната дискусија не мора секојпат да заврши со успех. Постојат околности, кога групата е приморана да преземе и други мерки, најчесто колективен притисок, со кој ќе се обезбеди прифаќање на нови правила и норми од страна на нелојалните членови. Во услови на групен притисок членовите - опоненти се приморани да му се потчинат, односно конформираат, на мнозинството и да ги прифатат новите групни вредности, цели и норми. Обично конформистот се раководи со сознанието дека и останатите членови од групата ја прифаќаат иницијативата за промена. Станува збор за социјална фацилитација која личноста ја штити од фрустрација и стрес заради напуштањето на старите норми, навики и вредности.

12.2 Холистичко – организмичка психологија

Во триесеттите години од минатиот век **Адолф Мејер** (Adolf Meyer, 1866-1950) и **Курт Голдштајн** (Kurt Goldstein, 1878-1965) ја претставиле новата холистичко-организмичка теорија која се надоврзува врз филозофските премиси на Аристотел дека телото и психата се наоѓаат во нераскинливо единство. Новата теорија постулира дека човекот претставува интегриран систем на психички и органски чинители, и оттука психологијата на личност мора да ги експлицира основните психофизички релации.

Организмот го сочинуваат вродени рефлексии. Иако станува збор за ограничени реактивни дејствија, психолошкото толкување на рефлексната активност не треба да се толкува парцијално во смисла на објаснување на спедифична функција на посебен орган или изолирана телесна област, туку како реакција на комплексна и неделива целина

Организмичката психологија се потпира врз гештALT принципот и феноменолошката метода. Појдовна точка на организмичката психолошка анализа е севкупната личност како единечен функционален систем составен од одделни психички процеси.

Организмичкото сфаќање на вредностите се надградува врз тезата за постоење *состојба на оптимална активност* која имплицира организам кој воспоставува хомеостатична рамнотежа со светот што постојано се менува. Организмот е опремен со адаптивни механизми чија улога се состои во оптимална активација на системот, што, всушност, претставува највисока цел на личноста. Од гледна точка на вредностите, станува збор за енергетски квалитет кој одговара на потребите на организмот за одржување постојана напнатост во целиот психофизички систем. Психолошки еквивалент на оваа енергетска потреба е субјективното задоволство од напнатост, додека напнатоста се смета за главен услов на здравото функционирање на организмот. Врз ваквите премиси е дефинирана и највисоката вредносна цел на организмичката акциологија, а тоа е постигнување оптимална активност на системот од која зависи реализацијата на личностите потенцијали. Највисоката вредност имплицира постојана самоактуализација на личноста.

Самоактуелизацијата во организмичката теорија на личност е сфатена како постепен и долготраен развоен процес составен од компромиси и рационални одлуки. Во ваквите развојни услови организмот има две можности:

- да избере состојба на пасивност и изгради конкретен став кој постојано ќе се прилагодува кон надворешните услови. Личноста со конкретен став е реактивна, ригидна и автоматизирана во сопствените одговори кон надворешните услови и поттикнувачи. Конкретниот став и неговата реактивна природа Голдштајн редовно ја откривал кај пациентите со пасивен однос кон околината, пред сè, помеѓу невротичните личности и кај пациентите со органско оштетување на мозокот. Тој врз сопственото клиничко искуство извел заклучок дека личноста во која преовладува конкретен став „квалитативно се разликува од нормалната личност.“ (85, 252).

- да избере состојба на постојана активација која е условена од апстрактниот став. Психолошки еквиваленти на константната организмичка активност се самосвеста, способноста да се планираат идни цели и постапки како и одговорниот избор на рационални алтернативи. Апстрактниот став покажува релативна слобода од просторните, временските и другите физикални атрибути на ситуацијата. Личноста со развиен апстрактен став покажува флексибилност кон стварноста, креативна имагинација, иницијатива, оптимално ангажирање како и успешност во реализацијата на сопствените избори и цели.

Индивидуалниот однос кон дадената ситуација укажува дали станува збор за конкретна или апстрактна личност. Конкретното однесување е непосредно во поглед на реактивноста кон дразбите, додека апстрактниот став најнапред ментално ја обработува ситуацијата и врз основа на рационалниот увид подготвува адекватен одговор кон истата. Инаку, психички здравата личност ги содржи и двата става, конкретниот и апстрактниот став. Ваквиот динамичен спектар составен од различни диспозиции ја зголемува способноста на човекот да се адаптира, но и ментално да ја обработи и процени на ситуацијата заради избор на оптимални решенија. (Спор. 237, 352)

Како што беше спомнато, намалената способност за апстракција е типична за лицата со оштетен мозок како и кај потешките неврози. Станува збор за ретроградни мозочни процеси, односно дејство на длабоки психопатолошки состојби кои се одговорни за еродирање и прогресивно губење на личносните вредности. Вредносното раслојување е следено со пречки, односно застој во личносната самореализација и со загуба на животната смисла. Сепак, Голдштајн сметал дека ваквите тешки состојби можат да се згрижат со адекватна психотерапија која, согласно со

принципите на организмичката концепција, би требало да се насочи кон:

- стимулирање и реорганизирање на вредносниот систем на пациентот;
- поттикнување на инхерентните мотиви за сестран развој на личноста.

Обете практички постапки Голдштајн ги вградил во сопствената терапевтска програма насочена кон реконструкција на самореализациските стремежи на пациентот. Ваквата програмска ориентација произлегла од неговото длабоко уверување дека самореализацијата претставува „единствена динамичка сила и животна смисла со која организмот располага.“ (Спор. 85, 245)

Општ е впечатокот дека на вредностите во организмичката теорија не им беше доделено она место и улога, кои тие ја заслужуваат. Причината за маргиналната улога на вредностите може да се бара во основната биолошка ориентација на организмичките психолози, според која самореализацијата, вредностите и останатите врвни диспозиции на човекот се биолошки условени.

Од друга страна, треба да се истакне и позитивната страна на организмичката теорија, односно отвореноста кон критичко надополнување и евентуална ревизија на основното учење со што организмичкиот концепт на личноста би се ослободил од биолошкиот баласт. Ваквиот позитивен развој би можел да го зголеми интересот на организмичките психолози кон психолошката аксиологија, но и да го сврти вниманието на психолошката јавност кон органските основи на личноста. Впрочем, и Голдштајн постулирал дека вредностите се наоѓаат во самата суштина на човекот, односно дека самоактуализацијата е условена од рационалното самовреднување на личноста.

Поглавие 13

ХОРМИЧКА ПСИХОЛОГИЈА

Хормичката психологија го фокусира научниот интерес врз целисходната дејност и вредносниот систем на човекот. Согласно со тоа, **Вилијам Мек Дугал** (William McDougall, 1871-1938), основачот на овој правец во психологијата, ја определил целисходноста аксиолошки, односно како „намерно (англ. purposive) стремeње на човекот кон однапред одбраната цел.“ (Цит. во: 187, 32)

Мек Дугал повлекол суштинска разлика помеѓу поимите *однесување* (англ. behavior) и *намерно однесување* (англ. Purposive behavior). Тој во таа прилика го критикувал Вотсон заради програмската редукција на однесувањето на обична реактивност која ја условуваат конкретни стимулации. Вака сфатените реакции спаѓаат во редот на пониски биолошки функции чија основна функција се состои во едноставна адаптација на организмот. Подоцна редуцираната дефиниција на однесувањето била вградена во основите на бихевиористичката доктрина. Кога станува збор за човековото однесување, Мек Дугал то потенцирал значењето на поразвиените психички процеси кои „поседуваат сопствен извор на детерминација, заради што тие покажуваат активност при следење на сопствените цели и интереси.“ (Цит. во: 237, 337) Тука, воглавно, ги вбројува мотивите и чувствата, кои внесуваат квалитети на вреднување и смисла во субјективното доживување и однесувањето на човекот. Според Мек Дугал, вреднувањето и смислата како процеси го надминуваат психолошкиот рационализам, поточно пренагласениот акцент врз когнитивните процеси за сметка на останатите, не помалку важни, динамички премиси на човековата дејност.

Целисходноста како психички процес се препознава по атрибутите упорност, променливост, временска конкретност и делотворност.

- Упорноста имплицира стремeж за продолжување на акцијата и кога стимулацијата ќе престане да дејствува. Активноста како циклус завршува, откако ќе се постигне целта.

- Варијабилноста претставува способност за избор на алтернативни однесувања заради постигнување на конкретната цел.
- Временската ограниченост имплицира дека активноста престанува со постигнување на целта. Смислата се состои во ослободување на енергијата за реализација на другите активности.
- Со повторување активноста станува поделотворна, попрецизна, побрза. (Спор. 237, 337) Поаѓајќи од ваквите експериментални докази Торндајк (E. Thorndike) го постулирал прочуениот закон на ефектот кој „одлучува дали активноста ќе се претвори во трајна реакција кон дразбата.“ (Спор. 99, 238)

Во психолошкиот концепт на Мек Дугал планската активност игра клучна улога. Планирајќи човекот ја следи целта, а ведно ги развива сопствените капацитети за антиципација на исходот на сопствената акција. Типично за интенционалното учење на Мек Дугал е поврзување на инстинктивизмот со Кантовиот категорички императив што резултираше со познатиот список од осумнаесет човекови инстинкти. Според Мек Дугал, инстинктите претставуваат елементарни динамички чинители во личноста кои, слично на ставовите и вредностите, се составени од сознајни, емоционални и конативни делови. Јадрото на инстинктите се состои од латентни чувства кои постојат независно од ситуацијата или индивидуалното искуство. Карактеристично за инстинктите е дека можат да се комбинираат во посложени психички динамизми. Станува збор за сентимент кој што Мек Дугал го дефинира како „емоционална диспозиција поврзана со идеја или објект; сентиментот не претставува искуство, туку дел од личносно-то творештво; понекогаш се изразува шематски, но никојпат прецизно, нешто како идеја + чувство.“ (52, 267) Основна функција на сентиментот е подобро согледување на вредносната структура, динамика и стабилност.

Сентиментот е комплексна емоција насочена кон високо вреднувани содржини, на пример, љубов кон партнерот, љубов кон сопствено дете, патриотизам, пријателство и слично.

Од аспект на инстинктивизмот, сентиментот љубов содржи различни инстинкти поврзани со потребите за секс, нега и заштита. Патриотизмот, пак, претставува синтеза на љубов, лојалност и глорификација на сопствената земја, култура и етнички простор. Вака сфатениот сентимент се вклопува во традиционалната концепција на инстинктивистичката аксиологија која, меѓу другото, помогнала да се сфати и надмине внатрешната напна-

тост предизвикана од спротивставени вредности која е најчесто недостапна за рационална обработка. Слична напнатост постои и кај интрапсихичките конфликти кои се израз на неспоивоста помеѓу одделни вредности или ставови.

Наведените психолошки сознанија имаат теориско и практично значење за психологијата на човековите вредности. Тие ја истакнале опасноста од долготрајна вредносна неконзистентност која реално може да доведе до загрозување на селф-сентиментот, односно претставата за самиот себе. Тука селф сентиментот (англ. self-regarding sentiment) е сфатен динамички и проспективно, како телеолошки и морален стандард, според кого човекот дејствува. Како сентимент самооценувањето претставува највисока вредност и автономен извор на внатрешната хармонија и регулација на личноста, слично на поимите его идеал или творечко јас. Воедно, селф-сентиментот е активен и продуктивен во смисла на креирање нови норми согласно со позитивната претстава за идеално јас, како и заради неговата улога во определувањето на животната смисла. На вака сфатената саморегулација Мек Дугал и доделил социјално, односно надсубјективно значење. Според тоа, саморегулацијата посредува во меѓучовечките и меѓугрупните односи и се грижи за хармонизирање и безконфликтност во неформалните и формалните и групи.

Рајмонд Бернард Кател (Raymond Bernard Cattell, 1905-1998) во рамки на факторското сфаќање на личноста екстрахирал посебен личносен фактор, *селф-сентимент* кој позитивно корелирал со психичкото здравје. Воедно се покажало дека селф-сентиментот делува како комплексен и самостоен извор на индивидуалната мотивација. Станува збор за „субјективно доживување на сопственото битие и стремеж ваквата претстава да остане стабилна и прифатлива, како за себе, така и за другите луѓе.“ (44, 470)

Општата способност за вреднување, вклучувајќи ја и сопствената личност, се развива во првите три години од животот. Најнапред се формира став за себе кој е условен од успешноста на детето да ги разликува сопствените позитивни и негативни особини. При тоа, позитивните особини се вградуваат во прифатливата слика за себе, а негативните се отфрлаат. Едновремено, во селф-сентиментот се вградуваат надворешните оценки и мислења во врска со сопствената личност, во што клучно влијание игра раната социјализација, пред сè, искуството стекнато со родителите и воспитувачите. Интеракцијата на детето со значајните воспитни субјекти доведува до постепенa редукција на инстинктив-

ните стремежи (ерг). Воедно, со развој на когнитивните и емоционалните структури и искуства доаѓа до обединување на конкретните ставови и вредности во целисходен, доследен и предвидлив систем за комуникација и делување. Ваквиот систем Кател го нарекува личност и неа, заедно со селф - сентиментот ги мери со помош на познатиот *Персонален инвентар* (16 PF).

Во Кателовата *психологија на хиперпросторот* сентиментот има статус на динамичка личносна црта која се формира со социјално искуство. Станува збор за сложена емоција која влијае врз вниманието, мислењето, чувствата и однесувањето на личноста, односно секаде, каде постојат високо вреднувани содржини и објекти. (Спор. 184, 17) Оттука, сентиментот претставува моќен извор на мотивација насочена кон „одредени социјални институции (кариера, религија...) или луѓе (родители, брачен партнер, селф ...)“. (85, 500)

На крајот од овој дел неколку напомени за поимот намера (англ. purpose), на кој во хормичката психологија му е доделено значење на вредносен регулатор на однесувањето и оттука може да послужи како синоним на поимот вредност. Станува збор за недоволно јасно операционализиран поим, кој, заради неможноста објективно да се мери честопати бил оспоруван и негиран. Впрочем намерата како интенционална психолошка категорија најчесто ја избегнувале психолозите ориентирани кон егзактност на сопствените наоди и воопшто кон изградба на престижна психолошка наука, по мерка на останатите природни дисциплини. (Спор. 46, 26) Тргувајќи од ваквите премиси и сакајќи методолошки да ги зајакне интроспективните наоди Тиченер ги отстранил поимите намера и значење од интроспективната психологија. Слична аверзија кон намерата и значењето покажа и раниот бихевиоризам, што Вотсон во својот *Манифест* отворено го потценува, отстранувајќи ги истите од сопствената психолошка наука, заедно со останатите менталистички категории.

За сегашниот статус на рамноправни поими во психолошката терминологија најзаслужен е Мек Дугал кој во своите емпириски студии на човековото однесување ја потврдил динамичката улога на намерата и значењето.

Поглавие 14

ПСИХОЛОГИЈА НА РАЗБИРАЊЕ

Главни претставници на психологијата на разбирање (герм. *Verstehende Psychologie*) се **Вилијам Штерн** (William Stern, 1871-1938), **Роберт Вудворт** (Robert Woodworth, 1869-1962), **Едуард Шпрангер** (Edouard Spranger, 1882-1963) и **Гордон Олпорт** (Gordon Allport, 1897-1967). Основните премиси на ова психолошко школо произлегуваат од „филозофијата на животот“ на **Вилхелм Дилтај** (Wilhelm Dilthey). Дилтај постулирал дека главен предмет на психологијата на разбирање се состои во анализа на психичките доживувања. Методолошкиот модел на анализата е позајмен од гешталтизмот и подразбира холистички пристап кон појавите на свеста, при што во анализата се поаѓа од целината кон нејзините составни делови. Дилтај воедно се заземал за идиографска експликација на човековите вредности, додека неговите концепциски и методолошки премиси во потполност беа остварени во Олпортовата персоналистичка психологија. Оттука, персоналистичката психологија може да се смета за природен епигон на современата психологија на разбирање.

Клучниот предмет на психологијата на разбирање е содржан во самиот назив на ова психолошко школо: психологијата треба да се стреми кон научен увид и разбирање (англ. *understanding*) на комплексното доживување, чиј составен дел се човековите вредности. „Разбирањето не е само интелектуално, туку и свесно, сознајно, емоционално. Вредностите и фактите се директно присутни во внатрешната стварност,“ истакнуваат Вудворт и Дилтај во култното психолошко дело *Современи психолошки школи* (англ. *Contemporary Schools of Psychology*). (237, 369)

Разбирањето содржи информации од различен квалитет и оттука претставува своевиден услов за психолошката експликација на социјалните интеракции на човекот. Тука Олпорт ги истакнува како клучни премиси на разбирањето „сетилните стимулации, емпатичките одговори, цикличните активности и моќните асоцијации.“ (14, 547) Тој воедно забележува дека наведените психолошки категории се најчесто сокриени пред свесните соз-

најни процеси. Оттука и потребата при нивното научно разбирање, покрај сознанието, да се вклучат и останатите психички динамизми. На тој начин разбирањето е сфатено како хармоничен психички процес во чии рамки „интуицијата и дедукцијата комплементарно се надополнуваат.“ (14, 547)

Едуард Шпрангер на разбирањето (герм. *Verstehen*) како процес му пристапил прагматично, истакнувајќи дека станува збор за исклучиво психички феномен во кој доминира свеста за структури и односи. Активноста и целите стапуваат во динамички сооднос чиј краен резултат е појава на нови вредности. При тоа Шпрангер констатирал дека човековата активност не може да се објасни со биолошки потреби и стремежи, туку исклучиво со планско остварување на повисоките цели и вредности. Ваквата Шпрангерова позиција овозможила да се надмине хормичкиот биологизам, воедно ја збогатила психолошката аксиологија со класификација на различни вредносни типови. Неговиот систем поаѓа од претставата дека вредносните типови постојат како идеални психолошки категории во кои се вградени следните премиси:

- Вредностите на човекот постојат како кохерентен динамички систем во кој можат да се издвојат теориски, економски, естетски, социјални, политички и религиозни вредности.
- Секој човек доследно следи една од шесте вредносни ориентации.

Шпрангер натаму постулирал дека секој човек изградува единствена животна филозофија во која доминира една од наведените вредности. Воедно, Шпрангер не се впуштал во етички расправи околу суштината на *доброто* и *злото*, туку предложил етичката дискусија да се фокусира врз шесте вредносни категории кои имаат различно значење за секој човек и влијаат со специфична моќ и значење. Со други зборови, секоја личност поседува сопствени вредносни приоритети врз кои ги создава сопствените претстави за светот и за односите во него. Аналогно, адекватното психолошко разбирање на личносниот интегритет подразбира увид во доминантната вредност на конкретниот човек. (Спор. 201, 94)

Шпрангеровата концепција за психолошкото разбирање натаму ја проширил и разработил Гордон Олпорт. Најнапред Олпорт излегол со сопствена дефиниција за разбирањето кое, според него, претставува ментална активност „целосно навлезена во

суштината на настаните во смисла на нивниот однос кон севкупноста.“ (14, 541) Без да се сфати смислата нема разбирање на причините на индивидуалната активност, ниту, пак, увид во тоталитетот на конкретната личност. Ваквите почетни позиции Олпорт подетално ги експлицирал во првата психолошка публикација за личноста¹ насловена *Личност – психолошка интерпретација* (англ. Personality - A Psychological Interpretation): „Откако ќе ја откриеме животната филозофија на личноста, нејзините, до тогаш неразбирливи активности, добиваат смисла.“ (14, 540) Според тоа, психологијата треба да се насочи кон разбирање на високите, целисходни дејности. Во истиот контекст Олпорт ја истакнува нужноста за разликување на психологијата на разбирање од психологијата на објаснување. Причината е во фактот, дека психологијата на објаснување приоритетно е насочена кон откривање на елементите и физиолошките основи на психата, што претставува елементаристичка ориентација, додека психологијата на разбирање настапува холистички. Во таа смисла, главен предмет на психологијата на разбирање е целисходноста, додека нејзина цел е научен увид во интенциите на личноста и нивната вредносна позадина.

Иако за Олпортовата аксиологија подетално се расправа во поглавието 15. *Персоналистичка психологија*, на ова место ќе биде сублимиран најважниот допринос на овој психолог за психологијата на разбирање.

Како претставник на психологијата на разбирање Олпорт честопати изјавувал дека приоритет во психологијата треба да се индивидуалните вредности, посебно доколку целта на дисциплината е научен увид и интерпретација на личноста. „Апсолутно е невозможно да се разберат настаните ... доколку во личноста не постои ништо, врз што таа би можела непречено да се набљуду-

¹ Според американските историчари психологијата на личност како посебна психолошка дисциплина датира од 1937 година. Таа година беа издадени две научни монографии посветени на личноста: *Личност – психолошка интерпретација* (англ. Personality-A Psychological Interpretation) од Гордон Олпорт и Психологија на личност (англ. Psychology of Personality) од Рос Стагнер (Ross Stagner). Наредната 1938 година беше објавена монографијата *Истражување на личноста* (англ. Exploration in Personality) од Хенри Мареј (Henry Murray), со што започна наглиот развој на новата психолошка гранка. Од аспект на американските персонолози, сите интелектуални, емпириски и практични сознанија за личноста поникнати пред 1937 година спаѓаат до тнр. преднаучен период на психологијата на личност.

ва.“ (14, 540) Таквата базична функција би можела да се оствари со помош на индивидуалните цели и вредности и, оттука, психолошката анализа би требало приоритетно да се насочи кон утврдување на „целните стремежи на конкретната личност и нејзината вредносна структура.“ (14, 540) Со други зборови, психологијата треба да открива кон што човекот се стреми и кои се неговите планови за иднината. Впрочем, плановите претставуваат конкретизација на вредностите од што произлегува дека вредностите секојпат се насочени кон определени цели. Целисходните вредности, пак, се јавуваат како услов на индивидуалното психичко и физичко здравје, односно чувство на среќа. Ваквата теза подоцна ја развил Франкл во рамки на логотерапевтска интерпретација на вредностите.

Зборувајќи за динамичките карактеристики на вредностите, Олпорт исто така истакнал дека поединечните вредности покажуваат тенденција за групирање во посложени психолошки целини. Според него, најсложена вредносна интеграција претставува индивидуалната животна филозофија која, од своја страна, влијае врз останатите психички процеси и активности. Во таа смисла Олпорт постулирал дека и мислењето на личноста повеќе зависи од нејзината животна филозофија, односно животниот стил, одошто од специфичностите на мозокот или квалитетот на сознајните процеси. (Спор. 16, 438)

Постојат индиции за промена на психологијата на разбирање во општа психолошка теорија на вредности. Во таа насока најдалеку отишол Шпрангер со класификацијата на идеалните вредносни типови. Оваа типологија, за која подетално се расправа во наредното поглавие, се смета за солиден емпириски исчекор кон психолошката експлорација на човечките вредности.

Поглавие 15

ПЕРСОНАЛИСТИЧКА ПСИХОЛОГИЈА

Персоналистичката психологија има сопствен историски развој за што посебна заслуга им припаѓа на неколкумина врвни психолози. Идејата за посебна психолошка дисциплина која како основен предмет на сопственото истражување ќе ја има личноста, односно персоната, најнапред ја истакнале Вилијам Џејмс, Вилијам Мек Дугал и Вилијам Штерн. Од наведените психолози, Штерн бил првиот, кој го вовел поимот „лице“ со што во психологијата се воспоставила персоналистичката позиција. При тоа, лицето го сфаќал како комплексна психолошка и самосвесна категорија, исполнета со вредности, приоритетно насочени кон внатрешно единство и хармонија. Алтернативно, Штерн го користел поимот *unitas multiplex*, што подразбира лице како систем составен од персонални белези, инстинкти и останати елементи и процеси. Природата и смислата на наведените личносни белези е дадена во вредносните стремежи и цели на конкретниот човек. При тоа, човекот е сфатен како слободно суштество, во смисла на можности за слободно избирање во главните области од животната тријада, составена од биолошко, психолошко и филозофско ниво. Според тоа, на биолошко ниво човекот е слободен да избира храна и репродуцирање, на психолошко ниво да раководи со свесните искуства, додека на филозофското ниво ги одредува сопствените вредности. Во вака сфатената личност биолошките, срединските и психолошките претпоставки конвергираат во единечно и целисходно хумано битие.

Развојот на персоналистичката перспектива е поврзан со целоживотното дело на **Гордон Олпорт** (Gordon Willard Allport, 1897-1967). Персонологијата постулира психички здрав и возрасен човек кој самосвесно и интенционално истапува во социјалниот и природниот свет. Свесната мотивација и интенционалната насоченост имплицираат морална зрелост на личноста како и стабилен систем вредности и вредносни цели.

Персоналистичката психологија суштински и се спротивставила на Фројдовата концепција за несвесна и биолошка детер-

минација на личноста. Концепциското разидување помеѓу Олпорт и Фројд започнало поодамна и во него, покрај другото, се содржани лични и искуствени причини.

Критичкото несогласување на Олпорт со психоаналитичката интерпретација на личноста веројатно потекнува од дамнешната средба со Фројд. Како млад студент по психологија Олпорт престојувал во Виена и, во таа прилика, сакал да го посети, во тоа време веќе славниот, Фројд. Во врска со овој настан, кој најверојатно влијаел и врз неговата натамошна кариера, Олпорт изјавил: „Веднаш откако се најдов во прочуената просторија со црвени сидови, украсени со мотиви од соништа, Фројд ме покани во работната соба. Тој едно време седеше без збор и гледаше во мене. Јас не бев подготвен за молчење и молкавично размислувањето за пригодна тема, со која би можеле да го започнеме дијалогот. Почнав со раскажување на случката од трамвајот при моето возење кон неговиот стан: *Едно четиригодишно дете гласно коментираше за валканиот сопатник отспротива - Не сакам да седам тука ... не до овој валкан човек! Мајка му беше строга, препотентна и доминантна hausfrau, и јас веднаш сфатив, зошто детето така постапува.* Штом завршив, Фројд љубезно и по малку терапевтски ме запраша: *Да не бевте, случајно, Вие тоа мало момче?* Занемев и веднаш се обидов да ја сменам темата. Неспособноста на Фројд да ја сфати мојата намера беше забавна, но и покрај тоа, таа кај мене предизвика значителни промени.“ (Цит. во: 152, 473)

Олпортовиот приод кон личноста е познат како системски еклектизам. Ваквиот еклектизам ја одразува неговата свесна намера да ги интегрира различните психолошки учења во единствена теорија. Оттука, неговото учење содржи елементи од хормичка психологија, холизам, его психологија, психологија на разбирање, егзистенцијализам, хуманистичка психологија и слично. Иако Олпорт извршил успешна синтеза на спомнатите психолошки учења и премиси, неговата теорија сепак не останала поштедена од бројните критики. Не навлегувајќи во овој момент во исправноста на критиките, треба да се истакне дека богатиот творечки опус на Олпорт како психолог е силно проткаен со вредности. Впрочем, Олпорт насекаде во психологијата ги потенцирал вредносните динамизми, посебно нивното значење за воспоставување и одржување на психичко здравје и морален интегритет на личноста.

Главната аксиолошка премиса на Олпорт подразбира возрасна, психички здрава и социјално адаптирана личност која како приоритет ја истакнува вредноста да се биде она, што најмногу се сака. Ваквата цел може да се оствари со развој на автентична личност со изградена филозофија на живот. Во тој развоен контекст филозофијата на животот се јавува во функција на главен аксиолошки принцип и рамка на вредносното зреење на личноста. Според Олпорт, филозофијата на животот претставува самодетерминирачки и саморегулативен механизам во чии рамки вредносниот систем станува „најзначајната категорија со која човекот располага... Човекот живее заради сопствените вредности, ретко размислува за нив, најчесто ги чувствува, и, доколку се загрозени, ги брани.“ (16, 24-25) Вредностите претставуваат централни психички диспозиции кои го иницираат и регулираат севкупното однесување на човекот. Оттука, приоритетна цел на персонологот се состои во откривање и истражување на конкретни вредности кај конкретна личност.

Инаку, Олпорт ги откривал вредностите насекаде, во сите сфери на човековото постоење: во мотивацијата, интенционалноста, совеста, филозофијата, предрасудите, дури и во психопатологијата. „Личните вредности се главната животна сила и оттука е разбирливо зошто сета човекова активност е насочена кон изградба на сопствените вредности,“ напишал Олпорт во книгата *Склоп и развој на личноста* (англ. *Pattern and Growth in Personality*). (13, 543) Вредностите од различен вид и комплексност го мотивираат и регулираат однесувањето, поаѓајќи од специфичните активности, се до најсложените творечки процеси. Вредностите исто така го условуваат психичкото здравје, пред сè, преку субјективниот контакт и доживувањата на сопственото битие од страна на *нормалната личност*. Во ставот дека здраво битие подразбира интенционална автентичност, односно *некој*, кој *создава нешто*, Олпорт несомнено има внесено елементи од Аристотеловата етика. Инаку, што се однесува до психолошката определба на личноста, Олпорт ја дефинирал како организиран систем на црти, навики и ставови.

Олпортовата психолошка анализа вредностите ги подведува под општата категорија *персонални диспозиции*. (Спор. 15, 77)

Инаку, во аксиолошкиот систем на Олпорт видно место зазема психолошката категорија намера (англ. *purpose*). Намерата ја сфаќа како диспозиција која има способност да ја поттикне и насочи активноста на човекот кон одредени цели. Станува збор

за интенционален процес во кој посебна улога имаат вредностите, планирањето, аспирациите и мотивите. Натаму, Олпорт ги истакнал најважните атрибути на намерата, т. е. нејзината *актуелност* и *мотивациската целисходност* со која се артикулираат начелата *современост* и *плурализам на свесните тенденции*.

Се чини дека со поимот намера Олпорт практично ги надминал спротивностите помеѓу мотивацијата и мислењето. Во неговата психолошка интерпретација, намерата може стане клуч за разбирање на интенционалноста на конкретната личност. Соодветното телеолошко толкување ги истакнува следните атрибути на намерата:

- Намерата е комплексен поим кој интегрира различни (когнитивни и емоционални) процеси во една општа состојба позната како *импулс* (англ. incentive).
- Намерата секојпат означува општ став на личноста ориентирана кон иднината.
- Намерата е функционално поврзана со останатите динамички фактори на личноста, меѓу кои најзначаен е системот на индивидуалните вредности. Констелацијата на различни намери содржани во вредносната ориентација на човекот претставува „доминантна сила и услов за разбирање на неговата животна филозофија.“ (13, 543) Оттука, за психологот е значајно да ја утврди суштината на намерата, зашто само така може да се разбере актуелната активност на личноста, што е во согласност со основната научна цел да се увиди и предвиди сегашното и идното однесување на човекот. Увидот во намерите овозможува откривање на индивидуалниот систем на вредности, односно животната филозофија и ориентацијата кон иднина.

Натаму, Олпорт кај вредностите ја истакнува нивната поврзаност со социјалната стварност, што подразбира дека овие личносни диспозиции учествуваат во просоцијалните и антисоцијалните активности. Психолошката основа на антисоцијалното однесување ја сочинуваат бројни вредносни аномалии кои се јавуваат како последица на пречки во развојот на личносните потенцијали. Негативните развојни последици ги чувствува, како личноста, така и нејзината околина. Често, како пример за неадекватниот развој на вредностите, се наведуваат предрасудите на кои Олпорт дури им посветил цела психолошка студија под наслов *Природа на предрасудите* (англ. The Nature of Prejudice).

Предрасудите се специфични диспозиции, поточно, вид на ставови засновани врз ирационални судови. Во основа, станува збор за секундарно деформирање на примарните позитивни вредности, односно специфична вредносна деформација „која резултира со неоправдани, етички погрешни судови.“ (16, 27) Меѓу најчестите ирационални премиси кај предрасудите Олпорт ги открива неоправданото воопштување на етичките вредности и тенденцијата за морализирање. Инаку, како погрешни ставови предрасудите се директно спротивставени на просоцијалните и културните норми. Како посебна негативна предрасуда Олпорт ја спомнува омразата (англ. hate prejudice) која покажува тенденција да прерасне во масовна антисоцијална појава. Омразата влијае врз мислењето, чувствата и однесувањето кај поединци, но и кај поголемите социјални групи. Со омразата редовно се јавува глобификација на она, со што личноста се поистоветува (сопствено то јас, колективот, етносот, религијата), но, исто така дистанцирање и деспект кон сето, што е непознато и туѓо. Инаку, предрасудите постојат како составен дел на животниот стил и филозофијата на конкретната личност, но и како основа на демагошките системи и некои екстремни идеологии. Во секој случај, психолозите се согласуваат во оценката дека предрасудите имаат деструктивна улога врз севкупната психа и однесувањето на поединци, групи и најшироки колективитети, оставајќи, при тоа, трајни последици врз мислењето, емоциите, постапките, чувството на среќа и благосостојба и т. н. (16, 438 – 439)

Олпорт објавил повеќе аксиолошки статии и трудови, меѓу кои посебно се издвојува *Студијата за вредности* (англ. *The Study of Values*). Во овој колективен труд Олпорт, заедно со Вернон (Philip Vernon) и Линдзи (Gardner Lindzey), изнел методолошко дополнување на Шпрангеровата типологија, а воедно ги определил критериумите на психолошкиот конструкт *зрела личност*. Најнапред бил ревидиран концептот за идеални вредносни типови за чија емпириска определба бил изготвен Олпортовиот *Тест за личностни вредности* (англ. *A Test for Personal Values*). При тоа Олпорт истакнал дека вредносните типови во чиста форма се фикција, односно дека во секоја личност може да се очекува присуство на различни вредности, односно дека може да се претстави како комбинација на повеќе вредносни типови, каде една од вредностите се издвојува како доминантна. (Спор. 12, 29) Задржувајќи ги оригиналните називи за посебните типови дадени

од Шпрангер, Олпорт го предложил следниот опис на вредносни профили:

- **Теориски тип.** Доминантна вредност кај овој вредносен профил е правдата која личноста ја стекнува со размислување. Теорискиот тип ги негира сите инструментални вредности како и естетските вредности на објектите. Наместо полза или убавина, теорискиот тип при вреднувањето на идните постапки и цели, на пример, при избор на професија, се потпира врз критичкото расудување. Најчесто теорискиот вредносен профил се среќава помеѓу интелектуалци, научници или филозофи.

- **Економски тип.** Доминантна цел кај економскиот вредносен тип е ползата, односно профитот. Профитот како главен мотив за одлучување и акција најчесто се јавува кај претприемачи, производители, продавачи и други прагматични професии. Оттука, економскиот тип на добивката ѝ ги подредува сите останати вредности, вклучувајќи го и образованието, естетиката, па дури и религиозноста.

- **Естетски тип.** Естетите најчесто преферираат форма и хармонија. Светот на естетскиот тип е убав, складен и симетричен. Ставот на естетот дека „убавото е повредно од правдата“ е во спротивност со вредносната позиција на теоретичарот, кој воедно „повеќе ја цени разновидноста, додека естетскиот тип ја истакнува единечноста.“ (14, 229) Естетскиот тип доследно ги негира економските процеси, производството, рекламата и продажбата за кои генерално смета дека спроведуваат насилство врз вистинските вредности. Во социјалните односи естетскиот тип истапува како индивидуалист, додека во политиката ја осудува општествената репресија.

- **Социјален тип.** Социјалниот тип е филантроп и во односите со другите е љубезен, несебичен и наклонет. Нему му се туѓи теориските, економските и естетските мотиви, додека политичката моќ ја смета за краен облик на егоизам и манипулација. Доколку е религиозен, социјалниот тип развива автентичен (англ. intrinsic) однос кон Бога.

- **Политички тип.** Доминантна вредност кај овој вредносен профил е групната или општествената моќ. Заради моќ, слава и влијание политичкиот тип е подготвен да вложи се, и на таквите цели да им ги подреди останатите вредности.

- **Религиозен тип.** Приоритетна цел на религиозната личност претставува постигнување единство со највисоката инстан-

ца. Кон ваквата вредност религиозниот тип ги прилагодува сопствените чувства, стил на живеење, морал и останатите аспекти на сопственото битие. Тој воедно е рамнодушен кон политиката, материјалното богатство и науката, како и кон економските и општествените настани, кои ги смета како времени и неважни. Односот на религиозниот тип кон останатите луѓе е длабоко хуман, пожртвуван и самооткажувачки (англ. self-denial). Таквиот човек умее да се повлече од јавниот живот и да им се посвети на контемпацацијата, медитирањето и аскетизмот.

Емпириските наоди на Олпорт за вредносните типови беа потврдени и од други истражувачи кои, покрај другото, ја испитуваа поврзаноста помеѓу вредносната структура и разликите во поглед на полот, социјалниот, образовниот и професионалниот статус.

Рос Стагнер (Ross Stagner) во едно истражување ја утврдувал поврзаноста помеѓу вредностите и социодемографските белези на жители во англискиот град Дартмут. При тоа, кај мажите открил конзистентна вредносна структура составена од економски и политички вредности, додека кај жените доминирале естетски и религиозни вредности. Натаму, кај универзитетските професори доминирале теориските, естетските и социјалните вредности, а најретки биле политичките и економските вредности. Кај помалку образованите луѓе, пак, Стагнер открил вредносен профил, чија структура била спротивна од онаа, која ја открил кај универзитетските професори. (219, 214 -216)

Олпорт исто така ги анализираше вредностите и во психопатологијата, пред сè, онаму, каде што открил присуство на предрасуди. Во тој контекст го истражувал антисемитизмот при што ги употребил Санфордовата скала за антисемитизам и Скалата за личносни вредности. Анализата на горните 25% и долните 25% скорови од скалата за антисемитизам укажала на постоење високо конзистентен вредносен профил кај антисемитски настроените испитаници со доминантни преференции кон моќта, силната хиерархија во групата и неменливост на групните позиции. Наодите Олпорт ги коментирал со следново: „Личноста која вака размислува, смета дека членовите на другите групи имаат понизок статус, дека се помалку вредни, и дека ја загрозуваат позицијата на останатите, зашто сакаат да ја преземат контролата врз општеството.“ (16, 438-439) Од друга страна, луѓето со низок степен на антисемитизам покажувале спротивни вредности, најчесто

ориентирани кон естетиката, општеството и религиозните чувства и содржини. Според Олпорт, станува збор за толерантни лица, „кои немаат потреба нештата да ги вреднуваат според нивната моќ. Во нивниот систем политичките вредности ја заземаат најниската позиција.“ (16, 438-439)

Следен поим кој Олпорт го вовел во психологијата и кој е структурално и динамички поврзан со индивидуалните вредности се однесува на тнр. функционална автономија на мотивите (ФАМ). Олпорт постулирал дека во текот на филогенетскиот развој човекот прогресивно се слободувал од вродената биолошка даденост, исполнувајќи го испразнетиот инстинктивен простор со нови мотивации. Со други зборови, развојот на човекот може да се сфати како успешно сепарирање од вродените биолошки императиви. Според Олпорт, истиот механизам може да се примени и при психолошката анализа на онтогенетскиот развој на личноста. Во таа смисла, на прашањето „зошто луѓето се различни?“ психологијата треба да одговори со теоријата за прогресивно осамосталување на мотивите од нивната биолошка основа.

ФАМ во Олпортовата теорија доби статус на идиографски критериум, според кого личносниот развој може да се толкува како високо индивидуализиран процес. Развојот на секоја личност, покрај другото, подразбира постојано создавање нови мотиви со чија помош единката прогресивно се оддалечува од сопствената биолошка основа. На сличен начин Олпорт го објаснува механизмот на настанок на новите мотивации: *нешто, што порано делувало како средство за задоволување на основната потреба, постепено се оддалечува од истата, и се претвора во нова, привлечна цел, односно во нов автономен мотив*. Оттука, секој човек во текот на сиот свој живот е соочен со прогресивно менување на сопствената биолошка природа, при што вредносните средства (инструментални вредности) стануваат нови вредносни цели (терминални вредности). Примери за ваквата мотивациска вредносна промена има насекаде, на пример во образованието, кога студентот избира да студира медицина заради престиж, моќ, пари или други цели, но, со време ја засакува медицината. Оттука, првичната претстава на медицината како средство за остварување други цели се претвора во самостојна повисока мотивација (вредност) на која младиот лекар ќе и го посвети сопствениот професионален живот.

Олпорт ја поткрепил теоријата за ФАМ со низа докази. Меѓу другите, со ФАМ можат да се објаснат циркуларниот реф-

лекс, конативната персеверација, условните рефлексии, однесувањето на некои животни, дури и развојот на тикови кај невротата. Сепак, најубедлива потврда на ФАМ се добива со анализа на вредносната динамика кај човекот.

„Еднаш создадениот систем на интереси не служи само како извор на напнатост од која натаму произлегуваат новите активности насочени кон задоволување на истите интереси, туку и како ненаметлив посредник чија цел е регулирање на секое друго однесување,“ пишува Олпорт во книгата *Личност – психолошка интерпретација*. (14, 201) Истата теза независно беше потврдена со истражувањето на Кантрил (Hadley Cantril) кој ја анализираше реакцијата на вербално дразнење помеѓу испитаници кај кои претходно било утврдено присуство на естетски вредности. Со помош на тест на асоцијации кај естетските типови било утврдено значително скратување на реактивното време за зборови со уметничко значење, во споредба со вербалните дразби без уметничка конотација. Оттука, уметнички настроените лица преферираат литература за уметноста, повеќе внимание и посветуваат на модата, луѓето ги оценуваат според естетски квалитети и слично. Општо земено, доминантната вредност претставува ментална матрица која иницира и насочува соодветни психички процеси и бихевиорални постапки. Во динамичката спрега вредности - мотиви, вредносниот систем, како поопшта и подлабока психолошка диспозиција, ги интегрира функционално автономните мотиви и натаму делува како стабилна психолошка рамка на целесообразната активност на личноста. Од друга страна, тоа укажува и за менталната, емоционалната и моралната зрелост на конкретната личност.

Следната психолошка категорија во која Олпорт ги потенцира вредностите е *зрелата личност*. Станува збор за поим содржан во трите дихотомии *душевно здравје – душевна болест, дете – човек и човек – животни*, со кои Олпорт критички го дистанцира сопственото учење од психоанализата и бихевиоризмот. Во таа светлина ја определил суштината на персоналистичката психологија како дисциплина која приоритетно и се посветува на возрасната, зрелата и психички здравата личност. Наспроти тоа, психоанализата ја означил за психолошка теорија во чиј фокус се наоѓа психички нарушената личност која е постојано атакувана од емоционални трауми, најчесто доживевани во детството и трајно потиснати во индивидуалното несвесно. Олпорт критички го означил и бихевиоризмот како емпириска дисциплина

лина која приоритетно ги студира законите на однесување кај животните. Оттука, ниту психоанализата, ниту бихевиоризмот не содржат претпоставки, ниту, пак, имаат капацитети за научно објаснување на психички здравата, возрасна личност. Аналогно, и двете критикувани дисциплини не можат да им се посветат на покомплексните психички состојби и динамизми кои се карактеристични за здравата и зрелата личност, вклучувајќи ги тука и вредностите. На прашањето, кои се основните структурални и динамички услови на душевното здравје Олпорт упатува на постоење стабилен систем вредности, интенционална мотивација и автономно јас (проприум). Оттука, здрава личност подразбира:

- успешно организирање на целисходната активност,
- ненарушено внимание на реалноста,
- интерперсонална и интраперсонална адаптација,
- автономен карактер и етичко - морален интегритет.

Вредностите се нужен услов на зрелиот и здрав израз на личноста. Вредностите се динамички вклучени во целисходноста, адаптацијата и социјалната интеракција на човекот. Тука Олпорт посебно ги истакнувал моралните вредности, за кои заземал идентична позиција како Фром и Маслов, во смисла дека морален развој подразбира прогресивно менување на примитивната состојба *морам* во зрел став *треба*. Моралното растење подразбира промена од примарна потчинетост кон нагоните или авторитетите кон конечна состојба на слобода при изборот и одлучувањето. Со други зборови, моралниот развој е нужно условен со менување на надворешните забрани во автономен систем составен од морални регулатори кој е присутен кај зрелите личности. Во врска со наведеното Олпорт се согласил со наодите на Ериксон (Erikson) и Пијаже (Piaget) дека адолесценцијата претставува најкритичен период од индивидуалниот развој, зашто личноста минува низ сложена морална промена и процес на стабилизирање на вредносниот систем. Вредносните кај адолесценти веќе ја покажуваат потребната зрелост и стабилност, во смисла дека успешно бил надграден детскиот став *се едно ми е* (англ. *I don't care*) со возрасната одговорна позиција *се грижам* (англ. *I do care*). Аналогно, со емоционално зреење адолесцентот покажува поголем респект кон другите луѓе и способност да разликува грижа од негрижа и вредности од псеудовредности. (14, 223) Моралниот развој завршува со воспоставување јасна претстава за сопствената личност и оптимализација на автокорективните механизми во

совеста. Морално зрелиот адолесцент веќе умее да одговори на перцептивните дилеми: *кој сум* и *каков сакам да бидам*, кои во последната развојна фаза успешно ги вградува во личноста. Станува збор за процес, кој Олпорт го означува како унификација, односно функционално обединување на сите индивидуални стремежи во стабилна зрелост, слична на Јунговиот опис на психолошката категорија Јаство.

Совеста е неодминлив феномен на нормалниот психички развој. Сепак, Олпорт нагласувал дека секој возрасен човек не успева да достигне потполна зрелост на совеста и да воспостави стабилен систем на вредности. Возрасните луѓе со знаци на морална незрелост најчесто упатуваат на недоволно развиена, психопатска структура на личност.

Олпортовиот научен придонес за вредностите бил топло примен посебно од страна на психолозите кои им се посветиле на хуманите премиси на психата, достоинството и чувството на среќен и исполнет живот. Со потенцирање на рационалните моменти во мотивацијата и со тезата за индивидуализиран развој на личноста Олпорт се броил во редот на највлијателни психолози од дваесеттиот век. Меѓутоа, како и кај секој врвен теоретичар и истражувач, научната дејност на Олпорт не била поштедена од критики и негирања.

Најчести критики биле упатувани кон учењето за трите дисконтинуитети во психичкиот развој на човекот. Развојот на човекот претставува континуиран процес на функционално обединување на одделните биолошки, психолошки, социјални и спиритуални аспекти на неговото хумано битие. Посебно тешко се брани тезата за дисконтинуитет помеѓу психичкото здравје и психичката болест кај човекот, зашто наодите и искуствата во психодијагностиката и психотерапијата упатуваат на спротивен заклучок. Впрочем, и кај најсеризозните психопатолошки состојби, на пример психозите, постојат здрави елементи, и обратно, состојбите кои се вреднувани како оптимална психо - физичка рамнотежа и здравје содржат психопатолошки примеси во вид на потиснати трауми, конфликти и други потенцијали на патолошкиот развој на личноста. Третиот дисконтинуитет помеѓу животните и човекот не може да се брани заради емпириската евиденција со која е докажана филогенетската развојна линија од животните кон човекот. Согласно со тоа, критичарите бараат ревизија на Олпортовото учење за вредносните и моралните димензии, зашто рудименти на ваквите највисоки динамизми и регулатори на од-

несувањето можат да се забележат кај децата, душевно заболелите, но и меѓу приматите, односно филогенетски помалку развиените организми.

Следната критика е упатена кон Олпортовиот слаб интерес за социјалните аспекти на вредносниот развој. Критичарите, пред сè, од редовите на социјалните психолози, истакнуваат дека личноста е производ на взаемното дејство помеѓу внатрешните потенцијали на човекот и факторите од социјалната и културната средина. Ваквите интеракциски услови се нужни за развој на сите психички процеси, вклучувајќи ги и автономните механизми на интенционалната личност, како и нејзините вредносни смерници.

Некои критичари, пак, искажале резерви кон универзалната употребливост на теоријата за функционална автономија на мотивите. Според Никола Рот, функцијата на автономниот мотив не може да се ограничи само на примарните потреби и промената на механизмот за нивно задоволување. Доколку Олпорт инсистира на динамичка редукција на новите мотивации, тогаш автономноста на новосоздадените механизми останува делумна и како таква не може да се прошири на останатите психички процеси. (200, 5) Оттука, според Рот, аргументацијата на Олпорт можеби е валидна за пониските потреби, но не и за објаснување на комплексните авторегулативни процеси. Кон ваквите критики Олпорт изнел аргументи дека е потребно да се прави разлика помеѓу едноставни и комплексни автономни механизми на психата, што воедно значи дека постојат процеси со различен степен и квалитет на вреднување. Оттука, една група вредности се вклучени во постигнување на цели, доволни за задоволување на поедноставните мотиви (на пример, селективното однесување, преференциите и слично), додека другата група вредности се поврзани со реализирање покомплексни психички процеси (на пример, моралното судење).

На крајот, некои од критиките биле упатени кон наводната методолошка недоследност во психолошките истражувања на Олпорт. Конкретно, станува збор за инсистирањето на Олпорт за употреба на идиографски методи при психолошката анализа на личноста. Во критиките, пред сè, беше истакнувано дека примарната цел на психологијата е да открива нови закони, што, преведено на методолошки јазик, подразбира дека мора да фаворизира номотетски модели на истражување и статистичко заклучување. Ваквите критики Олпорт ги отфрлил, истакнувајќи дека психологијата не би смееа да се претвори во нехумана дисциплина.

лина во која личностите ќе бидат категоризирани и, во крајна линија, обезличени. Оттука, во психолошката анализа треба да и се дава предност на конкретната личност, ослободена од методолошка општост, нормирање и статистичко споредување. Доколку психологијата сака да го согледа конкретниот човек, неговите проблеми и потенцијали, тогаш мора да се задлабочи во неповторливата, единечна личност. Таквата психологија е нужно упатена кон природните методи засновани врз идиографската (индивидуална), односно клиничката анализа.

Сепак, Олпорт не останал целосно доследен на методолошките императиви кои ги постулирал, што, од гледна точка на идниот развој на психологијата како наука, претставува позитивен настан. Ваквата методолошка дволичност, како што тоа го оквалификувал Санфорд (Sanford), се должеше на Олпортовото јавно декларирање за идиографски испитувања на личноста, додека многуте негови откритија произлегле од статистичките методи и номотетското мерење. „Вистина е, дека освен во *Писмата од Џени* (Letters from Jenny) Олпорт никојпат не ги следел сопствените препораки.“ (Цит. 85, 438)

На крајот, во врска со студијата *Џени* треба да се појасни следново: Иако станува збор за една од најчесто цитираните идиографски реконструкции на личноста, авторството, скоро без исклучоци, погрешно му се припишува на Гордон Олпорт. Автор на студијата *Писмата од Џени* бил психологот А. Л. Болдвин (A. L. Baldwin), што и самиот Гордон Олпорт го навел во книгата *Склоп и развој на личноста*. (Спор. 13, 368)

Поглавие 16

ХУМАНИСТИЧКА ПСИХОЛОГИЈА

Хуманистичката психологија, која покрај психоанализата и бихевиоризмот се нарекува трета сила во психологијата, нема еден водечки претставник. Овој, по многу нешта посебен психолошки правец, претставува теориска и истражувачка платформа кон која инклинирале психолози од различни психолошки вокации, школи и дисциплини. Така, меѓу хуманистичките психолози се вбројуваат Шарлота Билер (Charlotte Bühler), Мелани Ален (Melanie Allen), Џејмс Бугентал, (James Bugental), Карл Роџерс (Carl Rogers) и многу други видни имиња во психологијата. Сите нив ги обединува посебниот интерес и ентузијазам за научно испитување на дотогаш запоставените психолошки теми, пред сè, творештвото, автономијата, љубовта, вредностите, самоактуелизацијата и т. н. Впрочем, истите психолошки содржини го привлекуваа вниманието и на Олпорт, Фром, Вертхајмер (Wertheimer), делумно на Јунг, Адлер или Пијаже (Piaget). Интересен е податокот дека наведените психолози имаа симпатии кон, односно честопати во сопствените истражувања на психичките појави ја применуваа феноменолошката метода. Ваквата методолошка ориентација е блиска до натуралистичкото студирање на психичките појави, со што се поистоветува и хуманистичката психологија. Оттука, хуманистичкиот приод го толкува човекот како неделив и функционален систем составен од одделни психички состојби и процеси, при што на вредностите и моралните регулатори на човековата рационална дејност им е доделена клучната улога.

Основните постулати на хуманистичката психологија се сведуваат на следното:

- психологијата ги студира свесните доживувања на личноста. Соодветната психолошка експликација како релевантни ги смета наодите од феноменолошката анализа на субјективните содржини кај конкретен, психички зрел човек;
- психологијата се интересира за посложените човекови содржини и својства, меѓу кои истакнато место заземаат творештвото, слободниот избор, одговорноста, вреднувањето, самоактуелизацијата и т.н.;

- хуманистичкиот пристап кон личноста го акцентира индивидуалното значење на објектот, а помалку интересот за објектот како таков;
- психологот примарно ги анализира вредносните процеси кај човекот, како и најзначајните вредности, пред сè, достоинството, среќата, здравјето и останатите позитивни состојби и цели.

Наведените постулати Бугентал и Шефер (Shaffer) подоцна ги сублимирале во осумте основни принципи на хуманистичката психологија. При тоа, посебно значење е посветено на динамичката улога на вредностите во личносниот развој на човекот. Хуманистичката концепција за развојот на личноста постулира целоживотен позитивен циклус, со акцент врз потполната реализација на индивидуалните потенцијали. Во овој контекст Бугентал го отфрлил психоаналитичкиот став како и сродното мислење на психолозите енвиронменталисти дека вредностите на човекот се условени од поранешните искуства или од влијанијата на срединските фактори. Во врска со вредностите аксиолошкиот став на Бугентал е јасен и гласи: „Човекот е добар; основните стремежи на здравата личност се насочени кон остварување на сопствената добра суштина.“ (Спор. 182, 34) Нешто подоцна, сличен став искажал и Абрахам Маслов во книгата *Спроти психологијата на битието* (англ. *Toward a Psychology of Being*): „Внатрешната суштина (на човекот), онака, како ја знаеме, ниту имплицитно, ниту примарно не потсетува на зло. Основните потреби, ... основните емоции и потенцијали на човекот се поблиску до неутралното, преморалното, позитивното добро,“ (143, 3) И не само Маслов, туку и аксиолошкото учење на Фром поаѓа од хуманистичката максима дека човекот е врвно добро, но и единствен извор на општествените и културните норми. Со тоа Фром дополнително го разниша етичкиот трансцендентализам во психологијата, најмногу застапуван од психоанализата и бихевиоризмот.

16.1 Концепција за хиерархија на вредности

Абрахам Харолд Маслов (Abraham Harold Maslow, 1908-1970) ги сместил вредностите во центарот на сопствениот психолошки интерес за човекот. Според него, истражувањето на човековите вредности мора да стане научен императив во современата психологија, зашто „човековото однесување спаѓа во редот на феномени кои не можат да се објаснат со закони на физиката.“ (144, 67)

Маслов не се впуштал во подетално дефинирање на вредностите. При тоа, тој бил свесен за хетерогеното толкување на вредностите во психологијата, која, според него, кон вредностите се однесува како кон „кош (container) кој е исполнет со разновидни и нејасни поими.“ (147, 121) Семантичката и психолошката конфузија, пак, има далекусежни и непредвидливи последици за научниот увид во суштината на вредностите. Оттука Маслов предложил операционално дефинирање на вредностите со што различните толкувања на овој поим би добиле поопшта психолошка конотација.

Маслов ги сфаќал вредностите како инстинктивна подготвеност за развој на човековите потенцијали во услови на специфичната култура. „Човекот во себе поседува вредности кои не се последица на надворешните притисоци, ниту *стеги од минатото*, а најмалку априорни дадени нешта... Вредностите се инстинктивни и, оттука, вградени се во природата на човекот.“ (183, 40) Аналогно на ваквата етичка позиција Маслов предложил нов поим во психолошката аксиологија, интринсичка вредност со кој се нагласува вроденото потекло на еден дел од човековите вредности. Станува збор за своевиден аксиолошки анимизам кој произлегува од неговата прочуена хиерархиска теорија на потреби, при што функцијата на пониските потреби е определена со редукција на напнатоста во организмот. Доколку принципот редукција на тензијата се прошири врз сите потреби на човекот, тогаш истиот добива ново психолошко значење како универзален услов за „целосниот развој на човековите потенцијали.“ (145, 37) Следејќи ја ваквата логика Маслов натаму, од концептот за биогенетските стремежи кај човекот, доспеал до прочуената теорија за метамотиви, или Б-вредности („Б“ англ. Being, во превод: битие, растење). Во оваа теорија Маслов ги потенцирал најважните човекови вредности, пред сè, доброто, убавото, совршеното, правдата, редот, исполнетоста, едноставноста и богатството, неопходни за субјективното чувство на исполнетост и среќа. Оттука, и самоостварувањето го сфатил како целоживотен развоен процес на личносните вредности, при едновремено маргинализирање на уделот на примитивните Д-вредности (Д од недостаток, англ. Deficient) во однесувањето на човекот. Слична мотивациско - вредносна теорија развил Гордон Олпорт, според која новите функционално автономни мотиви се надградиле врз првичните гратификациски механизми на психата, потиснувајќи го, при тоа, при-

митивниот хомеостатичен принцип, содржан во примарните потреби на човекот.

Концепцијата за метамотивите постепено еволуирала во општоприфатена теориска рамка на современата хуманистичка психологија на вредности. Метамотивот како психолошка категорија подразбира развоен принцип насочен кон трајно и сестрано остварување на изворните потенцијали на човекот како слободно суштество. Маслов во студијата *Кон психологија на битието* (англ. *Toward a Psychology of Being*) објавил список од петнаесет метамотиви и истиот подоцна, во трудот *Теорија за метамотивација* (англ. *A Theory of Metamotivation*), го дополнил со листа соодветни психопатолошки состојби, односно антивредности. Антивредностите упатуваат на специфични метапатолошки растројства во личноста условени од хронично блокирање на Б - вредностите. (табела 16.1)

Табела 16.1 Список на Б-вредности, патогени вредносни состојби и соодветни метапатологии

Б-вредности	Патогена депривација	Метапатологија
Вистина	Нечесност	Недоверба, цинизам
Добро	Зло	Себичност, омраза
Убавина	Грдост	Вулгарност, мрзеливост
Целосност	Хаос	Дезинтеграција
Живост	Безживотност	Чувство на роботизација
Единственост	Униформност	Анонимност
Совршеност	Несовршеност	Немоќ, разочарување
Потполност	Непотполност	Безнадеж, персеверација
Правда	Неправда	Недоверба во правото
Јасност	Конфузна комплексност	Претерана комплексност
Богатство	Ограниченост	Депресија, стеснатост
Ненаметливост	Наметливост	Замор, неопитност
Разиграност	Немање смисла за шега	Параноја
Самодоволност	Непредвидливост	Зависност од други
Смисленост	Отсуство на смисла	Аномија

Маслов исто така забележал дека вредностите се стремат кон взаемно поврзување во посложен функционален систем. Та-

ка, правдата воедно подразбира дека е убава, добра или неделива, како што доброто е совршено, ненасилно и оттука претставува личносно богатство, натаму од едноставноста извира убавината и т.н. Помеѓу различните метавредности Маслов посебно ја издвоил тријадата правда, добрина и убавина, пред сè, заради нејзината улога во самоостварувањето. Спомнатите вредности Маслов редовно ги откривал кај психички зрелите, самоостварените личности, односно кај лицата со посебни искуства, познати како врвно доживување (англ. Peak Experiences). На самоостварените личности им се спротивставени разните невротски состојби, кај кои Маслов забележал дека редовно отсутствуваат токму наведените вредности добрина, правда и убавина. Аналогно, го извел заклучокот дека хроничното блокирање на овие три вредности е поврзано со развојот на психопатолошки појави и проблемите во самоостварување на личноста.

Врвното доживување како појава традиционално се поврзува со спиритуалната пракса, пред сè, во источната психологија која е насочена кон продлабочено запознавање на врвните искуства најчесто кај лицата во состојба на психата наречена нирвана (санскр. *nirbanna*). Интерес за врвните доживувања покажале и други западни психолози (на пр. Фром) или психијатри (на пр. Бинсвангер) во врска со анализата на позитивните состојби и искуства, како што се, среќата, спокојството, совршенството, психичко здравје и екстазата. Маслов отишол понатаму, тврдејќи дека врвните искуства сведочат за прогресивното самоостварување и трајното позитивно менување на личноста. Според неговите согледувања, врвните доживувања го пренесуваат човекот кон повисоките развојни циклуси при што личноста се исполнува со „здравје, среќа и чувство на оствареност на сопствената животна мисија.“ (143, 71) Ваквите позитивни состојби соодветствуваат со најинтимните стремежи на личноста, каде што среќата се потврдува како универзална цел и смисла на човековото постоење. Освен тоа, врвните доживувања поседуваат енергетски потенцијал, со чија помош човекот успева да ги искуси и останатите врвни состојби. Врвните искуства претставуваат целисходни состојби во кои се артикулирани суштинските вредносни цели на човекот. (142)

Најчести психолошки анализи за вредносна промена на личноста соопштуваат истражувањата посветени на субјективното доживување на непосредна смрт (англ. *near-death experience*, односно NDE). Еден од најпознатите психолози, истражувачи Ринг (Kenneth Ring) утврдил дека лицата кои преживеале кли-

ничка смрт трајно ја промениле својата личност. „Оние, што поминале низ такво искуство почнуваат во потполност да го ценат животот, нивното искуство ја зголемува свесноста за сопствената вредност, почнуваат повеќе да сочувствуваат со останатите луѓе, а воедно трајно се зголемува нивното еколошко чувство. Покрај тоа, ваквите луѓе стануваат несебични, додека материјалните вредности го губат дотогашното значење. Исто така се менува нивната религиозност, во смисла на зголемена универзалност и спиритуалност. При тоа, го снемума стравот од сопствената смрт, и наместо тоа јакнее свеста дека смртта ќе ја следи нова форма на живот... НДЕ искуството ги ослободува потенцијалите на човекот, неговите способности и чувства кон другите луѓе и кон светот, воопшто“, пишува Ринг во книгата *Пораки на светлината* (англ. *Lessons from the Light*). (195, 29)

Врвните доживувања се следени со посебни когнитивни способности кои Маслов ги означува како *суштински увид* или *Б-когниција* (англ. *Cognition of Being*). Освен кај врвните искуства Б-когницијата редовно се јавува при самоостварувањето. Способноста за суштинско согледување доведува до воспоставување „врска со екстрапсихичката стварност која е примарно насочена кон суштината на нештата, а помалку кон сопствените (селф) интереси.“ (146, 49) Станува збор за феноменолошко осознавање на нештата, односно осознавање „искуства и објекти, независно од нивната полезност, индивидуален интерес или практична намена.“ (135, 74) Потпирајќи се врз ваквата екстра-способност самоостварената личност успешно ја разликува вистината од лажата, наспроти просечните луѓе чие сознание се потпира врз инфериорно вреднување, за кое Маслов го користи поимот Д-когниција (англ. *Deficiency Cognition*).

Б – когницијата игра посебна улога во интерперсоналната комуникација на самоостварените луѓе, зашто таа им помага да останат автономни во одлучувањето и отпорни кон надворешните авторитети. „Б-когницијата на личноста и додава морална сигурност и одлучност, како што високата интелигенција обезбедува исправна перцепција на сложените содржини,“ пишува Маслов во статијата *Споеви на факти и вредности* (англ. *Fusions of Facts and Values*). (147, 134)

Објаснувајќи ја вредносната динамика Маслов се потпира врз теоријата за функционална автономија на мотивите на Олпорт, како и врз анализа на метапатолошките состојби.

За потсетување, концептот функционална автономија на мотивите (ФАМ) постулира дека новите потреби (вредности) се осамосталуваат од примарното задоволување на ниските потреби. Новиот психички динамизам, познат како онтификација, се стреми кон создавање нови вредности на тој начин, што активностите кои првично претставувале средства (means-value) за постигнување посакувани цели (end-value) се осамостојуваат и прераснуваат во нови вредности. Сличен психолошки механизам опишал и Рокич (M. Rokeach), според кој поранешните средства (инструментални вредности) се трансформираат во вредносни цели (терминални вредности). Резултат на ваквите динамички промени е појава на нови интереси и соодветно однесување на личноста. Како пример може да послужи риболовот, кој најнапред служел како средство за задоволување на гладта, додека подоцна функционално се одделил од примарната потреба (гладот) и прераснал во поразвиена автономна потреба, мотив или вредносна цел. Така од средство за преживување риболовот прераснал во хоби, спорт и т.н. Оттука Маслов заклучил дека интенционалните активности водат кон онтификација на човековата природа.

Она, што Маслов го означил како метапатологија, претставува сериозен психосоцијален проблем во економски развиените култури. Тоа воглавно ги засегнува помладите генерации кои се развиваат во услови на хроничен недостиг на вистински вредности и смисла на животот. Ваквите луѓе живеат во материјално изобилство, при што редовно ги задоволуваат елементарните животни потреби. „Тие дури можат и да го потценат, односно обезвредат задоволувањето на пониските потреби кои се основа за еден релативно безгрижен живот, на сличен начин како што третата генерација на богати луѓе се срами од сопствената прва генерација, или кога образованите деца ја кријат простодушноста на сопствените родители,“ забележал Маслов во книгата *Мотивација и личност*. (144, 126)

Хуманистичките и егзистенијалните психолози најчесто се согласни во ставот дека со задоволување на основните потреби не се решаваат прашања за идентитетот, вредностите, одлучувањето или животната смисла на човекот. Во таа смисла, Франкл (Frankl) бил во право, кога своето учење за смисла на животот го поткрепил со народната мудрост дека „животот не се сведува на благосостојба.“ (63, 22) Слично, и Маслов сметал дека среќата ја одржуваат врвните вредности и искуства, но не и материјалните услови. Оттука, среќата се состои во постојано откривање на соп-

ственото битие и во непречениот развој на човекот од почетната етичка состојба „треба“ во целната состојбата „е“ (англ. „ought“ и „is,“). Така, развојот на личноста се јавува како природен императив, при што „е“ (is) со помош на „треба“ (ought) израснува врз вродените потенцијали, додека апатијата, аномијата, моралниот вакуум и останатите мачни искуства претставуваат примери на неуспешен избор, кој предизвикал хронично блокирање на инхерентните развојни стремежи на човекот.

Маслов исто така ја анализираше психичката состојба наречена вредносна празнина, која феноменолошки ориентираните мислителци, на пример, егзистенцијалистите ја означуваат со поимот вредносен вакуум, додека Франкл за потребите на логотерапевтска анализа алтернативно зборува за криза на вредности. Сите заедно се согласуваат дека станува збор за последно предупредување кое животот му го упатува на човекот кој е длабоко загрозен од психопатолошки или егзистенцијален проблем. Инаку, сите тие позитивно ја оценуваат потребата по животна смисла, со што повторно се конфронтираат со психоанализата. Впрочем, Фројд во желбата на човекот да ја открие животната смисла наоѓал доказ за психопатолошки процес, додека Франкл тоа го сметал како позитивен сигнал за мобилизирање на неоштетените делови од психата кон потполно оздравување на личноста. (63, 26)

Маслов во смислата открил вредност која е суштинска за човекот како единечно и самосвесно битие и клучна во системот на метамотивите. Општо земено, „(метамотивацијата) не се јавува автоматски, со задоволување на основните потреби“, туку таа има сопствената динамика која се разликува од механизмот кој е карактеристичен за пониските мотиви. (145, 2) За суштинската улога на метамотивацијата во животот на модерниот човек Маслов се изјаснува во дијалогот со Фрик (W. V. Frick) кој бил објавен во *Журналот за хуманистичка психологија*. На прашањето која е суштината на масовниот nihilizam, cinizam и безнадежната состојба кај луѓето? Маслов одговара:

„Најнапред би укажал на младите луѓе, кои стекнале добро воспитување и имаат одлични услови за живеење, под што подразбирам задоволување на основните потреби, пред сè, потребата за безбедност, љубов и припадност. Знаете, иако овие единки не оскудеваат во слава, одобрување, разбирање и респект, нив и натаму ги мачи безнадежноста. Доказ за тоа е, дека постојано, незадоволни извикуваат: „Господе, каков хаос!“

Ваквото расположение Маслов редовно го откривал кај луѓето кои, заради трајно пореметените вредности, се одлучувале за трагичен крај. „Таквите луѓе потонуваат во метапатолошка депресија заради масовно оштетување на сите вредности. Не се работи само за цинизам, нихилизам или деструктивен анархизам, туку, пред сè, за аномија, безнадеж, апатија, перфекционизам и општ песимизам.“ (72, 138-140)

Во теоријата на Маслов вредностите претставуваат синоним за психичко здравје. На прашањето *како обичниот човек ги сфаќа поимите нормално и здраво*, Маслов одговара со *вредностните процеси*. Според него, природно е човекот да има став кон разни ситуации и луѓе, кој е условен од тоа, дали нив ги вреднува како добри или лоши и дали ваквите вредности се придружувани со грижа, вина, гордост или друго чувство. Вредносниот однос кон стварноста има филогенетско потекло зашто аналогни рудиментирани процеси се забележани и кај животните, кои се оспособени за инстинктивно бирање на она, што е за нив најдобро. „Многу експерименти укажуваат на постоење универзална способност кај животните да бираат храна која за нив е најполезна, се разбира, доколку постојат услови за таков избор. Мудроста на телото опстојува и во неповолни услови, на пример, животните со адреналектомија успеваат да преживеат благодарјќи на инстинктивниот избор на неопходната диета. Така, животното кое чека потомство умее да бира храна согласно со потребите на рачечкиот ембрион.“ (143, 150) Слично Маслов пишува и во книгата *Мотивација и личност*: „Животните и луѓето се спремни да учат сè за постигнување на крајната цел, што значи способност за вреднување.“ (144, 48) Освен за способноста да создаваат вредности, Маслов во гореизнесеното изнесува уште две нешта: го постулира постоењето на интринсички вредности и го негира дуализмот помеѓу телото и психата. Со други зборови, вредностите произлегуваат од мудроста на телото и тие во човекот постојат како специфични метапотребности.

Маслов останува доследен во оптимистичкото решавање на прашања поврзани со природата на човекот и во ставот дека човекот е способен за развој на позитивните вредности. Според некои критики, Маслов на овој начин ја вовел хуманистичката психологија во прегратки на етичкиот идеализам. Причината ја согледуваат во дискутабилната метода со која Маслов ги избирал самоостварените личности за своите анализи. Така, на пример, списокот на самоостварените личности го сочинуваа Абрахам

Линколн (Abraham Lincoln), Томас Џеферсон (Thomas Jefferson) или Елеонора Роузвелт (Eleanor Roosevelt), при што, за нивно вклучување во психоисториската анализа одлучувало убедувањето на Маслов дека личносните карактеристики и животните приказни на овие лица одговараат на психолошката дефиниција за самоостварените луѓе. Последователната анализа на документите и останатите податоци го докажала постоењето на петнаесетте метамотиви кај самоостварените личности, што за Маслов претставувало емпириски доказ за вклучување на метамотивите во теоријата за самоактуелизација.

И покрај методолошката слабост, теоријата за самоактуелизација била прифатена од многубројни психолози и интелектуалци, пред сè, оние со феноменолошка ориентација. Опонентите, пак, постојано укажувале на сериозни методолошки и концепциски проблеми, на пример, на логичката и психолошката несоодветност помеѓу врвните вредности и алтруизмот кај некои самоостварени личности. Со други зборови, дали самоостварувањето нужно подразбира етички добра личност со алтруистички и просоцијални приоритети? Според критичарите, животот најчесто го потврдува спротивното и како пример ги посочуваат личностите и животот на Наполеон Бонапарта (Napoleon Bonaparte), Александар Македонски или Џон Рокфелер (John Rockefeller). Станува збор за самоактуелизирани личности кои оставиле силни траги во историјата и врз животот на многу генерации луѓе, за што не може да се каже, дека претставуваат пример на лична мотивираност кон општото добро на мнозинството. Тие дури и не се труделе да го сокријат егоизмот, нарцизмот и авторитарната доминација, ниту, пак, „покажувале интерес за потребите на останатите луѓе, туку само за сопствениот успех и моќ.“ (156, 486) Поаѓајќи од ваквите премиси Миерс (D. G. Myers) заклучил дека Маслов не успеал сопственото учење да го сочува од субјективизам, внесувајќи ги во него личните идеали, несвесни очекувања и останатите субјективни премиси.

На крајот уште неколку забелешки во врска со етичките разидувања помеѓу хуманистичката психологија и психоанализата, односно бихевиоризмот. Главната причина на етичките разлики произлегува од спротивставените премиси околу потеклото на човековите вредности. Психоанализата и бихевиоризмот се претставници на доктрината за надворешно потекло на вредностите, додека хуманистичките (и егзистенцијалистичките) психолози ја истакнуваат инхерентната даденост на вредностите во са-

мата природа на човекот. Оттука и општиот заклучок на Маслов дека психоанализата и бихевиоризмот претставуваат етички (и научно) спорни теории. Од овој заклучок, сепак, не треба да се сфати дека Маслов го негирал постоењето на екстерните вредности, туку сметал дека се делумно значајни во иницирањето и регулирањето на индивидуалното и групното однесување. Што се однесува до самоактуелизацијата, надворешните вредности најчесто се јавуваат како нормативни корективи со кои се насочува активноста на поединци и групи во општествено пожелниот правец. Имајќи го тоа в предвид, надворешните вредности честопати влегуваат во колизија со природните стремежи, односно субјективните содржини на пожелното, и оттука им се спротивставени на индивидуалните вредносни цели и постапки, како и на креирањето нови, автентични вредности.

Маслов исто така ја истакнува посредничката улога на културните, општествените и групните вредности при пренесувањето на социјално пожелните содржини врз личноста, посебно во периоди кога општеството се соочува со кризи, кои многупати се следени со масовна резигнација на луѓето и појава на тнр. вредносен вакуум. Во кризни услови, културните, општествените и групните содржини делуваат како позитивни примери кои помагаат човекот да се соочи со себе и да ги открие внатрешните потенцијали од кои се генерираат новите, автентични вредности. Личноста мора постојано да се испитува себе си, да ги открива и прифаќа сопствените позитивни и негативни страни и да се развива, поттикнувајќи ги добрите и отстранувајќи ги лошите карактеристики. Ваквиот саморегулативен процес соодветсува со вербата на Маслов дека најдлабоките слоеви на човековото битие се состојат од добро. Освен во хуманистичката анализа и психотерапија, ваквиот аксиолошки став традиционално ја потврдувал сопствената исправност во источните методи насочени кон етичкото и вредносното воздигнување на личноста.

За улогата на природните потенцијали во моралното воспитување Маслов пишува во трудот *Хуманистичко образование наспроти професионално образование* (англ. Humanistic Education vs. Professional Education): „Децата не треба да ги водиме кон натпреварување, туку кон откривање на сопственото битие; треба да им помагаме да го изградат сопствениот идентитет според своите внатрешни потенцијали, а не според туѓите образци; децата би требало да се остваруваат на начин, да станат свесни за себе и за сопствените искуства, за да можат да ги при-

мат сопствените предсвесни и предвербални содржини.“ (Цит. во: 182, 20)

Како во секоја друга, и во хуманистичката теорија можат да се откријат слаби места. Еден од недостатоците се однесува на ограничената примена на теоријата на Маслов, пред сè, оној дел, кој се однесува на толкувањето на моралната свест. Имено, моралните вредности не можат да се објаснат со премиси кои важат за пониските вредности, за што отворено се залагаше Маслов. Според Франкл, ваквиот теориски недостаток се должи на тоа што Маслов не забележал дека во некои ситуации незадоволувањето на пониските потреби не мора да го попречи развојот на повисоките потреби. Со други зборови, хроничната депривација на егзистенцијалните потреби не мора да значи дека личноста се откажала од повисоките цели, идеали и волјата по смисла. Како пример Франкл ги посочува концентрационите логори или смртната постела како конечни судбини, при кои човекот не мора да се откаже од највисоката цел, односно барање на *конечната смисла*. (63, 31) Од поновите примери може да се спомене одлуката за штрајк со гладување кај жени (мајки, сестри, сопруги) од најниските општествени слоеви во Турција заради повисока цел, односно притисок врз властите за подобрување на животните услови во затворските установи. Според Франкл, во најзначајните животни сфери престанува да важи мудроста на Бертолд Брехт (Bertolt Brecht) дека „на прво место е храната, а потоа доаѓа моралот.“ Впрочем, тоа го издвојува човекот од другите суштества, дека е единствениот кај кого моралните вредности се помоќни од егзистенцијалната нужност и физичкиот опстанок. (63, 32)

16.2 Клиентоцентричен пристап

Аксиолошкиот систем на **Карл Родерс** (Carl Ransom Rogers, 1902-1987) се темели врз клиничката пракса со луѓе кои се соочувале со сериозни потешкотии при реализација на сопствените хумани потенцијали. Неговиот клинички пристап е познат под името *Терапија фокусирана врз клиентот* (англ. Client Centred Therapy) и истиот поаѓа од феноменолошката анализа на субјективните искуства и доживувања. Научниот пристап на Родерс е карактеристичен со тоа, дека сопствените наоди од терапевтскиот процес, односно евиденциите за подобрување на субјективните состојби на клиентите ги сублимирал во значајна етичка доктрина во психологијата. Со други зборови, клиенто-

центричната теорија содржи јасни етички смерници кои овозможуваат продлабочено согледување на човековите вредности.

Основната аксиолошка максима на Роџерс дека *човекот е добар* соодветствува со општата теза на хуманистичките мислители за добрата природа на човекот. Ваквата идеализација на човековата суштина се надоврзува на хуманистичката традиција, почнувајќи од древните кинески класици, на пример, Лао-це (Лао-с'), па се до егзистенцијализмот на данскиот филозоф Кјеркегор (Kierkegaard). Роџерсовото кредо дека „најдлабокото јадро на човековата природа, најдлабоките делови од неговата личност и неговата биолошка природа се позитивни,“ (196, 77) не го промовира само психолошкото толкување на алтруизмот, туку во себе го содржи и неговото богато искуство како психолог и терапевт. Ова кредо воедно ги акцентира социјабилните и рационалните аспекти на човековото битие, кои Роџерс ги сметал како клучни услови за оптимален развој на личноста. На овој начин тој воедно и се спротивставил на рестриктивната етика на протестантизмот како и на нејзините бројни варијанти, за чиј најистакнат претставник меѓу психолозите го сметал Фројд и неговиот аксиолошки став дека човекот е зол.

Роџерс доследно го практикувал позитивниот пристап кон човековата природа, посебно кога се работело за подлабоки психички пореметувања. Своите позитивни согледувања и искуства, пак, ги преточил во една од највлијателните теории за психичкото здравје и среќниот живот, во која доминира хуманистичката премиса дека секој здрав или психички пореметен човек е постојано ориентиран кон *растење* (англ. becoming) *на сопствено битие*. Роџерс ваквата тенденција ја сметал за универзална потреба на сите луѓе, оти „секој неа ја посакува и дослено ја следи, свесно или несвесно.“ (196, 89) Секое блокирање на потребата за растење предизвикува егзистенцијална стеснетост и очај, со што Роџерс секојдневно се среќавал при решавање на проблеми кај луѓе, кои не умееле да се справат со срединските притисоци, и на нив обично одговарале со конформизам. Тој, при тоа забележал дека конформирањето доведува до продлабочување на веќе присутната отуѓеност и со тоа ја раздвижува патолошката спирала: резигнација, конформирање, подлабоко отуѓување. Единствен начин за надминување на конформизмот и егзистенцијалната криза претставува враќањето кон автономните вредности и цели. Автономните вредности Роџерс ги поистоветува со концептот автономна личност, што подразбира слобода на човекот за избор

на средства и цели, како и одговорност за сопствениот избор. Со други зборови, „вреднувањето мора да се случува во самиот човек, а не во неговата средина.“ (197, 143)

Развојот на личноста подразбира паралелен процес на вредносен подем на човекот. Од успешноста на обата процеси зависи дали и како човекот ќе се адаптира и самоостварува. Оттука Роџерс постулирал дека развојот на индивидуалните вредности е условен од искуствата поврзани со намерите (англ. purpose) и целите (англ. goals) на единката. При тоа, вреднувањето го дефинирал како свесен, интенционален и непрекинат циклус кој ги иницира и насочува активностите на личноста кон одбрани цели. Роџерс воедно ги отфрлил концепциите за постоење стабилни и неменливи вредности. Според него, човекот мора да биде флексибилен, зашто условите во кои живее постојано се менуваат. Аналогно на тоа, стереотипното вреднување претставува реална опасност за успешно адаптирање на човекот, со што Роџерс редовно се среќавал кај клиентите со патолошка динамика на личноста. (Спор. 85, 280-281)

Богатото клиничко искуство Роџерс го сублимирал во општоприфатен постулат на современата психологија: *личноста претставува производ на интерперсонални односи во кои клучна улога имаат искуствените квалитети **искреност** (англ. genuineness), **прифаќање** (англ. acceptance) и **емпатија** (англ. empathy).* Искреноста подразбира индивидуална способност за сопствено отворање и емоционално доживување на други луѓе. Емпатијата е поврзана со способноста за воспоставување автентични односи со останатите луѓе, што подразбира отстранување на лажните и отуѓените улоги и социјалните маски. Прифаќањето како искуствен квалитет подразбира безусловна наклонетост кон сите проширувања на сопствената личност, пред сè, од страна на примарното и секундарното семејство, партнерот, пријателите, членовите на неформалните и формалните групи, како и пошироките колективитети, на пример, сопствениот етникум. Безусловното прифаќање претставува основа за емоционална стабилност и позитивен развој на личноста. На крајот, емпатијата претставува индивидуална способност за увидување (разбирање) и прифаќање на чувствата, идеите и постапките на другите лица, и тоа во нивното изворно значење.

„Да се биде емпатичен значи да се сфати внатрешната референтна рамка на друг човек, односно неговите емоционални состојби и значења, и тоа на начин, како јас да сум тој човек, без да ја

загубам димензијата „како јас да сум.“ Тоа подразбира чувство на болка или радост кај другиот онака, како тој самиот ги чувствува, односно способност да се доживее неговото согледување на причините. Доколку исчезне границата „како јас да сум,“ тогаш се случува идентификација,“ пишува Роџерс во книгата *Начин да се биде* (англ. *A Way of Being*). (197, 125)

Со долгогодишна клиничка пракса Роџерс ги осознал главните психолошки услови за самоостварување на личноста и изградба на автентични вредности. Практичните сознанија, пак, ги преточил во самоостварувачки принципи, објавени во студијата *Постанување на личноста* (англ. *On Becoming a Person*):

- „Доколку се однесувам како некој, кој, всушност, не сум, тогаш нема ништо да постигнам.“ Човекот во својот однос кон другите треба да го напушти одбранбениот, неадекватен став и да го замени со грижа за сопствената внатрешна, автентична природа.

- „Свесен сум за тоа дека ќе бидам поуспешен во дејноста, доколку се оспособам да се слушам себе си.“ Човекот се подобрува, доколку се прифаќа онаков, каков што е.

- „Сознанието дека ги разбираам другите претставува голема вредност.“ Прифаќањето на туѓите постапки и нивното безусловно разбирање се услови на здравиот однос.

- „Мојата личност се збогатува, кога на другите им помагам да го најдат патот до мене, за да ги споделиме нивните чувства онака, како што самите ги доживуваат.“ Спременоста за прифаќање на туѓи идеи го збогатува човекот.

- „Со секое прифаќање на другиот човек доживувам посебно збогатување.“ Разбирањето на туѓите емоции, ставови и идеи претставува доблест која натаму води кон позитивен развој на личноста.

- „Доколку сум отворен за она, што постои во мене и во другите, тогаш помалку сум присилен да ги прилагодувам нештата и да го менувам нивниот природен ток.“ Отвореноста кон себе и кон останатите е услов за позитивни промени на личноста.

- „Му верувам на сопственото искуство.“ Искуството се состои во организмичко набљудување на она, што е суштинско во човекот и оттука, на таквото искуство треба да му се верува. Роџерс сметал дека искуството е помудро од интелектот.

- „Не треба да се раководиме со туѓи проценки.“ Ваквиот став не значи затворање кон туѓите идеи и искуства, туку примарно потпирање врз сопствените интенции и смерници при преземањето акција.

- „Моето искуство за мене претставува најсилен авторитет.“ Сопственото искуство е мерка на вистината и оттука секојпат треба да му се враќаме, зашто само така можеме да ги согледаме нештата.

- „Ми причинува задоволство кога откривам ред во своето искуство.“ Смеслата, редот и законот треба најнапред да се бараат во сопственото искуство.

- „Фактите се добронамерни (анг. benevolent).“ Интересот за вистината не треба да се доживува како опасност, зашто таквата субјективна насоченост, како и останатите интереси, постои како мотивација од повисок ред, која поттикнува развивање на личноста.

- „Она, што е најлично, воедно е и најопшто.“ Неповторливата субјективна содржина која ја споделуваме со останатите луѓе ни овозможува подобро да се разбереме себе си.

- „Искуството нè учи, дека сите луѓе се позитивни.“ Секој човек е насочен кон позитивните цели, што го стимулира неговото самоостварување и вистинскиот вредносен развој.

- „Најубавото во животот се состои во фактот, дека ништо не е однапред дадено.“ Животот се состои од доживувања на случајни настани и искуства, што е во спротивност од стереотипното исполнување на веќе подготвените и однапред дадените сценарија. (196, 26)

Наведените принципи воедно претставуваат основни смерници за градење конзистентен вредносен систем, поврзан со универзалната потреба за постигнување среќа и благосостојба. Роџерс ги ценел психолошките истражувања на вредносните динамизми на личноста, иако и самиот бил критичен кон концепциите и методолошките недостатоци на таквите емпириски зафати. Главната забелешка на Роџерс укажува на фактот дека нмотетските истражувања на вредностите, колку и да се совршени, не го решаваат основниот проблем, а тоа дека во ваквите емпириски зафати се губи сликата за конкретниот човек и за неговите суштински вредности.

Меѓу ретките примери на успешно истражување на вредностите ја истакнувал емпирииската студија на Морис (Charles Mor-

gis) насочена кон анализа на вредносните ориентации помеѓу студенти од Индија, Јапонија, Кина, САД, Норвешка и Канада. Со факторска анализа Морис (196, 128-129) издвоил пет универзални вредносни димензии:

- првата димензија подразбира избор на одговорен, морален и спокоен живот во кој човекот го негува она, што веќе го постигнал;

- втората димензија се однесува на ентузијазам да се совладуваат лични, природни и општествени пречки;

- третата димензија потенцира самосвесен, богат и возвишен живот, и воедно отфрла контрола врз луѓе и предмети;

- четвртата димензија означува наклоност кон другите и природата, а посебно позитивно вреднување на надворешните извори кои се клучни за развивање и опстанок на човекот;

- петтата димензија потенцира сензуални доживувања и општо спокојство во животот.

Како што беше спомнато, Роџерс, верен на клиничката традиција, повеќе им бил наклонет на идиографските студии на здравата и болната личност. Оттука, редовно, во психотерапевтскиот процес, се трудел да ја открие и поттикне насоченоста на човекот кон суштинската цел, *да стане она, што всушност е*. Со оваа интенција Роџерс ја докажувал длабоката поврзаност со феноменолошката традиција која датира уште од времето на филозофот Лао-це, кој во една прилика мудро изјавил дека вистинското постоење на човекот подразбира: *да се биде онаков, каков навистина е*.

Откривањето и прифаќањето на ваквата врвна вредност може да се оствари само со воспоставување вистинска врска помеѓу две лица кои ќе се отворени за увидување на сопствените искуства, како и доживувањата на другата страна. Се работи за основен егзистенцијален принцип кој е вграден во терапевтскиот процес и како таков многупати се докажал како клучен услов во процесот на отстранување на психичките потешкотии и успешно лечење на клиентот. Психотерапијата која им се обраќа на вредностите, приоритетно треба да:

- ги отстранува непотребните фасади, кои се спротивни на вистинското битие;

- ги намали или блокира неавтентичните притисоци од сферите *треба и мора*;

- го спречи или отстрани конформирањето.

Во основа, секоја психотерапија е насочена кон поттикнување на природната тенденција за развој на личноста, која се соочува со многубројни деформации, оневозможувања и застои од страна на разни патогени влијанија. Успехот на психотерапијата во многу зависи од основниот став на терапевтот, на кој, кога се работи за Роџерс, сигурно не му недостигал оптимизам, посебно во врска со вербата дека секој човек поседува здрави потенцијали за сопствен развој. „Стремежот за самоостварување може да се деформира, но не и да се уништи. За да се уништи, би требало да се уништи и самиот организам,“ пишува Роџерс. (197, 94)

Роџерсовиот поим *насоченост кон сопствената внатрешност* е клучен за објаснување на континуираниот развој на вредностите. Увидот во сопствените доживувања и нивното прифаќање се следени со спонтани и позитивни промени во вредносната структура. Редовно доаѓа до намалување на обемот на хетерономните вредности, потпрени врз надворешни авторитети, и замена со автономни вредности. При создавањето автономни вредности значајни се вистинските контакти со другите луѓе. Во психотерапијата контактот е сфатен како безусловен однос на клиентот со терапевтот во смисла на меѓусебно доживување и разбирање. „За оптимална и интензивна терапија потребен е топол, личен и субјективен однос со клиентот..., однос помеѓу човек и човек. Тоа значи терапевтот да го доживее клиентот како безусловно вредно битие: вредно без оглед на однесувањето, состојбата или чувствата на болниот.“ (196, 143) Секојдневниот отворен однос и разбирањето го водат човекот кон универзалната вредносна цел - среќниот живот.

Роџерсовото етичко учење содржи елементи на хуманистички еудајмонизам. Пример за тоа се често присутните теми во неговите трудови, пред сè, *добриот (среќен) живот* или *остварување на свесните (прифатени) потенцијали*. При тоа, добриот живот Роџерс не го сфаќа статично, туку како активно „движење кое човековиот организам слободно го избира.“ (196, 145) Слободниот избор значи здравје, среќа, стабилност, оптимизам, додека „добриот живот“ бара безусловно отворање на човекот кон искуството (сопственото и туѓото), целосно доживување на секој миг и верба во сопствениот организам. Позитивните искуства се основни за неискривено сфаќање на реалноста и рационален однос кон авторитетите.

Според Роџерс, вредносните аспекти на добриот живот се содржани во:

- можностите за неограничено изразување на слободната волја (слободен избор на содржини и цели заради потполно самоостварување);
- творештвото како активен став на човекот кон реалноста и основните животни содржини;
- вербата во конструктивна и социјабилна суштина на човекот;
- можностите за збогатување на искуството со емоционални доживувања, чија содржина и значење се совпаѓаат со врвните искуства на реализираните личности.

Идеите на хуманистичката психологија нашле примена во разни сфери од животот, во образованието, воспитувањето, советувањето, менаџментот и онаму, каде што психологијата ја докажала сопствената полезност. На хуманистичката максима дека човековата природа е добра не можеле да и се спротивстават ниту христијанската традиција и морал кои, во своите основи, ја имаат вградено библиската доктрина за изворниот грев и природното зло на човекот. Се разбира, промената на негативната слика за човекот во позитивна траела со векови, при што клучна улога во тоа имала ренесансната филозофија на хуманизмот која, со повторното оживување на античките хуманистички идеали за човекот, го забрзала конечниот пораз на средновековната схоластика. Слична улога, но во современите услови, одиграла хуманистичката психологија, борејќи се против песимистичката слика на немоќен и пасивен човек, изведена од биологизмот, позитивизмот и енвайронментализмот. Оттука, појавата и развојот на хуманистичката психологија претставува етапа на радикално менување на фројдовското и бихевиористичкото сфаќање за човекот кон отворање позитивни перспективи во сите сфери од животот. Последица на тоа е прогресивното ширење на позитивното самооценување, индивидуалниот и институционалниот алтруизам, емпатичноста како и демократизацијата на свеста и современите општествени токови.

Позитивниот učinok на хуманистичката психологија врз самооценувањето е евидентен и од разликите во одговорите на прашањето од дијагностичкиот инвентар ММРП, кои биле добиени во период од 50 години. Во триесеттите години од 20. век со прашањето „јас сум значајна личност“ се согласиле 9% здрави

испитаници од репрезентативниот примерок во САД, додека во 80. години истиот одговор го одбрале повеќе од 50% испитани лица. Слични резултати соопштиле и други истражувања, на пример, Галуповиот институт утврдил дека преку 85% од испитаниците потврдно одговориле на прашањето „На човекот му е многу значајно да има добро мислење за себе.“ (Спор. 156, 486) Ваквите наоди упатуваат на заклучок дека во периодот од половина век радикално се подобрила сликата на „Селф“ концептот.

Хуманистичката перспектива на личноста честопати била погрешно толкувана или дополнувана со псеудоинтелектуални содржини кои условувале искривувања на вредносните приоритети во одделните култури. Пример за тоа е растечкиот индивидуализам во западните култури силно поттикнуван со пазарниот менталитет и соодветните приоритетни вредности кон повисок материјален и социјален статус. Станува збор за деформирана мотивација која во процесот на социјализацијата ја негуваат отуѓени извори и агенси, при што забележително е влијанието на родителите и воспитно образовниот систем. Последица на тоа се псеудовредностите, псеудоморалот, општата криза на духот и прогресивното отуѓување. Сето заедно се јавува во вид на културна и индивидуална декаденција за што, покрај другото, сведочат современите трендови во уметноста, која е преплавена со шунд и останати псеудоуметнички содржини, со псеудохероите Рамбо, Терминатор и слично. Идентификацијата на младите лица со таквите модели трајно ја менува нивната личност, додека нивниот карактер се исполнува со псеудовредности. Пример на прогресивна отуѓеност и егоцентризам е Витни Хјустон (Whitney Houston), која во познатиот музички хит пее дека „најголема од сите љубови е љубовта кон себе си“ (анг. „...to love yourself is the greatest love of all“).

Хуманистичката психологија ја следеле позитивни и негативни критики. Некои критики ја истакнуваат потребата за преиспитување на основните премиси на хуманистичкото учење, вклучувајќи ја и соодветната теорија на вредностите. Во тој контекст често е критикуван критериумот на Маслов за избор на самоостварени личности, врз чија анализа, пак, ги откривал највисоките вредности. Следна сериозна критика беше упатувана кон етичката теза на Роџерс дека стремежот да се живее на начин, кој во потполност ќе ги задоволи индивидуалните потреби, е составен дел од природата на човекот. Ваквата етичка концепција само декларативно ја пропагира човечноста, додека, во суштина,

претставува упатство за остварување на пороците, потребите и антисоцијалните стремежи на егоцентричните личности. Како најпроблематична се јавува Роџерсовата идеализација на човековата природа, која секојдневно ја демантираат сведоштва за човековото зло, пред сè, војните, криминалот и другите деструктивни појави. Оттука, оправдано се наметнува прашањето, каде се позитивните вредности и, доколку постојат, зошто била спречена нивната позитивна суштина?

На ваквите критики Роџерс одговарал со сопственото клиничко искуство, дека во праксата не сретнал човек кој свесно би ја одбрал деструкцијата. Ваквата емпириска евиденција била доволна да го извлече општиот заклучок дека злото не постои во човекот. Со ова Роџерс повторно ја оживува патристичката доктрина, зашто причината на човековите недела ги наоѓа во несовршената култура и институциите на општеството. Според него, вината е во образованието, социјалниот, економскиот, правниот систем и останатите општествени институции кои се длабоко нехумани и како такви генерираат социјална нееднаквост, предрасуди, конфликти, отуѓеност и психопатологија.

Ваквиот културно – етички априоризам на Роџерс бил критикуван и од редовите на неговите хуманистички колеги. Така, познатиот хуманистичко егзистенцијален психолог од САД, Роло Меј (Rollo May) во својата критика кон Роџерс напишал: „Никој не спори дека културата нема влијание врз создавањето и однесувањето на човекот. Но, кој ја создал културата, доколку не луѓето како нас, исполнети со доблести и мани?“ (Цит. во: 149, 487) Оттука произлегува дека културата не е само добра, туку и зла, а истото важи и за луѓето. Тврдењето дека човекот *е зол* е подеднакво легитимно како и спротивното тврдење дека човекот *е добар*, што е од посебна важност за психологијата. На тој начин психологијата останува на линијата на дијалектичкото толкување дека човекот како дел од природата во себе го содржи и изразува општиот закон на единство на спротивностите.

Дијалектичката природа на човекот ја прикажува и германскиот писател Хесе (Hermann Hesse) во романот *Демјан*:

„Ние секојпат многу тесно ги цртаме границите на сопствената личност. Кон себе редовно го додаваме само она, што го сметаме за индивидуално, она што го идентификуваме како поинакво. Меѓутоа, ние всушност сме создадени од сето она, од што е изграден и светот... Сите богови и ѓаволи, кои од секогаш по-

стоеле кај Грците, Кинезите или кај Зулукафер, сите постојат во нас, како можности, како желби, како излез. Нашиот бог се вика Абракасас, тој е бог и сатан, тој во себе ги содржи светот на светлото и на темното. Кога човештвото би изумрело и кога би останало само едно, колку - толку надарено дете, кое никогаш не би одело на школо, таквото дете повторно би го открило движењето на нештата, би било способно да ги создаде боговите, демоните, рајот, заповедите и забраните, Старите и Новите завети, би можело повторно сето тоа да го создаде.“ (90,99)

Слични премиси изнел и Меј во аксиолошкиот став дека внатрешните вредности ќе можат да се согледаат само под услов, човекот да биде отворен за прифаќање и на сопствените спротивности. Станува збор за суштинско прифаќање на себе си, што помага човекот да им се спротивстави на несигурноста, ерозијата на моралот, идеализациите и останатите деформации содржани во *егзистенцијална нелагодност*. Нелагодноста, пак, доведува до губење на:

- а) општествена поддршка за сопствените вредности;
- б) Селф;
- в) автентична комуникација;
- г) однос кон природата;
- д) чувство за трагичност. (Спор. 141, 2)

Современата хуманистичка психологија на вредности и натаму ја доградува сопствената концепција, за што сведочи и нејзината програмска отвореност кон алтернативните психолошки концепции. Хуманистичката аксиологија посебно им е наклонета на запоставените трансперсонални, духовни и парапсихолошки појави во свесното искуство на човекот. Посебен потенцијал за натамошен развој на хуманистичката теорија на вредности постои и кај останатите феноменолошки дисциплини, пред сè, во егзистенцијалната психологија на Франкл, натаму во трансперсоналната психологија на Гроф (Stanislav Grof), односно во позитивната психологија на Чиксентмихал (Mihaly Csikszentmihalyi). Во наредното поглавие ќе бидат разгледани главните аксиолошки премиси во Франкловата логотерапија.

ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА ПСИХОЛОГИЈА

Виенскиот психијатар и психотерапевт **Виктор Франкл** (Viktor Emil Frankl, 1905-1997) се вбројува меѓу најзначајните современи теоретичари на личноста. Неговото творештво ги артикулира историските, филозофските и егзистенцијалните дилеми на времето во кое живеел и творел. Резултат на тоа е нов психолошки приод кон човекот кој се надоврзува врз егзистенцијалната експлорација на човекот на денешницата и се обидува да ги разбере и разреши неговите суштински прашања. Психолошкото учење на Франкл изразува две антропогностички линии: во првата е содржан автентичниот интерес за суштинските *вредности на човекот*, додека втората претставува обид за научна анализа на *животната смисла*. Епистемолошката вредност на обете содржини го потенцира взаемното единство на етичките и искусствените дилеми на современиот човек, додека нивната практична димензија се потврдува со натамошната експанзија на логотерапијата која успешно се наметна во решавањето на егзистенцијалните проблеми на човекот.

Франкловата егзистенцијална концепција за вредностите и за смислата на животот е длабоко хумана и индивидуалистичка. Неговата егзистенцијална аксиологија се надоврзува на етичкиот емпиризам и оттука е спротивставена на трансценденталното толкување за априорно дадени морални и етички смерници на човековото однесување. Франкловото етичко учење е следено со практичната логотерапија чија основна мисија се состои во *лекување на психичките проблеми со помош на смисла*. Со други зборови, главната цел на Франкловата терапија е насочена кон откривање на егзистенцијалните причини на суштинските проблеми со кои се соочува современиот човек и кон изнаоѓање начини за нивно успешно надминување, пред сè, со помош на латентните капацитети кои постојат во личноста. Аналогно на тоа, главната максима на логотерапијата гласи: *човекот поседува способности за надминување на егзистенцијалната криза со помош на внатрешните личностни потенцијали.*“ (64, 27) Доследен на основните поставки на егзистенцијалистичката филозофија Франкл

истапил со сопствена аксиолошка концепција во која се обидел да одговори на навидум баналните, но суштествени прашања како што се: во што се состои смислата на животот, каква е смислата на егзистенцијата, кои се причините на ноогената невроза (ноогено = хроничен недостиг на смисла) и слично. Во наведените дилеми Франкл откривал премиси на морално вреднување на човекот соочен со екстремни животни ситуации. Тој исто така извршил критичка анализа на постоечките терапевтски правци, произлезени од психоанализата, бихевиоризмот и хуманистичката психологија, согледувајќи ги нивните слабости при решавањето проблеми од егзистенцијална природа. Како главна причина на практичниот неуспех на анализираните постапки го навел детерминистичкиот пристап кон решавањето на психопатолошките состојби како и нивната недоволна емпириска и искуствена поддршка. Врз тие основи Франкл изготвил нова психолошка концепција како и соодветен психотерапевтски модел, при што го акцентирал суштинското значење на вредностите и вреднувањето во психичкото здравје и патологија на човекот.

Логос и егзистенција. Во аксиолошкото учење на Франкл поимите *логос* и *егзистенција* заземат централно значење. При тоа, егзистенцијата ја определува со логосот, т. е. од основната потреба на човекот по смисла која, според Франкл, претставува примарна сила и цел на секој поединец. Логосот е универзален и како таков подразбира дека е присутен во сешто, насекаде и секојпат, односно дека содржи безгранични развојни потенцијали за надминување на сопственото битие, или, како што велел Франкл, самотрансценденција. Логосот и самотрансценденцијата го определуваат односот помеѓу единечното и општото кои имаат иста цел: автентично доживување на конкретната личност. Аналогно, егзистенцијалниот развој е дефиниран како животна мисија на човекот која може да се остварува низ различни содржини, почнувајќи со задоволување на наједноставните потреби, па се до досегање на највозвишени состојби на духот, меѓу кои Франкл ја истакнал љубовта кон Бога. Од изложеното може да се заклучи дека Франкл се обидел во сопственото егзистенцијално сфаќање на вредносните динамизми на личноста да вгради елементи од теистичкиот егзистенцијализам на Кјеркегор и Тилих (Tillich). Вака конципираната теорија е насочена кон самосвеста и највисоките стремежи на човекот, не испуштајќи ја при тоа грижата „за обата аспекти од својот назив: *логосот* и *психата* (psyche).” (63, 62)

Егзистенцијална анализа версус хуманистичка психологија. Франкл извршил посебна анализа на егзистенцијалистичките и хуманистичките сфаќања за суштинските цели и потреби на човекот. Споредбата примарно беше насочена кон прашањето за духовниот однос помеѓу две лица, за што го вовел поимот ноодинамика, како и кон феноменот самотрансценденција, поим, кој за потребите на логотерапијата Франкл за прв пат го употребил во 1949 година. Франкл во книгата *Волја кон смислата* (англ. *The Will to Meaning*) антрополошки ја дефинирал самотрансценденција во смисла на „човек кој е постојано насочен кон сопственото битие кон она, што веќе не е тој самиот – кон нешто или некој, кон некаква смисла, која исполнува, или кон друго човечко битие, со кое во љубов се среќава.“ (63, 33) Во наведената определба на самотрансценденцијата можат да се забележат примеси од филозофската поема на Ниче (Nietzsche) *Така говореше Заратустра*, поточно стихот „животот тежнее да се воздигнува, при што се надминува себе си.“ (159, 148) Ваквата животна тенденција Франкл ја издигал на ниво на закон на човештвото кој ја артикулира човековата постојаност во надминување на сопствените граници. Оттука, самотрансценденцијата може да се сфати како *свесна и несвесна вредносно обоена намера кон остварување на сопствените вродени потенцијали и потреби.*

Според Франкл, самотрансценденцијата и самоостварувањето претставуваат различни процеси, при што разликите се содржани во функциите на свеста и волјата. Поаѓајќи од ваквите психолошки премиси, самоостварувањето го толкува како *ненамерна, спонтанна* самотрансценденција, односно процес, во кој не постојат интенционални стремежи. (63, 34) Поаѓајќи од премисата дека спонтаноста и автентичноста се услови на психичкото здравје и среќата, Франкл заклучува дека секоја намерна интервенција во таквата природна даденост на човекот води кон бучење на псеудонамери, псеудоостварувања и останати содржини на неавтентичниот развој. Како докази за тоа ги наведува бројните негативни појави од сопствената терапевтска пракса, во чија позадина делува твр. парадоксална интенција, поим со кој Франкл ја означува екстремната усилба на личноста за постигнување на сопствените цели. Суштината на ваквите усилби Франкл ја изложил во книгата *Тивкото копнење по смисла* (англ. *The Unheard Cry for Meaning*), при што истакнал дека „секој стремеж кон самоостварување, без оглед на содржината, станува штетен и деструктивен.“ (63, 34) Истото го потврдуваат неговите клинички

согледувања, во смисла дека претераните намери, по правило, водат кон ефекти кои се спротивни на желбата и вложените напори. Ваквиот парадокс е посебно очигледен при стремезот да се постигнат многу високи цели, на пример, да се смени личносниот идентитет или да се постигне среќата. Парадоксалната интенција се потврдува и на банални примери како што е намерата да се со-влада несоница, пелтечење, дури и некои сексуални појави како што се импотенцијата или фригидноста. Оттука, усилбите за радикална негација на идентитетот доведуваат до карикирање на личноста, додека желбата да се стане среќен е редовна појава кај неврозите. Слично е и кај сексуалните неврози, при што клиничките искуства покажуваат дека импотенцијата и фригидноста редовно потекнуваат од претераните усилби за сексуално (и личносно) самодокажување.

Франкл посебно внимание им посветил на психолошките причини на прогресивната сексуална инфлација кај современиот човек. Ноолошката анализа укажала дека во позадината на бројните сексуални пореметувања делува хроничната егзистенцијална празнина на човекот која доведува до деперсонализирање на меѓучовечките односи и до посебни проблеми во сексуалноста. Егзистенцијалната празнина се јавува како траен извор на фрустрации која ги лишува луѓето од способноста за сопствена детерминација и регулација. За причините на егзистенцијалната празнина Франкл има слично објаснување како Фром: прогресивната култивацијата на човекот е условена со паралелно стеснување на просторот на биолошките нагони и инстинкти, односно понискиот етички принцип *мора*. Култивацијата воедно подразбира напуштање на традиционалните враски и вредности за чие остварување служел етичкиот принцип *треба*. Со постојаното губење на природните и културните механизми човекот се соочил со негирање на сопствените персонални, социјални и материјални основи, што претставува отуѓување. Со отуѓеноста доаѓа и привидот за новоосвоени сексуални слободи, додека стварноста е спротивна и укажува на масовно ширење на различни сексуални проблеми и пореметувања. Егзистенцијализмот во сексуалните слободи ја открива суштинската неслобода, отуѓеност, негирање на сопствениот идентитет, односно масовна дехуманизација на човештвото која, како што забележал Франкл, хуманистичките психолози не успеале да ја согледаат.

Втората точка на разидување помеѓу егзистенцијалните и хуманистичките психолози е содржана во различното вреднува-

ње на улогата и учинокот на терапевтските групи. Имено, егзистенцијалната аксиологија се сомнева дека т.н. енкаунтер групите (англ. encounter groups), кои беа формирани врз клиентоцентричките премиси на Роџерс, имаат позитивно влијание врз надминување на субјективните проблеми. Критикувајќи ги енкаунтер групите Франкл забележал дека со нив воопшто не се намалува несреќата на клиентите, заради неможноста да се воспостави суштинскиот човечки контакт. Како главна причина на неуспехот тој го посочил површното сфаќање на *средбата помеѓу двете осамени* суштества, што произлегува од фактот дека хуманистичката психологија го ограничила меѓучовечкиот контакт на однос помеѓу изолирани лица. Станува збор за средба на две несреќни монади, односно „затворени органски единки, кои се лишени од самотрансцендентните односи.“ (63, 64)

Според егзистенцијалната психологија, човекот поседува вродена потреба за контакт со друг човек. Социјабилноста му е суштинска на човекот, кој преку автентични односи со другите луѓе се развива како хумано битие. Станува збор за длабоко доживување кое е условено од дијалогското прифаќање на другиот *Ти* од страна на моето *Јас*. Суштинските белези на дијадниот однос експлицитно ги прикажува дијалогската филозофија на Бубер (Martin Buber). Во контекст на Буберовата филозофија, дијалогското доживување е условено од егзистенцијалната подготвеност на човекот за спонтано вклучување во непосредна врска со друго лице. Слични се размислувањата и на егзистенцијалниот психијатар Душан Кеџмановиќ, кој, во делото *Ниту нормално, ниту патолошко* (срп. Ни нормално, ни патолошко), средбата ја означува како комуницирање кое се случува „во дијалогски простор, што подразбира креативна афирмација на човекот, кој го доживува и осознава битието на другиот човек.“ (115, 11-12) Оттука, средбата не може да се редуцира на формален контакт помеѓу две лица, зашто меѓучовечкиот однос ги надминува границите на индивидуалното. Токму егзистенцијалното движење кон другиот човек Франкл го смета за самотрансценденција. Станува збор за целоживотна насочен која се јавува и во последните мигови од животот.

Егзистенцијален приказ на меѓучовечкиот контакт е содржан во романот *Спогодба* (англ. The Arrangement) од Казан (Elia Kazan), во кој е опишана средбата помеѓу таткото и синот: „Тогаш го доживеав тоа чувство. За прв пат не гледав во него (таткото) и во неговата поматена свест некаков проблем, кој човекот мо-

ра да го реши, некаков авторитет, кој мора да се избегне или да се совлада, туку човечко суштество кое пред мене се отвора за да ми се покаже во целост, така што увидов дека неговите проблеми се исти како и моите. Тој беше едно човечко битие, јас друго. Во тој миг станавме браќа. (114, 513)

Вредносна суштина на смислата

Потребата по смисла се јавува како главен концепциски и динамички поим во Франкловата логотерапија. Познатиот логотерапевт и значаен реформатор на Франкловата теорија, Ленгле (Alfried Längle) потребата по смисла ја дефинира како „можности кои извираат од позадина на стварноста.“ (127, 37) Ваквите можности не претставуваат ништо друго, освен потенцијали на личноста кои во содејство со условите на средината израснуваат во конкретна смисла. Односот помеѓу човекот и средината е посредуван со субјективно доживување и вреднување на стварноста, кое може, но и не мора да се преточи во смисла. Дали вреднувањето на стварноста ќе се преточи во конкретна смисла зависи од емоционалното и социјалното искуство на личноста, од актуелната позиција на димензиите оптимизам – песимизам, односно отвореност – затвореност кон искуствата, од ставот кон себе и останатите и слично.

Смислата подразбира феноменолошки единечно доживување на личноста врз кое интелектот, свесната мотивација, образованието, културното и социјалното потекло и другите личностни и надворешни фактори немаат значително влијание. Во врска со тоа, главната логотерапевтска максима гласи: *смислата треба да се доживее, воедно таа не може да се измисли, ниту, пак, како совет или наредба да се пренесе врз друго лице.*

Несомнено, дека смислата е субјективен феномен. Во врска со тоа Ленгле во трудот *Живејте осмислено: Логотерапија како водич низ животот* (герм. Sinnvoll leben: Logotherapie als Lebenshilfe) ги издвоил главните својства на смислата (127, 49-67):

- Да се живее целисходно подразбира остварување на актуелна и значајна задача.
- Смислата како пример не може да се преземе од друг човек.
- Смислата се нуди во реалниот свет, без оглед колку е сериозен настанот. Навидум тешките и безизлезните ситуации, обично содржат подлабока смисла.

- Да се увиди смисла значи да се сфати целината и да се даде одговор на најтешкото прашање - *зошто?*

- Целисходниот живот се наоѓа надвор од удобноста и благосостојбата.

- Ноогените неврози најчесто се јавуваат таму, каде што постои редовно задоволување на потребите.

- Апсурдно е да се трага по апсолутната смисла т. е. по смислата на сите времиња. Смислата секојпат значи конкретна и реална можност.

- Увидот во смислата не зависи од менталната супериорност. Смислата не се открива со мислење.

- Секој човек има способност да открие смисла. Услов е способноста самиот да одлучува.

Смислата подразбира активно вреднување на постоечките можности. Нивното откривање и прифаќање, пак, го менува значењето на вреднуваната ситуација, што доведува до појава на нова смисла. Создавање на смислата е креативен и вредносен чин на човек кој е спремен а преземе одговорност за сопствените одлуки. Таквиот човек егзистенцијално се издига над животните околности на начин, кој Кант го постулирал во релацијата слобода - одговорност. Слободата и одговорноста се две лица на она, што логотерапијата го дефинира како индивидуална независност. Личносната независност подразбира слободен и одговорен човек кој ги содржи главните премиси на достоинствен однос кон стварноста, однос, кој опстојува и во најтешките животни околности. Истите согледувања ги изнел Франкл во студијата *Зошто не се убивте? - Увод во логотерапија* (хрв. *Zašto se niste ubili - Uvod u logoterapiju*): „Страдањето престанува да биде страдање во моментот кога ќе се појави смислата, на пример, смислата да се биде жртва.“ (62, 97) Страдањето му помага на човекот да се издигне над неповолните услови на животот и да продолжи во својот хуман развој. Можеби најдобар пример за изложеново претставување самиот Франкл кој бил затворен во концентрационен логор каде, откривајќи ја сопствената витална смисла, успеал да опстане физички, психички, социјално и духовно.

Волјата по смисла претставува најголема сила на човекот. Франкл смета дека смислата е релативно независна тенденција, „субјективна мерка, односно моќ да се преживее... Смислата претставува пророштво на човекот преку кое се исполнува себе си.“

(63, 85-86) Трагајќи по смислата човекот ги шири хоризонтите и го открива сопствениот однос кон неизвесната иднина.

Логотерапијата воедно предупредува дека *смисла како готово решение не постои*. Аналогно, сите готови упатства за среќата кои обично се содржани во религиските и политичките демагогии логотерапијата ги квалификува како мистификација на смислата и нејзина инструментализација за постигнување егоистички цели на владеачката елита. Целта на демагошките мистификации е создавање пасивни, зависни и послушни следбеници, на кои им е одземена природната моќ за совладување на фрустрации и проблеми од животот. Оттука логотерапијата таквите препораки ги смета за нездрави и неморални. Истото се однесува и за терапевтот кој, наметнувајќи им смисла на клиентите, истапува како морализатор, кршејќи ги, при тоа, суштинските принципи на психотерапијата. Во ваквата забелешка е содржана отворената критика кон Фројдовата психодинамска пракса, која во терапевтскиот процес истапува со готови решенија и смерници кон клиентите. Целта е да се подобри нивниот увид во причините на сопствените проблеми и да се помогне при нивното отстранување.

Со различното толкување на смислата логотерапијата и психоанализата се најдоа на спротивни етички позиции. Додека Фројд ја сфатил желбата по животна смисла како клинички доказ за постоење психопатолошка динамика во личноста, логотерапијата смета дека желбата по смисла е позитивен сигнал од страна на здравите сегменти во психата дека се подготвени за борба против психичките проблеми и оздравување на личноста. Според логотерапијата, волјата по смисла стимулира позитивен развој, додека нејзиното отсуство претставува сериозен знак на прогресивно пореметување на личноста.

Од досегашниот логотерапевтски опис произлегува дека смислата е содржана во општото стремење на личноста за сопствено откривање и прифаќање. Смислата може да се сфати како креативен предизвик во кој учествуваат личносните белези, но и специфичностите на одбраната цел. Логотерапијата постулира дека поедноставните цели се поразбирливи и поостварливи, и обратно. Воедно, истакнува дека човекот е постојано свртен кон најопштите прашања од животот, поставувајќи си најсложени и најмалку јасни цели, како што е одговор на вечната дилема за апсолутната смисла. Но, како што пишува Франкл, трагичноста на најопштите прашања е содржана во суштината на апсолутната смисла која останува „зад можноста (на човекот) да го разбере конеч-

ното битие“ (63, 57). Оттука, апстрактните цели треба да останат надвор од интересот на психолозите, додека нивната пракса со клиентите мора да се потпира врз конкретни животни предизвици. Впрочем, конкретната смисла е реално остварлива и оптимална за позитивен развој на личноста, за разлика од општите, метафизичките и недостижните цели.

Според Франкл, секоја ситуација содржи потенцијали на нова смисла и соодветни вредности кои стануваат реалност откако човекот ќе се одлучи за активен став и конкретна акција. Како што беше спомнато, пасивниот став укажува на постоечка егзистенцијална резигнација, неодговорност и отсуство на конкретна смисла. Франкл исто така предупредува дека фрустрирачкиот потенцијал на современото живеење создава масовна аномалија кај луѓето која се состои во „лесно запаѓање во бесмисленост и неспособност да се изнајде нова смисла.“ (63, 86) Од наведеново произлегува уште една значајна премиса за логотерапијата која гласи: смислата не може да се создаде намерно и однадвор, но не важи и за опасноста од запаѓање во бесмисла, која е повеќе од реална.

Отсуството на смислата редовно е следено од состојби на апатија, немоќ и очај. За нивно прераснување во посериозни психопатолошки состојби најчесто вината ја сноси самиот човек. Ваквиот активистички став Франкл го споделува со тврдењето на Адлер дека во секое психичко пореметување може да се открие активно учество на пациентот. На прашањето, „Како е можно тоа?“, и двајцата одговараат дека човекот секојпат има можност сам да го избере сопствениот пат, при што изборот на болеста претставува една од многуте алтернативи.

Отсуството на смисла честопати е следено со криза на вредностите. Недостигот на животна смисла го забрзува распаѓањето на системот вредности што посебно им погодува на негативните процеси, познати како аномалија (чувство на распаѓање на социјалниот ред, на морални и културни норми), односно отуѓување на човекот. Во крајните егзистенцијални состојби посебно бујат апатијата, агресивноста и зависноста, кои како тријада егзистенцијални аномалии редовно се откриваат кај ноогената невроза. Според Франкл, ноогената невроза ја одбележува општа конфузија на вредностите која се шири низ сите социјални, етнички, полови и старосни структури на општеството. Инаку, ноогената невроза редовно се среќава во индустриски развиените култури, додека нејзиното ширење понекојпат поприма опасни димензии на егзистенцијална епидемија. „Статистичките истражувања во Евро-

па и Америка укажуваат дека 20 % од сите неврози се ноогени, додека повеќето од нив можеме да ги означиме како егзистенцијален вакуум,“ пишува Франкл во книгата *Волјата по смисла* (англ. *The Will to Meaning*). (65, 125) На слична опасност се изложени регионите во транзиција, иако сеуште не постојат конкретни сознанија за обемот и формите на ноогената невроза во тие простори. Инаку, социолошките и социјално - психолошките сознанија соопштуваат за интензивен пораст на други социјалнопатолошки и психопатолошки девијации, пред сè, зголемување на криминалот, проституцијата, наркоманијата, суицидалноста, разводите, инцестот и т. н. Евидентно е дека новите демократски промени беа следени со егзистенцијални кризи за што Франкл и Хорнај велат дека неурозата е данок за општата акултурација, односно глобализација. Оттука, анализата на патолошкото доживување мора да ги земе в предвид и негативните последици предизвикани од прогресивното раслојување на традицијата, моралот, вредностите и останатите културни и општествени регулатори на индивидуалниот и колективниот живот.

Логотерапијата ги наведува следните причини за појава на ноогената невроза:

- Висок степен на егзистенцијална фрустрација и пораст на индивидуалната несигурност.

- Зголемување на адаптивните механизми, односно пасивно прифаќање на нездравите животни услови.

- Зголемување на чувството на индивидуална немоќ, хронично отсуство на планирање, недостаток на волја за менување на негативните услови.

- Појавата на егзистенцијален вакуум, морална и вредносна патологија на личноста.

Егзистенцијална анализа на вредностите

Аксиолошкото учење на Франкл постулира дека *човекот е добар*. Ваквиот позитивен став за човековата природа го поткрепил со емпириски наоди произлезени од автентичните искази на луѓе кои преживеале страдања, самообвинувања или имале потреба да се искупат за сторените недела. Сепак, Франкл не ја идеализирал човековата природа, заради сопственото трагично искуство со фашизмот како и заради секојдневните примери за негативни и трагични настани, зад кои стои самиот човек. Оттука и

неговата констатација дека „хуманите суштества помеѓу луѓето биле и веројатно секојпат ќе останат во малцинство.“ (63, 28)

Франкл разликувал индивидуални и универзални вредности. „Гените се носители на инстинктите, традицијата е извор на универзалните вредности, додека смислата, како неповторлив феномен, претставува предмет на индивидуалното откритие.“ (63, 36) Вредноста постои како единствено и непреносливо значење кое се однесува за *некого* или *нешто* и како такво ги определува правецот и содржината на индивидуалната акција. Значењето не може да се пренесува преку традиција, ниту преку друг колективен механизам, како што е архетипот. Сепак, улогата на традицијата и останатите културни и социјални механизми е значајна за вредностите, пред сè, за категоријата универзални вредности. Со други зборови, вредностите ја делат судбината на културата и традицијата, тие се јавуваат, одржуваат, менуваат и исчезнуваат паралелно со состојбата во која се наоѓаат културните традиции. По правило, историските процеси, револуции и псеудореволюционерните¹ настани оставаат траги врз традицијата и соодветниот систем на општествени вредности. (Спор. 63, 36)

Својот став дека смислата не зависи од традиционалните вредности Франкл го изградил врз аксиолошкиот волунтаризам на Ниче, кој еднаш изјавил „вредностите се мртви - да живее смислата!“ (63, 36) Оттука, Франкл ја предложил аксиолошката категорија *вредносни ставови* врз кои се темели оптимистичката позиција на логотерапијата дека *човекот е посилен од животните околности*. Аналогно на тоа, Франкл го постулирал ставот дека секоја ситуација содржи смисла која треба да се открие, што е посебно значајно за односот на човекот кон културата. Впрочем, како и останатите вредности, и традиционалните вредности на културата се менуваат и пропаѓаат. При тоа, пропаѓањето на традиционалните вредности честопати е следено со негативни доживувања, несигурност, фрустрација и конфузија, посебно кај ли-

¹ Поимот „псеудореволюција“ се однесува на комплексна, неавтентична (најчесто увезена, имитативна или идеолошки именувана револуционерна) промена на општествениот систем. Основен белег на новите настани во општеството претставува имитирање на преземениот општествен, политички или економски модел. Редовна пракса на псеудореволюционерната идеологија претставува засиленото демагошко дистанцирање од дотогашните политички и економски односи во општеството што редовно повлекува и други несакани последици. Станува збор за еуфорично и некритично отфрлање на позитивните идеи, традицијата и вредностите како дел од општата негација на „поразениот ретрограден“ систем.

ца кои во животот приоритетно се потпираат врз навиките и надворешни норми. Како што е познато, навиките и надворешните стандарди спаѓаат во категоријата нефлексибилни правила на просоцијалното однесување кои, при промена на општествените услови, најчесто ја губат сопствената функција. Во таа смисла логотерапијата предупредува, дека традиционалните вредности во изменети општествени услови ја блокираат личноста да трага по нова смисла. При тоа, долготрајната општествена криза ги разградува меѓучовечките односи и заедничкиот морал, а воедно ја зголемува егзистенцијалната стеснетост која најчесто се манифестира како неспецифична немоќ, летаргија и фатализам. Сепак, некои луѓе успеваат и во неповолни услови да си ја сочуваат способноста за увид и во изменетите околности да ја откријат смислата, да изградат нов вредносен систем и на тој начин полесно да го премостат вакуумот создаден по распаѓањето на традициите. Активниот став кон нештата претставува единствен начин да се опстане во непознати и неизвесни услови. Во тоа се состои тајната на менталната хигиена, според која, *активноста енергизира, создава надеж и оптимизам*. Впрочем, и депресијата полесно се поднесува доколку човекот преземе било каква физичка, дури и банална активност. Наспроти тоа, носталгичното евоцирање на старите добри времиња и на одамна исчезнатата традиција доведува до меланхолија, депресија, апатија и други негативни состојби на растроената психа.

Франкл разликувал три категории вредности: *искуствени, творечки и ставовски*. Вредностите се наоѓаат во самата основа на смислата која може да се реализира со „доживување, творештво или страдање.“ (62, 95) Искуствените и творечките вредности се услов на личносниот развој и на осмислениот живот. Вредносните ставови, пак, се јавуваат во вонредни и гранични животни ситуации кои драматично ги намалуваат можностите за доживување и творење. Вредносната трихотомија доживување - творештво - страдање е претставена како вертикален систем каде „вредносните ставови се издигаат над творештвото, додека творештвото се наоѓа над искуството.“ (65, 20) Подоцна Лукас (E. S. Lukas) со помош на факторска анализа ја потврдил валидноста на Франкловата теорија за хиерархиска организација на вредносните категории.

Вредностите претставуваат најсуштествени, највисоки и најсуптилни категории во личносната динамика. Наспроти инстинктите кои организмот го *притискаат и принудуваат* кон од-

напред определеното однесување, вредностите *привлекуваат* кон нешто (идеја, објект, ситуација) или неког (субјект). Споредувајќи ги инстинктите и вредностите, стануваат појасни нивните динамички разлики. Инстинктите претставуваат природни механизми на однесувањето и како такви имплицираат каузалност и детерминизам во динамичката спрега: потреби – однесување. Инстинктите се опишуваат со атрибутите причина, последица, принуда, механичност, стереотип и слично. Од друга страна, вредностите претставуваат стекнати диспозиции поврзани со поразвиените функции на психата и како такви имплицираат интенционалност, целесообразност, индетерминизам, слобода, избор, креативност, варијабилност и т. н. Инстинктите и вредностите се длабоко вкоренети во современата психолошка теорија на однесувањето, но и на личноста, вклучувајќи ја и научната експликација на човековата природа и волја. Во контекст на психолошките расправи за волјата се среќаваат две спротивставени интерпретации:

- волјата постои како најразвиена личносна диспозиција која е слободна, но воедно и условена од оптималниот развој на интелектот и позитивното емоционално искуство на личноста. Блиски на ваквото толкување на волјата се теориите на Пијаже, Јунг, хуманистичките психолози и т. н.

- волјата е метафизичка категорија која не може да се операционализира, ниту објективно да се испитува. Однесувањето и процесите на психата можат да се објаснат со физиолошки и биолошки механизми, на пример, со инстинкти, навик или потреби, односно со потиснати трауматски содржини од индивидуалното несвесно. Биолошки детерминизам во психологијата е застапуван од бихевиоризмот (во екстремна форма кај Скинер) и делумно од Фројд (теорија за вродените инстинкти), додека психичкиот детерминизам е присутен во класичната психоаналитичка теорија за несвесното.

Франкловиот одговор кон дилемата, дали човековата волја е детерминирана или слободна, гласи: „Битието на човекот не претставува предмет помеѓу другите предмети. Предметите меѓусебно се определуваат. Меѓутоа, човекот самиот си се определува. Подобра кажано, тој самиот одлучува, дали ќе сака или нема да дозволи да навлезе во нешто, да биде изложен на влијанија од нагони или инстинкти, кои ќе го туркаат, или на причини и смисла, кои ќе го влечат напред.“ (63, 53) Франкл заклучил дека волјата и искуството како субјективни феномени не можат да се пренесат, ниту да се научат, туку мораат да се почувствуваат и доживеат.

Искусствени вредности. Искуството како најинтимен субјективен феномен е засновано врз елементарните дихотомни чувства пријатност и непријатност. Чувството на пријатност подразбира различни содржини, од естетско доживување на убавина или совршенството на природата до искуства кои се поврзани со интелектуалното, културното или материјалното создавање. Искусствените вредности се содржани во сите појави од човековата практична дејност, во спортот, техниката, науката и уметноста и најчесто се откриваат преку индивидуалните преференции и изјави, на пример: *„Музиката отсекогаш била најважното нешто за мене. Одредена песна лесно може да ме пренесе во некој период од животот.“*

Доживувањата помагаат да се впијат вредни содржини од културата, кои ја збогатуваат личноста. Некои ситуации претставуваат посебна вредност за единката, зашто се поврзани со идеја, желба или цел. Искуството за ситуацијата трајно останува, така што секое сеќавање или физичка средба со истата одново ја преплавува личноста. Така, старецот Серафим пред смртта почувствувал неодолива желба барем на пет минути да се пренесе во родната Анадолија и повторно да ги доживее убавините од јунскиот ден и вкусот на јужното овошје: *„Вистински рај е, кога во јуни се топи најчистиот снег од горските врвови, додека поточињата се слеваат низ падините. Ноќе, човекот ги слуша како течат, еј, горска вода, не можеш да замислиш, што тоа значи!“* (114, 514)

Франкл како најзначајна искусствена вредност ја издвојува средбата помеѓу две лица. Контактот овозможува остварување на *самотрансценденцијата и логосот*. Од сите можни средби, најголема смисла нудат пријателството и љубовта. Сакајќи го другиот *„човекот ја остварува сопствената хуманост, со полна свест дека доживува несекојдневно единство со партнерот.“* (65, 155) Љубовта на човекот му додава персонална димензија: персоналното постојење подразбира самотрансцендентен развој.

Постојат средби кои не го откриваат своето значење и вредност. *„Световите се сретнуваат, едната површина лесно ја допира другата, но во длабочина тие остануваат недопрени, осамени и повторно оддалечени. Понекогаш, тие целиот човечки живот постојат паралелно, навидум поврзани, но суштински остануваат затворени. Човекот сигурно не може, ниту треба да се нурнува во секого: така, длабокиот контакт останува единечен (сингуларен)*

и исклучив (ексклузивен),“ пишува Хартман во *Структура на етичкиот феномен*: (87, 36) Слично, и Франкл забележал дека односите помеѓу луѓето најчесто остануваат формализирани и, оттука, површни. Површните средби нудат празнина и безмисленост, која длабоко ја почувствувала една штитеничка од детски дом во Белград:

„Луѓето се сретнуваат,
зборуваат
и потоа си заминуваат,
секој по својот пат.
Зошто им се средбите?“
(189, 39)

Односот помеѓу изолирани единки се сведува на дијалог без логос. Станува збор за псеудоконтакт чија цел се состои во задоволување на очекуваната социјална форма. Формалната социјабилност како доминантна рамка на социјализацијата создава површни луѓе кои остануваат трајно онеспособени за емпатичко доживување на другиот и за споделување автентични искуства. Формализираниот карактер останува без сопствената вредносна структура и автентичните вредносни смерници за хуман развој на личноста. Станува збор за, како Хартман тоа го нарекува, егзистенцијална загуба и слепило: „Не сме свесни околу какво богатство секојдневно минуваме и го изминуваме, зашто не чувствуваме, што губиме, што исчезнува пред нас. Со тоа ние ги пропуштаме најважните вредности од животот и нивното изобилие.“ (87, 36)

Психолошката анализа на „средби без душа“ редовно открива состојби на отуѓеност, емоционална празнина и недостиг на сензуална близина. Формалните средби водат кон прогресивна и неповратна деперсонализација и, наместо вистински однос, воспоставуваат формализиран псеудооднос. За псеудоодносот пишувал и главниот протагонист на современиот егзистенцијализам, Достоевски: „Тагата и очајот постојат кај оние, кои го загубиле чувството за вредности, кои се неспособни да љубат. Ваквите луѓе емоционално осиромашуваат, додека нивните души се исполнети со празнина, очај и збунетост. Тоа е смртен грев, одвркање од Бога, оддалечување од луѓето, бекство на човекот од секвако добро. Таквиот грев во себе содржи казна – човекот е преп-

лавен со неизмерна тага заради чувството, дека и Господ го напуштил.“ (Цит. во: 132, 181)

Неавтентичната средба редовно се манифестира во вид на псеудољубов која постои како симбиотична поврзаност помеѓу две зависни лица. Ваквата симбиоза Фром ја нарекол садомазохизам и во неа секоја страна стапува и опстојува заради задоволување на сопствените егоцентрични потреби и цели. Не помалку деструктивен, но социјално поприфатлив облик на псеудољубов е формалната заедница на сопружници кои коегзистираат, без взаемна љубов, почитување и соработка. Станува збор за формализиран однос помеѓу возрасни, но отуѓени поединци чија брачна динамика се сведува на следново: „Веќе два месеци со сопругата не комуницираме. Доколку сакам нешто да и соопштам, го замолувам синот да и пренесе.“ Најчесто се работи за незрели личности кои кон останатите луѓе, вклучувајќи го и партнерот (партнерката) се однесуваат *доминантно, натпреварувачки* и со став дека секојпат *се во право*. Рамноправноста, соработката и компромисот им се туѓи и, отука непризнаени вредности. Понекогаш, за бракот да опстои, доволно е партнерите да ги почитуваат конвенциите и да ја сочуваат социјалната фасада. Цената за конвенционална субмисивност е висока, зашто доведува до отуѓување на личноста и емоциите кај обата партнери. Психолошките анализи покажаа дека емоционалната депривација се јавува како една од главните причини за зголемување на невротската потреба за љубов, која најчесто се открива преку површните контакти, но и со масовниот пораст на промискуитетно однесување.

Меѓу најдеструктивните последици на отуѓеноста се јавува параноидното доживување. Според егзистенцијалната анализа, паранојата претставува обид на единката да ја надмине кризната состојба заради хроничното блокирање на нејзината потреба да биде човек. Во развојот на личноста, покрај другото, голема улога имаат искуствата поврзани со доживувањето на сопственото битие. Позитивното самодоживување се гради врз слободното изразување во социјалниот простор, но и со препознавање на туѓите доживувања и оценки поврзани со моето битие. Врз основа на таквите искуства постепено се развива социјална свест на личноста која егзистенцијалистите ја нарекуваат *ние-гешталт*. Ние-гешталтот подразбира дека личноста не постои како изолирано *јас*, туку како дел од пошироко и посложено трансперсонално *ние*. Односот помеѓу *јас* и *ние-гешталтот* е динамичен и менлив, при што *јас* зависи од субјективното вреднување на *ние-гештал-*

тот. Вистинитоста на ние-гешталтот како субјективна фикција е условена од степенот, во кој човекот успеал да се оствари како дел од трансперсоналното ние. Оттука, секоја егзистенција всушност значи коегзистенција, односно суштинска интеракција со останатите. Коегзистенција ги исклучува состојбите познати како однос *меѓу луѓе* и *покрај луѓе*.

Со нарушување на ние-гешталтот се разоруваат виталните односи на човекот со средината, што подразбира спречување на индивидуацијата и сестраниот развој на индивидуалните потенцијали. Јасна манифестација на деструираните витални односи се псеудоконтактите, кои „во сферата на меѓучовечкото не можеме да ги сметаме како среќавање, зашто не постои ништо, што би можело да се сретне ... Откако можностите за однос кон другите и кон себе си ќе бидат делумно или целосно уништени, личноста запаѓа во потполна анонимност, што редовно значи загуба на смислата за реалност. На тој начин човекот постепено останува без сопствените чувства, мисли, желби и активности,“ пишува Кеџмановиќ во студијата *Ниту нормално, ниту патолошко*. (115, 17) Тој натаму потенцира, дека деструкцијата на виталните односи претставува увод во параноидно мислење и доживување што често се манифестира како реактивна агресивност кон други луѓе. Параноидната состојба суштински и е спротивставена на слободата и со сопствените одбрани ја искривува интерперсоналната реалност. Станува збор за негативна слобода врз која објективната стварност нема никакво влијание. Поточно, стварноста преку параноидна интерпретација се претвора во сопствена спротивност и предизвикува спротивен ефект. Така, насмевката или поздравот од страна на другите се толкува како потсмев или цинизам, подадената рака како перфиден обид за приближување, искреното прашање како опасна намера и т. н.

Творечки вредности. Творештвото е израз на интенционалната насоченост на човекот кон остварување планови, идеи или претстави. Човекот постојано контактира со надворешниот и внатрешниот свет, остварувајќи ги, при тоа, бројните потреби, меѓу кои видно место зазема потребата за оставање трага од сопственото постоење. Создавајќи нови добра и содржини, човекот ја надминува временската ограниченост на сопственото битисување.

Потреба на човекот да дава и прима е универзална. Според Ленгле, ваквата потреба ги опфаќа „биолошката сфера (ди-

шење, крвоток, метаболизам и т.н.), психолошката сфера (сетила и емоции) и сферата на лично одлучување и одговорност.“ (127, 42)

Творечките вредности се многуслојни и се однесуваат на создавања во уметноста, науката, интелектуалната, општествената, културната и многу други сфери од човековата дејност. Секое дело на човекот е значајно и вредно, и неговата значајност, односно вредност се релативно независни од социјалната пожелност или пазарната профитабилност. Вредноста на делото ја определуваат поинакви атрибути, како што се автентичната мотивација на творецот и степенот со кој тој се идентификува со сопствената творба, условите во кои делото било создавано, неговиот допринос за среќата на поединец или поширока група луѓе, уделот во културното богатство и т. н. Оттука, за логотерапијата поголема вредност претставува грижата на родителот за развој на своето дете во возраст, одговорно и среќно суштество, одошто донациите на филантропот Џорџ Сорос (G. Soros), активностите на невладините организации или еколошките движења и слично. Исто така се истакнува дека разликите во културата, етничката или расната припадност, социјалниот статус, академското образование, возраста или полот не влијаат врз суштинската вредност на создаденото дело. За логотерапијата вредност претставува искреното признание на човек во години, кој на прашањето, како би го оценил сопствениот скроман живот, одговорил: „Имам четири деца, сите завршиле факултет и се вработија, создадоа сопствени семејства и живеат среќно. Мојот сон се оствари и ништо повеќе не барам.“

Наведениот пример зборува за суштинска креативност, успех на животната мисија и самосвест за исполнетоста на сопствениот живот. Станува збор за, како што велел Франкл, способност на човекот да се *справува со животот*. Автентичниот човек умее да живее и да ги остварува сопствените потенцијали и замисли на начин, кој трајно зрачи со единечна смисла и вредност.

Творечките вредности имаат позитивно влијание врз самопотврдувањето (англ. self-confirmation). Самопотврдувањето како вредносен аспект на доживувањето на сопственото јас, во многу зависи од условите во културата и општеството. Потврдувањето на сопствената вредност исто така се постигнува со ангажирање во социјалните процеси и во остварување на заедничките цели, како и целите на други поединци. Доколку човекот го брани правото на другите луѓе, тогаш ја искажува сопствената граѓанска должност, но и се потврдува себе си. И граѓанската должност, ка-

ко социјално пожелен конформизам, може да стане извор на позитивни чувства за сопствената личност, и оттука, личниот ангажман ја покачува сопствената вредност, но и општествениот углед. Од друга страна, социјалниот престиж повратно влијае врз зголемување на индивидуалниот интерес за проблемите и наставните во општеството и *vice versa*.

Позитивното искуството и творештвото претставуваат динамички аспекти на личноста кои обично доаѓаат во полн израз кога постои релативна стабилност во социјалната средина. Но, во животот човекот се соочува и со непријатни изненадувања и состојби, кои редовно предизвикуваат страв, фрустрации и чувство на безизлезност. Честопати ваквите потешкотии се закануваат на натамошниот развој на личноста и можат да доведат до пасивност, депресија или физичка смрт. Ваквите ситуации биле чест предмет на психолошката анализа на Франкл, кој, по искуството со крајно деструктивните животни услови во концентрациониот логор, во сопственото аксиолошко учење ја вклучил групата вредносни ставови.

Вредносните ставови се јавуваат кога радикално ќе се намали или оневозможат просторот за артикулација на индивидуалното искуство и творештво. Најчесто станува збор за драматични ситуации кога човекот ќе се соочи со загуба на сакан човек (смрт, љубовна разделба и т.н.), неизлечива болест, односно извесност од непосредна сопствена смрт, ропство и слично. Според Франкл, колку и да се тешки ваквите услови, човекот не е препуштен на судбината, освен доколку самиот не одлучи да резигнира. Со други зборови, човекот секојпат има можност да се определи, да направи избор, односно да заземе став. По првичниот шок настапува фаза во која човекот го негира настанот, при што чувствува страв, безнадеж, страдање, немоќ и се, што Селигман (M. Seligman) подразбира под поимот *научена беспомошност*. Претставата дека ситуацијата е неизбежна и дека нема враќање кон старото е следена со негативни чувства на безнадеж и отсуство на сопствена контрола врз животот.

Според Франкл, секоја ситуација содржи потенцијално решение за излез од непожелното. Впрочем, и егзистенцијалната психотерапија се раководи според ваквата максима, што практично значи дека клиентот треба да стане свесен за тоа, дека ништо не е изгубено и дека крајниот исход зависи од него. Со други зборови, дури и во крајни ситуации човекот има можност за из-

бор: или да се предаде, или да се бори. Првиот избор е пат кон сопствена резигнација, дефетизам и спирално тонеење во безнадеж, немоќ и депресија, Вториот избор е позитивен и подразбира индивидуално наднесување врз непријатното, односно ослободување од фаталните последици по пат на самотрансценденција.

Според Франкл, прифаќање на немоќта и судбината претставува изговор на оние, кои го негираат животот. Таквите луѓе не претставуваат ниту психолошки, ниту социјален проблем, зашто секојпат имаат можност да изберат.

Со наведениот став Франкл се доближува до етичкото учење на Адлер, според кое одговорноста е секојпат лична и како таква претставува индикатор за психичкото здравје на човекот, но и критериум кој има подеднакво значење за психопатологијата. Со други зборови, секој човекот е одговорен за сопствената состојба, дури и кога има проблеми, зашто *можел поинаку да си го креира животот*. Доколку се одлучи за деструкција, самодеструкција или поинаква патологизација на сопствената личност или на односите со другите и општеството, тогаш мора да си ја преземе егзистенцијалната обврска која не го ослободува од одговорноста. Со други зборови, *човекот е одговорен и кога неговиот избор го одвел во болест или резигнација*.

Иако дефанзивниот избор најчесто се манифестира како пореметување на конкретната личност, нему не може да му се одземе социјалната димензија. Со други зборови, секој индивидуален избор воедно претставува општествен феномен. Во тој контекст и логотерапијата постулира дека егзистенцијата на човекот, индивидуалното доживување како и неавтентичните избори се огледало на специфичната култура и состојбите во општеството. Оттука, проституцијата, наркоманијата, неврозите, отуѓувањето, депресиите, мобингот и многуте други проблеми на денешнинава имаат подеднаква психолошка основа во која доминираат чувството на празнина, ништожност и општа резигнација пред животните предизвици. Уделот на единката и општеството во патолошките состојби е подеднаков: негативните услови на средината и армијата апатични, резигнирани и немоќни луѓе комплементарно се дополнуваат.

„До пред неколку години, при истражувањата на мобингот како социопатолошки феномен не им било посветувано внимание на културните и општествените услови. Доколку се прифати тезата дека културата и општеството претставуваат референтна

рамка која ги определува индивидуалните сфаќања кон појавите во животот, тогаш истата има значење и за јавното, односно субјективното вреднување на мобингот. Во разните култури постојат различни норми за оценување на појавите и настаните од сферата на општествениот и индивидуалниот живот, вклучувајќи ја тука и нееднаквата поделба на моќта. Затоа е разбирливо дека кај припадници на различните култури постојат различни видувања и оценки во врска со негативните појави на работното место.

Несомнено е дека културата учествува во тоа, дали луѓето ќе го вреднуваат мобингот како нешто недозволено и драматично, или како нормална појава од секојдневието, како суптилна психичка агресија, или како дел од културниот и општествениот фолклор. Ваквите разлики ги потврдиле и емпириските студии, според кои вработените од Средна Америка најчесто мобингот го сфаќаат како комбинација на физичка и психичка агресија, додека вработените од југот на Европа како психичка агресија. Според моделот на универзалните вредносни поларитети изработен од Хофстеде (G. Hofstede), биле издвоени три вредносни димензии кои посредуваат во односот помеѓу културата и мобингот: оддалеченост – близина на моќ, маскулинизам – феминизам, и индивидуализам – колективизам. Според овој модел, мобингот најчесто се случува во работни колективи во кои доминира вредносната комбинација индивидуализам, маскулинизам и оддалечена моќ. Од друга страна, вредносната комбинација близина на моќта, феминизам и колективизам делува превентивно, односно протективно кон обете форми вертикален и хоризонтален мобинг. Наведените вредносни димензии „претставуваат валидни индикатори за природата на општествената организација и за факторите кои го условуваат мобингот.“ (40, 58)

Расправата за вредносните ставови нужно го вклучува и прашањето за слободата на човекот. Егзистенцијалната анализа на слободата делумно се надградува врз Кантовата премиса за *функционална поврзаност на слободата со одговорноста*. Слични тези се среќаваат и кај Ниче, односно Хартман, во смисла, дека *слободата е услов за развој на автентичен морал*, но и во аналитичкото учење на Јунг, во кое се постулира дека *без слобода нема морал*. Егзистенцијалистите ги сфаќаат слободата и одговорноста како релативни личностни категории чиј развој и појава се условувани од културните и општествените односи. Во рес-

триктивни услови на живеење редовно се намалува просторот за слободно изразување и дејствување на човекот. Меѓутоа, културните и општествените рестрикции не се апсолутни и можат да влијаат *до одредена граница*. Ноолошкото значење на одредбата *над граници* подразбира индивидуална зона на слободно избирање, односно заземање личен став кон реалноста. Оттука, личноста е привилегирана, зашто *располага* со моќ да одлучува за сопствениот живот. Привилегијата исто така обврзува, во смисла дека никој не може да ја одбегне одговорноста за евентуалното откажување или запоставување на даденоста за слободен избор.

Слободата, изборот и одговорноста претставуваат главни премиси во егзистенцијалната етика. Слободата е сфатена како универзална потреба и *вредносна цел* на човекот, додека нејзиното постигнување е можно едино со помош на зрелата одговорност, како највисоко *вредносно средство*. Ваквата вредносна спрега Франкл постојано ја истакнувал, што било забележано и при неговата прва академска посета на САД. Во една прилика, кога неговиот американски сопатник му го покажал Кипот на слободата, Франкл забележал дека: „кон ваквиот симбол од Источниот брег треба на Западниот брег да се изгради Кип на одговорноста, зашто без одговорност нема слобода.“ (63, 81)

Слободата е меч со две острици: или ќе ја живееме со свест за сопствена одговорност и согласно со правилата на животот, или неодговорно, но со сите трагични трагични последици кои следат заради избор на неслобода, самоволие и неморал.

Вредности и психопатологија

Залагањето на Франкл за примена на вредностите во психолошката интерпретација на психичките проблеми произлегува од неговото доследно спротивставување на детерминизмот во психологијата, како и на симптоматолошкиот пристап во класичната психијатрија кон психичките пореметувања. Наместо тоа, Франкл предлага воведување хуманистички принципи во психијатријата и психотерапијата произлезени од основната максима дека *пациентот е човек*. На тој начин, хуманистичка психијатрија ќе ја подобри дијагностичката способност за суштинско разликување помеѓу здравото и патолошкото, не заборавајќи, при тоа, дека и во пониските и во повисоките егзистенцијални услови човекот останува хумано суштество. На пониско егзистенцијално ниво човекот воглавно *реагира* на конкретни стимулации, односно некои од потребите ги *потиснува*, додека во повисоките сфе-

ри на сопственото постоење човекот се раководи со повисокиот принцип *да избира слободно* во согласност со условите и барањата на животот. Во својата суштина човекот е флексибилен, што, како инхерентно својство, доминира и кај здравите и кај пореметените личности.

Класичната психијатрија редовно го запоставуваше комплексниот приод кон динамиката и процесите на личноста, што резултирало со ограничена научност и практични можности на дисциплината.

Најсериозна критика на ваквата стратегија дојде од претставниците на антипсихијатријатриското движење од средината на минатиот век, како и од останатите феноменолошки ориентирани психијатри. Покрај класичното лечење на психозите, критика доживеа и доминантното сфаќање на психијатријата дека психозите трајно ги менуваат емоциите и моралните основи на заболената личност. Поаѓајќи од феноменолошките сфаќања, Ленг (R. Laing), Бос (M. Boss), Бинсвангер (L. Binswanger), Јасперс (K. Jaspers) и останатите критичари постулирале дека психозите претставуваат патолошки избор на личноста, односно нејзин специфичен одговор кон настаните од психолошкиот простор. Кон ваквата позиција независно се приклучиле Франкл и Адлер откривајќи кај психотичните пациенти позитивни емоции, вредности и морална свест. Ваквите наоди ја зајакнуваат хуманистичката позиција на психолошката аксиологија во смисла, дека вредностите постојат не само кај здравата личност: човекот со сериозни психички проблеми поседува систем на вредности, но и капацитети да создава нови вредносни цели. Со други зборови, психотичарот е способен да го доживее доброто и успешно да го разликува од злото.

Анализите исто така покажаа дека вредносните критериуми на психотичните пациенти остануваат релативно сочувани и тие се способни за адекватно вреднување на појавите и односите. Тоа Франкл го поткрепил со фактот дека „два и два се четири“ како исказ е вистинит, без оглед, што тоа го изјавува пациент со дијагноза схизофренија (63, 83) Освен за формално логичко размислување, схизофрениот пациент е способен емоционално да доживува, што го потврдуваат и наодите на Федерн (P. Federn) кој, истражувајќи го патолошкото его, утврдил интензивен пренос на позитивни емоции од страна на схизофреникот кон мајчиниот објект. Истите наоди Федерн успешно ги применувал во терапијата на психозите, вклучувајќи ја и схизофренијата.

Постојат бројни докази за постоење творечки потенцијал кај различните психопатолошки состојби. На пример, Ниче, за кого е познато дека боледувал од схизофренија или Достоевски кој имал тешка форма на епилепсија, и обајцата никојпат не престанале да творат. Од друга страна, ова сепак не треба да се протолкува дека психичкото пореметување нужно значи извор или инспирација за научни, уметнички и други видови творештво.

Ноолошкото пореметување (аномалија на потребата по смисла) е забележано кај различни психопатолошки состојби. Така, кај параноидните состојби постои хипертрофија (енормно зголемување) на потребата по смисла, додека кај ендогените депресији, пак, типична е хипотрофијата (екстремно намалување) на потребата по смисла. Затоа, депресивните лица покажуваат на мален интерес за создавање нови вредности, односно редукција на способноста за откривање и доживување на смислата. Наспроти психотичната депресија која е индиферентна кон смислата, лицата со невротска депресија се преплавени со чувството на тага заради неспособноста да откриваат смисла.

Франкл спаѓа меѓу најзначајните психолози и филозофи на 20. век. Неговите теориски сознанија и практичниот интерес се должат на сопствените драматични искуства од периодот поминат во концентрационен логор, на општата феноменолошка и егзистенцијалистичка ориентација, но и на хуманистичките теми и анализи содржани во делата на руските класици, пред сè, кај Достоевски и Толстој. Низ богатото творештво на Франкл провејува современиот човек соочен со реални проблеми на денешницата, како и со болните искуства на сопствена немоќ, бесмисла и отуѓеност. Резултат на Франкловата егзистенцијална анализа е оригиналната терапевтска метода, логотерапијата, со која се отворија можностите за успешно лекување на бесмислата како и за вредносна реконструкција на заболената личност.

Критиките упатени кон Франкл најчесто се однесуваат на појдовните премиси во неговата егзистенцијалистичка теорија на личност, но и на одредени методолошки, односно практични аспекти на логотерапијата. Франкл честопати го критикувале заради субјективизам и идеализација на човековата природа. Некои од критичарите, пак, забележале дека во приодот кон клиентите Франкл користел религиозни содржини. Ваквиот *парарелигиозен* приод Бирнбаум (F. Birnbaum) го доведува во врска со влијанието на Адлеровиот поим *космички чувства*, но и со Франкловата наклоност кон теистичката филозофија на Кјеркегор и Тилих.

Натаму, омилена цел на критичарите бил и Франкловиот пренагласен оптимизам во врска со можностите за лекување на психозите. Имено, Франкл никојпат не се сомневал во ставот, дека духот не може да се разболи, односно дека психичките расстројства претставуваат патолошки израз на хронично отсуство на смислата. Во врска со тоа Куленовиќ (M. Kulenović) констатирал дека Франкл „не се разликувал од доктрините на Тома Аквински или неотомистите, според кои човекот не може да се разболи, ниту, во патолошка смисла, да се промени.“ (63, 170).

Сепак, општа е позитивната оценка дека аксиолошкото учење на Франкл претставува олицетворение на хуман пристап кон несреќниот човек, природ кој ја респектира хуманата природа на човекот, но и неговото право да одлучува за себе и да биде одговорен за сопствениот избор.

Поглавие 18

КОГНИТИВНО-РАЗВОЈНА АКСИОЛОГИЈА

Моралната свест и човековите вредности се комплементарни појави на филогенетскиот и онтогенетскиот развој на човекот. Психолошкиот пристап кон моралот и вредностите ги респектира општите принципи на хуманиот развој, но и емпириските сознанија за социјалното учење и развојот на сознајните процеси. Впрочем, најзначајни ефекти на социјализацијата се моралната свест, вреднувањето и самосвеста. Иако моралот, вредностите и свеста за сопственото постоење постојат како одделни психолошки категории, нивниот филогенетски и онтогенетски развој укажува на постоење заедничка основа, пред сè, во кортикалните структури, кои се задолжени за непречено процесирање на емоционалните содржини и искуства, како и за нормалното зреење на сознајните способности на човекот. Психолошката анализа на вредносното и моралното созревање поаѓа од сознанијата дека овие, специфично хумани карактеристики, се развиваат во согласност со општиот развоен закон од елементарното кон највисокото ниво. Со други зборови, развојот на моралното вреднување најнапред се одвива во знакот на стабилизирање на хетерономните регулативи на просоцијалното однесување. Во втората развојна етапа се формираат сложените морални механизми, задолжени за иницирање и спроведување на интенционалната активност во согласност со автономните вредности и норми на зрелата личност.

18.1 Филогенетски развој на морална свест и вреднување

Почетоците на моралот и вреднувањето нужно се поврзани со развојот на сознајните процеси, пред сè, свеста, мислењето и говорот. Сознајниот развој, пак, најверојатно е поврзан со поделбата на субјективниот свет кај хуманоидите на идиос – космос и кинос – космос. Според Хераклит (Herakleitos), станува збор за следните релации:

- Идиос – космос (грч. идиос = приватно) претставува субјективен свет во кој потребите на единката се мешаат со фантазиите и другите егоцентрични содржини.

- Кинос – космос (грч. коинос = заедничко) означува свест за заедништво, група и колективен живот, свест за односи помеѓу членовите и општо важечките правила на групно однесување. (29, 20)

Диференцирањето на свеста пресудно влијаело врз успешната адаптација на човекот во групни услови на живеење. Социјалното искуство довело до појава и стабилизирање на норми за регулирање на просоцијалното однесување кај единката, како и до свест за позициите и улогите во групата. Од друга страна, нормите повратно влијаеле врз развојот на индивидуалната и социјалната свест на личноста и сфаќањето на социјалната реалност.

За разлика од животните, адаптивните механизми кај човекот започнале постепено да се диференцираат на пасивни и активни стратегии. Пасивната адаптација е биолошка, реактивна, хомеостатска и оттука поблиска до инстинктивното однесување на останатите животни. Од друга страна, активната адаптација е целесообразна, инвентивна и, од аспект на човекот како вид и индивидуа, прогресивна, односно развојна. Целисходното прилагодување подразбира повисока развојна зрелост на менталните, социјалните и моторните механизми и способности, а сите заедно се условени од прогресивните промени во мозочните структури кај возрасниот човек. Поконкретно, врз постарите субкортикални области на лимбичкиот мозок во кои се, инаку, сместени адаптивните и емоционалните центри, израснале нови мозочни структури, и тие, заедно со постарите лимбички области, претставуваат моќни функционални целини. Квалитативниот развој на психата ги поврза примарните емоционални димензии пријатност и непријатност со нови сознајни способности, пред сè со апстрактните можности на мислењето и интелигенцијата. Инаку, сличен процес, но во рудиментарна форма, постои и кај пониските животни, што упатува на заклучокот дека и тие се способни за примитивно вреднување, пред сè, во вид на емоционално селектирање и покажување на едноставни преференции. Тука е потребно да се напомене, дека вредносните преференции кај животните претставуваат несвесни, ненамерни и, во основа, реактивни механизми на селективното однесување.

Структуралното и функционалното поврзување на поста- рите лимбички области со неокортекстот се манифестира во комп- лексните психички процеси кај човекот, при што когницијата, емоциите и мотивацијата секојпат истапуваат како единечен фун- кционален систем. Новите психички можности беа следени со прогресивна култивација во сите области на човековото постоење како и со појава на нови вредносни содржини, насочени кон ко- лективниот живот и групната пракса. Така вредностите станаа клучен посредник во комплексниот однос на човекот кон ствар- носта, однос во кој доживувањето, искуството, актуелните потре- би и апроксимацијата на идните цели претставуваат функцио- нална целина.

За развојните промени на мозокот кои го условија хума- ниот развој на човекот сведочат антрополошките наоди како и компаративните невроанатомски студии. Историскиот скок во хуманиот развој, кој е спомнат од Хераклит, најверојатно се слу- чил кај неандерталецот. Впрочем, споредбата на неговиот череп со черепите на помалку развиениот питекантроп, односно, си- нантроп, сведочи за критично зголемување на мозочната маса кај неандерталецот, пред сè, во долните челни партии од мозо- кот. Ваквото анатомско зголемување довело до развивање на по- комплексни сознајни операции и до појава на првични претстави за средината. Според рускиот неврофизиолог Лурија (А. Р. Лу- рия), развојот на секундарните и терциерните мозочни структу- ри, посебно во префронталните, париеталните и окципиталните делови, овозможил прогрес во просторната ориентација и извр- шување на посложени колективни ментално – моторни опера- ции, како што е ловот, кој подразбира социјален контакт, плани- рање, комуникација и координирана активност на сите членови во групата. Воедно, анатомскиот развој на долните делови од чел- ната област довел до појава на артикулиран говор кај неандерта- лецот. (Спор. 135, 53) Ваквата паралела ја негирал Матејчек (Z. Matějček) според кого, артикулираниот говор е условен од развојот на гркланот и останатите гласни органи, што кај неандертале- цот не бил случај. Оттука, разните звуци и крикови кои ги испуш- тал не ја надминувале функцијата за сигнализирање на внатреш- ни доживувања или на надворешна опасност. (Спор. 148, 36)

Инаку, археолошките наоди потврдуваат дека неандерта- лецот бил вешт ловец и првото самосвесно суштество, способно да размислува за себе, животот и смртта. Тоа го докажуваат от- криените артефакти во гробовите, кои исто така откриваат дека

неандерталецот практикувал магиски и религиозни обреди. Посредно тоа сведочи за постоење на примитивна култура, морал и религиска свест.

Во светлина на овие наоди се наметнува прашањето, кое од чувствата се јавило како примарно, моралното или религиозното? Ваквата дилема за трансценденталистите е тривијална, зашто тие ја постулираат религијата како примарна и, оттука, во религијската свест ги откриваат етичките основи и моралните чувства на човекот. Спротивно на тоа, емпиriskите наоди упатуваат на постоење поинаков развоен след во односот помеѓу моралот и религиозната свест. Така познатиот социобиолог Вилсон (E. Wilson), постулирал дека, доколку природата на човекот е биолошка, тогаш истата е значајна и за неговите етички и религиски чувства. Аналогно на тоа Вилсон во книгата *Консилиенција* (англ. *Consilience: The Unity of Knowledge*) напишал: „Примитивните елементи на моралното однесување се многу постари, одошто палеолитските обреди. Оттука, нема сомнение дека религијата се издигнала врз етичките основи и како таква, најверојатно секогаш, служела за оправдување на моралните кодови.“ (236, 288-296)

Со појавата на хомо сапиенс започнала нова епоха на хуманиот развој во која значајна улога имал говорот. Според Лурија, артикулираниот говор претставува критична точка со која „природната еволуција на животните се одделува од општествената историја на човекот.“ (135, 53) Ваквиот историски почеток бил одбележан со многубројни откритија, изработка на орудија и развој на примитивна уметност. Цртежите во пештерите сведочат за човековите доживувања на естетското, за неговата индивидуална и социјална активност, чувството за групни правила, ред и т. н. Во цртежите исто така може да се воочи присуство на норми важечки за сите членови на колективот, односно нормативно регулирање на социјалните разлики, на што укажува различната позиција на луѓето во првиот и вториот ред. Покрај тоа, пронајдените маски и украси сведочат за постоење привилегии и статусни разлики, што воедно подразбира развиена свесност за колективните права и обврски. Свеста за нормите е условена од општиот когнитивен развој, за што и Дилтај (Dilthey) забележал дека „осознавањето на стварноста допринесува за појава на свеста за нормите.“ (51, 81)

Натамошниот кортикален развој, посебно на терциерните нерви структури во челните делови од мозокот, овозможи да се појават најсложените психички процеси и активности кај чове-

кот. Пред сè, станува збор за способноста за симболичко мислење, сфаќање на каузалните релации, продлабочен увид во природните, општествените и интерперсоналните процеси и односи, сфаќање на сопствената позиција и улога во групниот живот, за групните норми, правила и односи и т.н. (Спор. 148, 127) Паралелно, врз јавувањето на самосвеста и свеста за социјалните односи дејствуваат различните групни механизми, пред сè, притисокот на другите членови врз единката, со цел да се обезбеди оптимално функционирање на колективот и прифаќање на групните норми и цели. Во тие услови беше користена моќта на вистински или мистични авторитети кои, меѓу останатото, ја поттикнаа појавата на примитивна морална свест. Од гледна точка на еволуциониот развој, моралната свест на хомо сапиенс не ја надминува границата на хетерономен морален квалитет.

Инаку, Бојанин (S. Bojanin) постулирал дека во моралното вреднување кај примитивниот човек можат да се издвојат два сегменти:

- *ниво на гола егзистенција*, односно свет на факти, еднакви за сите поединци,

- *ниво на значење* (конотација) кое на човекот му го откриваат одделните феномени. (29, 24)

Егзистенцијалното ниво е одбележено со создавање свест за објекти и настани од надворешниот свет кои се независни од волјата на човекот. Објективната стварност е општо прифатена од страна на сите единки. Во сферата на значење се создаваат односи помеѓу единката и објективните појави. Природата на новите односи е субјективна, како во психолошки, така во бихевиорален поглед.

Инаку, формирањето морална свест и вреднување подразбира учество на обата развојни сегменти, егзистенцијалниот и конотативниот: пасивното прифаќање на надворешните појави и односи учествува при создавање на хетерономен морал и соодветните норми и вредности, додека субјективното значење на стварноста (внатрешна и надворешна) го условува развојот на автономен морал и автентични морални норми, односно вредности. Тоа воедно значи, дека автономните вредности и моралот се релативно независни од социјалната и културната пожелност. При тоа, потребно е да се истакне дека автономниот морал се јавува во сите култури без оглед на нивната цивилизациска развиеност. Поделбата на надредени и подредени култури и, во таа смисла, на

надреден и подреден морал ја негирал и психолингвистот Ноам Чомски (Noam Chomsky), според кого, станува збор за неприродна дихотомија во чија позадина делуваат стереотипни мислења и ретроградни предрасуди.

За изградената морална свест, норми и вредности кај *примитивните* култури упатува книгата *Бескраен круг* (англ. Circle without End). Алфорд (T. W. Alford), припадник на индијанско племе Шони (Shawnee) од САД, за племенските вредности и норми го напишал следново: „Начелата на однесување беа подеднакво строги како и законите кај секој друг народ. Пожелното однесување ретко кога мораше да се наметнува. Секој човек беше сопствен судија. Нечесноста се сметаше за злочин. Живеевме според сопствени правила и принципи, а не според тоа, како не судат другите. Карактерот се потпираше врз едноставна и взаемна чесност. Не знаевме ништо за она, што белата раса го нарекува *добро воспитување*, никојпат не сме слушнале за правилото *не прави на другиот она, што не сакаш тебе да ти го сторат*, меѓутоа, обата принципи беа вградени во нашите взаемни односи.“ (130, 26)

Цивилизацијата и моралот претставуваат две манифестации на човековото битие, при што нивните содржини и цели постојат како релативно независни категории. Така, на пример, содржината и целта на моралните вредности не мора да се совпаѓаат со технолошкиот развој на општеството, и обратно. Честопати се случува, технолошкиот развој да се им спротивставува или да ги негира традиционалниот морал и неговите вредности и норми, на што, меѓу другото, укажа и Берtrand Расел истакнувајќи ја суштината на вредносната спрега „моќ-знаење“ (види оддел 1.1.4. 2). Денес малкумина се сомневаат во тоа, дека современите општества се соочени со прогресивна декаденција на моралот и вредносниот систем. Оттука, социолозите и хуманистичките психолози со право укажуваат дека една од причините на прогресивната дехуманизација на човекот, отуѓеноста и појавата на социопатолошки и психопатолошки проблеми е токму распаѓањето на традиционалните морални вредности и начин на живеење.

18.2 Онтогенетски развој на морални чувства, свест и вредности

Развојот на моралот, самосвеста и самовреднувањето кај личноста зависат од многубројни невроанатомски, психолошки и

социјални услови. Анализата на овие психички процеси бара интердисциплинарен пристап, односно синтеза на сознанија од повеќе психолошки дисциплини, пред сè, од когнитивната и социјалната психологија како и од психологијата на учење и развојната невропсихологија.

Зреењето на мозочните структури и нивното прогресивно поврзување со нови синапси заедно со социјалното и емоционалното искуство на единката се услов за појава на самосвеста, односно свесноста за сопственото физичко, психичко, социјално и духовно битие. Станува збор за комплексна претстава за самиот себе, чии психолошки еквиваленти се самовреднувањето и селф-сентиментот. За кортикалната и општата биолошка условеност на комплексните психички појави, вклучувајќи го и селф-сентиментот, Лурија во книгата *Основи на невропсихологијата* (срп. *Osnovi neuropsihologije*) го констатира следново: „Доволно е да се погледне миелогенетската мапа..., за јасно да се увиди дека механизмите на најсложените психички активности дозреваат релативно доцна и дека формирањето на соодветна психичка активност кај човекот се одвива од наједноставни кон најсложени свесни форми.“ (135, 59) Инаку, кај новороденчето веќе постојат развиени субкортикалните мозочни структури, воедно завршен е развојот на примарните (проективни) сегменти на мозочната кора. Останатите кортикални области и споеви, пред сè, секундарните и терциерните мозочни системи, продолжуваат да зреат до пубертетот.

Детето се раѓа со ограничен број рефлекси и инстинктивни механизми, како и со способност за обавување на примарни сензомоторни функции. Во првите месеци од постнаталниот развој почнува да разликува пријатни и непријатни сензации и тие примарни искуства да ги складира во меморија. Сензорните искуства претставуваат елементарна основа за појава на првите вредносни преференции. Раниот вредносен процес во најголема мерка е зависен од когнитивната способност на детето за успешно диференцирање на пријатните и непријатните доживувања и за нивно поврзување со први социјални искуства. Најран доказ за вредносна диференцијација кај доенчето е емоционалната реакција која психоаналитичарите Шпиц (R. Spitz) и Клајн (M. Klein) ја означиле со дихотомните поими *добра дојка* и *лоша дојка*. Од гледна точка на психолошката аксиологија, ваквиот феномен претставува најран вредносен избор, односно меѓник од кого започнува процесот на создавање објектални односи. Објекталните

односи, односно атачментот (англ. Attachment), имаат суштинска улога во непречениот и оптималниот психосоцијален развој и воспоставување на општата емоционална основа на идното вреднување на човекот. Натамошниот развој на психосоцијалните односи и на способноста за вреднување на личноста како самосвесен субјект исто така е условено од миелинизацијата на поразвиените, секундарни (асоцијативни) зони во кората на мозокот. Благодарение на новите асоцијативни можности детето во првите месеци од животот покажува способност за распознавање на родителите и блиските луѓе, а посебно, да ги препознава и доживува нивните емоции и расположението. Позитивниот и взаемно испреплетен развој на когницијата и емоциите се потврдува во осмиот месец од животот, кога кај детето, според психолошките норми и очекувања, треба да се појави стравот од непознати лица.

18.2.1 Развој на моралното расудување

Швајцарскиот психолог **Жан Пијаже** (Jean Piaget, 1896-1980) постулирал дека моралот и вредностите се две страни на општиот когнитивен развој. Според него, „сознајните и емоционалните процеси се цврсто поврзани и взаемно се развиваат,“ додека вреднувањето и самовреднувањето се условени од емоционалните врски помеѓу луѓето. (174, 106)

Во првата фаза мислењето се развива во знак на сензомоторната активност, при што детето со блиските лица воспоставува односи на симпатии и антипатии. Симпатичките и антипатичките чувства се развиваат врз детското дихотомно искуство на пријатност и непријатност. Симпатиите се упатени кон лица кои ги одобруваат и поттикнуваат интересите, стремежите и постапките на детето. Така симпатијата прераснува во основа на позитивното вреднување и во прва „скала на вредности, која овозможува соживот,“ пишуваат Пијаже и Инхелдер (В. Inhelder) во студијата *Интелектуален развој на детето* (франц. *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*). (175, 118). Лицата поврзани со симпатија споделуваат еднакви вкусови и взаемно се разбираат. Негативното вреднување и искуство, пак, водат кон антипатија. Антипатичните односи ги карактеризира вредносен антагонизам помеѓу одделните членови од семејството и групата.

Моралните чувства исто така се развиваат врз симпатичките инвестиции помеѓу детето и лицата од неговата непосредна околина. Во овој контекст Пијаже истакнувал дека моралниот развој на детето повеќе е условен од односите во примарното семеј-

ство, одошто од неговата идентификација со родителите, која Фројд ја претпочитал во својата карактерологија.

Интеракцијата во семејството воглавно е определена од когнитивните и емоционалните инвестиции помеѓу членовите. „Главна добивка од емоционалниот однос помеѓу детето и родителите, односно останатите возрасни кои ја играат таквата улога, се состои во појава на посебно чувство за морална обврска, односно совест,“ пишуваат Пијаже и Инхелдер во *Психологијата на детето* (франц. *La psychologie de l'enfant*). (174, 110) Ваквата констатација се совпаѓа со Адлеровата концепција за инфериорноста, односно тезата на Бове (P. Bovet) за формирање обврски кај детето. Овие три извори се согласни дека кај интерсубјективните вредности најнапред се формираат односи кон лицата, кои детето ги доживува како супериорни. Но, кога станува збор за развој на детското самовреднување и социјално споредување, Пијаже повеќе се приклонува кон концептот за обврски на Бове, одошто кон Адлеровата теорија за помала вредност, односно завист. Со други зборови, клучни субјекти во позитивното самовреднување на детето, посебно во споредба со врсниците и другите лица, се родителите и возрасните, кои детето безусловно ги сака и цени. Во раните периоди од развојот детето ја сфаќа обврската како израз на респект кон возрасните кои ги почитува и сака. Оттука, респектот претставува примарен психосоцијален извор на најраните морални чувства на детето.

Помеѓу втората и седмата година од животот завршува миелинизацијата на секундарните и делумно на терциерните мозочни структури. Според Лурија, невроанатомскиот развој и соодветните промени се од суштинско значење за интеграција на одделните мозочни функции во комплексен кортикален механизам кој е одговорен за развој на сознанието и посложените психички процеси. Во овој период од развојот детето е веќе оспособено за решавање на повисоките сознајни и мисловни операции кои во категоризацијата на Пијаже се назначени како *преоперационални*, односно *прелогички* функции на мислењето. За прелогичкиот развоен период е карактеристично одделување на мислењето од вниманието. Имено, детето верно ја перцепира набљудуваната појава, додека неговото сфаќање за набљудуваното и натаму останува под силно влијание на субјективните претстави и фантазии. Ваквата когнитивна дивергенција посебно се забележува при моралното судење и вреднување, зашто хетерономниот

морал кај детето и натаму е безусловно потчинет на надворешни содржини, односно авторитети.

Мислењето кај хетерономниот морал е реалистично, но во него и натаму доминира вродениот егоцентризам. Моралниот реализам кај детето се раководи со „неодложни обврски и вредности, одредувани од закони и наредби, не земајќи ги в предвид намерите и односите на поединецот.“ (174, 112) На ова се должи ригидното држење до моралните прописи и вредности чија суштина е сведена на неменливи вредносни категории кои за егоцентричното дете (или возрасен човек со хетерономен морал) имаат апсолутно значење. Егоцентричниот морал е *неспособен* да се вживее во состојбата на другиот и *несвесен* за потребата да се антиципира и согледа последицата од сопствената акција. Основен механизам на ваквиот морал е послушноста и подреденоста кон надворешните влијанија. Послушниот морал го карактеризираат нормативни вредности од кои отсуствува симпатијата, за сметка на сеприсутната волја на авторитетот. Оттука, родителскиот авторитет и волја се неприкосновен критериум во моралното определување на детето кон доброто и лошото.

Кај егоцентричниот морал постојат премиси на индивидуална одговорност, но суштината на ваквата чувствена потреба се состои од објективна одговорност која соодветствува со реалистичкото мислење. Објективната одговорност се раководи според остварениот чин, додека иницијалната намера не учествува во донесувањето морални судови. Слична појава на објективна одговорност постои и кај некои култури кои конкретниот престап го вреднуваат независно од неговиот вистински мотив. Така, убиството од небрежност се толкува еднакво како ладнокрвното или планираното убиство, и оттука казната за обете е подеднаква. Во понатамошниот развој на моралот објективната одговорност постепено прераснува во дистрибутивна и ретрибутивна одговорност, кои воедно се следени со соодветни претстави и чувства за правдата.

Помеѓу 7 и 12 година од животот детето минува низ бурни телесни, психички и социјални промени. На кортикално ниво дозреваат терциерните структури од кората на големиот мозок што доведува до функционално обединување на секундарните мозочни анализатори. Психолошки тоа подразбира натамошно хармонизирање на психичките функции и воспоставување на комплексни когнитивни, емоционални, волеви и психомоторни механизми и процеси. Според когнитивната развојна класифика-

ција на Пијаже, станува збор за период на конкретни мисловни операции со појава на карактеристичните способности за симболизација, логично мислење и сфаќање на каузалните односи. Со новите когнитивни способности детето е психолошки подготвено за следење организирана настава и за преземање соодветни одговорности. Во социјалната сфера, тоа воспоставува соработка со врсниците и разменува, односно усвојува просоцијални норми и правила на однесување во колективот. Воедно, во тој развоен период доминираат соработката, взаемниот респект и идентификацијата со групните, односно општествените норми, кои стануваат услов за натамошниот позитивен морален развој на детето кон моралната автономија.

Вклучувањето на детето во формални групи, како што е училишниот клас, односно во неформални групи, како што е врничкиот колектив, има значителен удел за развој на неговото логичко мислење и расудување и за изградба на автономни морални вредности. Активната партиципација во колективниот живот и одлучување ги трансформира групните правила и норми во своевиден *морал на мислењето* кој, според Пијаже, е регулиран од групните очекувања и социјалната пожелност. Во овој период значително опаѓа авторитетот на родителите за сметка на зголемување на групниот авторитет. Взаемниот респект во врничката група доведува до зацврстување на ретрибутивната правда според која активноста е вреднувана во согласност со намерата. Паралелно со ретрибутивното вреднување се развива и способноста за самооценка. „Взаемното почитување постои кај оние членови, кои рамноправно взаемно се оценуваат, додека самото вреднување не зависи од овој или оној конкретен чин,“ пишува Пијаже во книгата *Психологија на интелигенција* (франц. *La psychologie de l'intelligence*). (173, 132) Динамиката во врничката група се темели врз пријателство, додека односите помеѓу членовите во групата се поставени врз здрава взаемна соработка.

На возраст помеѓу дванаесет е петнаесет години настапува завршниот развоен период на интелектот, кој Појаже го означил со поимот формални операции. Младиот адолесцент покажува способност за мислење во согласност со новоосвоените формални операции. Невропсихолошка основа на формалните операции се состои во оптимално хистолошко и функционално зреење на кортексот пред кого се отвораат нови мнестички хоризонти, пред сè, способноста за апстрактно мислење. Зголемената оперативност на мислењето на младиот човек му овозможува да ги откри-

ва новите димензии на постоење. Тој отсега е способен да формулира сопствени значења за појавите и кон нив да се одредува себе си и сопственото постоење. Во сферата на етичките односи адолесцентот активно ги вреднува сопствените доживувања, потреби и можности и ја манифестира сопствената волја како интенционален извршител на автономните морални ставови.

Пијаже на волјата и додал силен аксиолошки призивок, инспириран од познатата теза на Гал (F. Gall) за постоење „паралела помеѓу сознајните операции и структурата на моралните вредности.“ (173, 114) Истото тоа го забележал и Шопенхауер, укажувајќи дека Гал „ги сфаќал моралните и интелектуалните способности како појави од ист ред, чие седиште се наоѓа единствено и исклучиво мозокот.“ (211, 195) Согласно со наведените аксиолошки позиции Пијаже го дефинирал аксиолошкиот аксиом дека „моралот претставува логика на вредностите, додека логиката се јавува како морал на мислењето. Оттука, волјата претставува афективен еквивалент на интелигенцијата преку која се остварува автономниот морал.“ (173, 134)

Појавата на волјата е условена со развиено апстрактно мислење. Заедно со способноста за апстракција волјата свесно ја регулира психичката енергија и посредува помеѓу нагонските императиви и повисоките вредносни цели. Крајна цел на волјата е победа на повисокиот принцип над диктатот на примитивните стремежи на личноста, заради „возобновување и одржување на вредностите на поранешното хиерархиско ниво.“ (173, 135) Организирањето на моралните вредности во автономен систем се совпаѓа со механизмот на групирање на поимите во логички целини. Со тоа Пијаже дополнително ја зајакнал сопствената теза дека волјата и интелектот следат еднаков развоен пат.

Аксиолошкото учење на Пијаже е значајно заради емпириското определување на фазите во развојот на моралното мислење и моралните вредности, но и заради истакнувањето на улогата на сознајните чинители во тој процес. На овој начин, индивидуалното прифаќање на моралните норми може да се претстави етапно.

- Најнапред децата не покажуваат способност за сфаќање на смисла на нормите, пред сè, не ги разбираат правилата на игрите, ниту смислата на забраните, иако истите умеат да ги применат. За овој развоен период е карактеристично детското сфаќање

дека правилата, нормите и вредностите постојат како објективни и неменливи категории.

- На возраст од околу десет години децата почнуваат да сфаќаат дека правилата и нормите постојат како дел од општествениот договор и, оттука, природата на нормите и правилата е менлива. При тоа, сознајната флексибилност и личносната зрелост на детето овозможуваат да се појави автономен морал и преку него да се искажува индивидуалната волја. Со свесната саморегулација човекот се поуспешно ја потиснува моралната хетерономија и во своето морално расудување се штити од влијанијата на надворешните авторитети.

18.2.2 Развојни етапи на моралната свест

Лоуренс Колберг (Lawrence Kohlberg, 1927-1987) во шеесеттите години од дваесеттиот век ја промовирал сопствената теорија за моралниот развој. Новата концепција претставува продолжение на учењето за дисконтинуитет во моралниот развој на Пијаже, воедно истото го дополнува со тезата дека ваквиот развоен процес трае подолго и се состои од повеќе одделни етапи. При утврдување на развојните специфичности на моралот Колберг ја применил методолошката постапка на Пијаже: презентирал фиктивни случки, при што испитаниците имале можност за избор на една од понудените морални алтернативи. Во основа, субјектите биле соочувани со морални дилеми, додека на нивниот морален избор му претходел конфликт помеѓу два вида морал, односно дека:

- легитимноста на првата алтернатива произлегува од *духот на законот*,

- втората алтернатива се темели врз *чувството за правда*, односно неконвенционално морално расудување.

Испитувањата на Колберг воглавно ги потврдиле наодите на Пијаже дека развојот на моралот претставува постепен и континуиран премин од развојно пониската морална хетерономија кон поразвиената морална автономија. Неговите наоди му овозможиле да предложи посуптилно разликување на моралниот развој, односно систем од шест специфични фази: три главни и по два меѓустепени во секоја од фазите (види табела 18.1).

Развојот на моралот започнува со преморалност во која доминира социјалната активност на детето. Содржината на преморалноста е условена од развиеноста на сознајните процеси. Во

овој развоен период мислењето на детето содржи премиси на објективна одговорност, неменливост на нормите и прописите, апсолутизирање на вредностите, наивен прагматизам, суштинска праведност и т. н. Првата преморална фаза се состои од:

(1) Ориентација кон казна. Детето им се потчинува на надворешните барања заради избегнување на казна. Во најраниот развоен период доминира класичното условување како основен психолошки механизам на социјализацијата и моралниот развој на детето.

(2) Наивен инструментален хедонизам. Детето започнува со потчинување кон барањата на возрасните заради добивање награда. На тој начин детето ги интернализира социјалните барања во сопствената личност, процес кој воедно е поттикнуван преку идентификација со родителите. Во овој развоен период моралните норми се освојуваат по пат на инструментално учење.

Табела 18.1 Морален развој: етапи, карактеристики и причини на моралното одлучување

ФАЗИ	ШТО Е ИСПРАВНО	ПРИЧИНИ ЗА ИЗБОР
ПРЕКОНВЕНЦИОНАЛНА ФАЗА – НАСОЧЕНОСТ КОН СЕБЕ		
1.	ИЗБЕГНУВАЊЕ НА ПРЕСТАП СО ПОМОШ НА КАЗНА	ИЗБЕГНУВАЊЕ НА КАЗНИ ИЛИ ПОВРЕДИ
2.	ПРИФАЌАЊЕ ПРАВИЛА СОГЛАСНО СО СОПСТВЕНИТЕ ИНТЕРЕСИ	НЕПОСРЕДНА ДОБИВКА
КОНВЕНЦИОНАЛНА ФАЗА – НАСОЧЕНОСТ КОН ГРУПАТА		
3.	ОДНЕСУВАЊЕ СОГЛАСНО СО ОЧЕКУВАЊАТА НА ДРУГИТЕ	ДА СЕ БИДЕ ДОБАР ВО ОЧИТЕ НА ДРУГИ ЛИЦА
4.	ЗАДОВОЛСТВО СО ЗАДАЧИТЕ И ОБВРСКИТЕ	ПОДДРШКА НА СОЦИЈАЛНИ ИНСТИТУЦИИ
ПОСТКОНВЕНЦИОНАЛНА ФАЗА – НАСОЧЕНОСТ КОН СЕЛФОТ		
5.	ПРИОРИТЕТ НА ТРАНСЦЕНДЕНТНИТЕ ОБВРСКИ	НУЖНОСТ НА ЗАКОНОТ НАД СОЦИЈАЛНИТЕ ПРОТИВРЕЧНОСТИ
6.	РАКОВОДЕЊЕ СПОРЕД СОПСТВЕНИТЕ ЕТИЧКИ ПРИНЦИПИ	ВЕРБА ВО ИДЕАЛИ И УНИВЕРЗАЛНИ ВРЕДНОСТИ

Втората фаза од моралниот развој на детето е во знакот на *конвенционално конформирање* со позитивните прописи. Во оваа развојна етапа се разликуваат две меѓуфази: морал на доброто дете и морал на повисокиот ред.

(3) Морал на добро дете се состои од конформирање со барањата на социјалната средина. Со помош на безпоговорното прифаќање на волјата на родителите детето ги одбегнува критиките и антипатиите од страна на возрасните, кои најмногу ги сака и цени.

(4) Морал на повисок ред подразбира условеност на моралното расудување од чувствата за обврска и вина. При моралното вреднување детето се раководи според максимата дека *треба да се стори* она, што е во согласност со поредокот и со барањата на значајните авторитети.

Развојот на моралното расудување завршува со постконвенционалната фаза. Постконвенционалниот морал се темели врз конзистентен и стабилен систем составен од освоени и лично оформени норми, принципи и вредности. Станува збор за автономно морално вреднување во кое се разликуваат следните меѓуфази:

(5) Морал на општествен договор. Почетоците на постконвенционалниот морал приоритетно се насочени кон хармонизирање на постоечкиот систем морални норми и начела, и кон нивна доследна примена. Ваквите морални принципи се, во основа, арбитражни и нив човекот ги доживува како нужност која е обврзувачка за сите.

(6) Постконвенционалниот морал кулминира со изградба на стабилен систем **логички, комплементарни и универзални морални начела**. Моралните чувства, мислење и активности се потпираат врз автентични вредносни ставови на етички изградената личност. На овој највисок развоен степен човекот ги респектира сопствените морални принципи и конзистентно делува. Во моралното вреднување тој повеќе не зависи од нормите на општеството, ниту од очекувањата на авторитети, односно од јавното мислење или од ставовите на други поединци.

Емпириските сознанија за моралниот развој извршија позитивно влијание врз останатите психолошки дисциплини, пред сè, врз когнитивната, развојната и социјалната психологија. Сепак, животот постојано укажува на ситуации кои иницираат пра-

шања и дискусии за практичната валидност на психолошките концепции за моралот. Едно од традиционалните прашања гласи: *Зошто постојат разлики во моралното расудување помеѓу припадници на одделните генерации?* Поаѓајќи од теоријата за социјализација на личноста, човекот од културата и општество прифаќа (интернализира) разни содржини, вредности и норми. Тоа значи дека со интернализација на еднакви содржини треба да се очекува изградба на подеднаква вредносна и морална структура кај сите членови од дадената култура, општество или потесна социјална група. Меѓутоа, наместо очекуваната усогласеност најчесто наидуваме на морална и вредносна дивергенција не само помеѓу одделните генерации, туку и кај членовите од иста возрастна или социјална група. Меѓугенерациската колизија на моралните вредности најчесто се толкува традиционално: постарите членови од општеството ги вреднуваат постапките на помладите како неморални, додека, пак, помладите луѓе критички возвраќаат дека постарите се конзервативни, морално недоследни и неприлагодливи кон новите услови на живеење.

Елеанор Макоби (Е. Масcobу) кон ваквата дискрепанција го изнесува ставот за интензивните промени кои се случуваат во свеста, моралот и вредностите кај младата генерација. Моралната дискрепанцијата е условена од следните причини:

- Промени во индивидуалниот развој на младите заради **недоволно социјално и културно поткрепување** на постоечките вредности.
- Влијанија на **нови моменти во социјализацијата**, пред сè, од страна на врсниците, образованието, медиумите и слично. Нивната вредносна и морална содржина се разликува од содржините кои во детството им ги втиснувале родителите.
- Улога на **сознајните фактори, пред сè, на апстрактното мислење и сфаќањето** на реалноста. Благодарейќи на поразвиените способности за увид во нештата, на побогатото искуство и на акумулираните знаења возрасните поинаку ги толкуваат настаните, вредностите и моралот, одошто децата и адолесцентите. (Спор. 198, 272)

18.2.3 Современи психолошки наоди за моралниот развој

Валидноста на Колберговата анализа за моралниот развој најчесто беше проверувана со лонгитудинални истражувања. Освен ретките отстапувања, лонгитудиналните студии редовно ги потврдуваа неговите наоди, според кои, во развојот на моралот луѓето ги минуваат истите етапи и според истиот редослед кој беше назначен од страна на Колберг (47, 72; 229, 161). Исто така се потврди, дека моралниот развој претставува постепен и долготраен психосоцијален процес. Во раната адолесценција доаѓа до напуштање на моралното судење од првата и втората развојна фаза (одбегнување казна и непосредна добивка), и се преминува кон третата, поразвиена фаза на морален развој (извршување на туѓите очекувања). Ваквиот морален капацитет доминира во средната адолесценција, додека подоцна се повлекува пред поразвиениот морален квалитет од четвртата фаза (задоволство со задачи и обврски). Впрочем, моралното судење на адолесцентите и лицата во рана зрелост најчесто се потпира врз задоволството кое произлегува од задачите и обврските. Истражувачките наоди, при тоа, укажуваат дека само малкумина луѓе во моралниот развој успеваат да ја достигнат петата морална етапа (трансцендентни обврски). Во врска со тоа, Џибс (J. C. Gibbs) постулирал дека постконвенционалната фаза на моралот е многу ретка и дека сеште не постојат релевантни докази дека шестата фаза (морал како сопствен етички принцип) навистина го крунисува Колберговиот морален систем. (80, 199).

Фример (J. A. Frimmer) и Волкер (L. J. Walker), пак, констатирале дека современата психологија на моралот, во која доминира структурално-развојното сфаќање за рационален морал на Колберг, има мала експликативна вредност, посебно кога станува збор за објаснување на конкретни морални ситуации од животот. Со други зборови, развојниот систем на Колберг не нуди сознанија дали моралното судење е интуитивно или се потпира врз други психички процеси. (73, 335)

Бласи (A. Blasi) кон психолошката експликација на моралот пристапил холистички, истакнувајќи дека во моралното судење и однесување е вклучена целата личност, односно највисоките его процеси. (28, 340) При тоа, клучната улога во моралниот развој ја има его идентитетот, што, Колберг не го земал в предвид и, како што е познато, испуштил егото да го вклучи во сопствената

теорија за морален развој. Без интегрирање на спрегата *морално осознавање - морално вреднување - морална активност*, Колберговата теорија запаѓа во своевиден етички релативизам. Оттука, Бласи зборува за *морална личност* која приоритетно се раководи со безусловно исполнување на моралните принципи, оставајќи ги, при тоа, настрана останатите актуелни или идни мотиви, интереси и цели. Во таа смисла, морална личност претставува човек со изграден, конзистентен и стабилен систем психички механизми од кои произлегуваат премисите на неговото автентично морално судење, чувствување и однесување.

Една од посериозните забелешки упатени кон Колберговиот морално - развоен систем се однесува на емпириската валидност на теоријата. Во врска со тоа, Моронеј (S. K. Moroney) укажува на неколку важни проблеми. Најнапред Колберг го студирал моралниот развој исклучиво врз машки субјекти, што резултирало со парцијални заклучоци кои се практично неупотребливи при психолошката експликација на моралот кај жените. На таму, во своето толкување на моралниот развој Колберг не успеал да се дистанцира од западниот либерализам, пазарниот индивидуализам, како и од општата патријархална култура, вградувајќи ги нивните вредности во сопствената теорија. Сето тоа го проблематизира Колберговото тврдење дека шесте морални фази имаат универзално значење и општа психолошка употребливост. Оттука, Моронеј ја потенцира нужноста од нови емпириски истражувања, пред сè, во вонзападните култури и проверка на постулираната интеркултурната валидност на Колберговата развојна теорија (155, 368).

18.2.4 Женски версус машки морал

Во психологијата честопати била искажувана скепса во врска со еднаквата морална зрелост помеѓу половите. Најпознато е ортодоксното учење на Фројд дека развојот на моралот, во својата суштина, ги копира специфичните психосексуални искуства на личноста, пред сè, искуствата од прегениталната развојна етапа. Аналогно, тој извел спорен заклучок, дека различните процеси на идентификација со родител од ист пол, се одразуваат врз различниот развој на совеста и моралот кај мажите и жените. Со други зборови, анатомските разлики и соодветниот психосексуален развој доведуваат до формирање на супериорна совест кај мажите и до помалку развиената совест, односно морал кај жените.

Денес ваквите тврдења малку кој ги смета за сериозни и тие, благодарейќи на подоцнежните емпириски наоди, се дел од психолошката историја.

Една од емпириските проверки на Фројдовата теза за инфериорната совест кај жените беше реализирана од страна на веќе спомнатата д-р Тангни (J. Tangney), чии што резултати беа прикажани во теоријата на Карен Хорнај (види оддел 8.2 Социјално-културна концепција).

Инаку, во последните години психологијата на моралот го помести вниманието од дилемата, дали жените имаат морал кон специфицирање на разликите во моралната свест помеѓу мажите и жените. На една емпириска специфичност порано укажа Тангни истакнувајќи ја емоционалната основа на моралното вреднување кај жените. Во друго истражување Гилиган (C. Gilligan) потврди дека Колберговата теорија не соодветствува со суштината на женскиот морал. Нејзините наоди укажуваат дека моралното судење на жените се раководи со вредностите *етичност*, *грижа* и *одговорност* кон другиот, што одговара на идеалот за вроден алтруизам кај жените. (81, 112) Наспроти тоа, машкиот морал примарно се раководи со вредностите *вистина* и *праведност* во согласност со маскулиниот идеал. Оттука, Гилиган го нарекла машкиот морал како *морал на праведноста*, додека женскиот морал како *морал на грижата*. Во прилог на изнесеново Берк (L. E. Berk) заклучил дека Колберг при изградба на својата теорија поаѓал од машкиот принцип и од истиот ги извел основните морални премиси. (23, 201)

Одделни истражувања делумно ги ублажиле строгите емпириски заклучоци на Гилиган во смисла дека жените и мажите практично не се разликуваат во моралното вреднување и однесување. Во врска со ова, Берк (2001) ги посочува студиите на Џејдак и Кан (R. A. Jadack, P. H. Kahn), од кои јасно произлегува дека мажите и жените слично реагираат во морални ситуации, односно *грижливо*, *одговорно* и *праведно*. Ваквите наоди одат во прилог на основните премиси на Колберг кој истите мотиви ги вброил меѓу највисоките морални критериуми и истите ги имплементирал во својата развојна теорија.

Дел III

АКСИОЛОШКИ ПАРАДИГМИ ВО СОВРЕМЕНАТА ПСИХОЛОГИЈА

Во уводот на оваа студија беше констатирано дека современата психолошка теорија сеуште не располага со дефинитивни сознанија за вредносните детерминанти на човековото дејствување. Ваквата констатација произлезе од критичката анализа на разните филозофски, теолошки и социолошки системи посветени на етичките и вредносните аспекти на човековата природа. Во вториот дел од студијата беа прикажани главните аксиолошки концепции во психологијата кои се потпираат врз различни теориски и емпириски извори. Воедно се покажа дека почетниот тренд на содржински и категоријални несогласувања и спорови околу суштината и улогата на врвните личносни динамизми постепено ја губеа „идеолошката“ жестина, исклучивост и нетолеранција кон спротивставените етички позиции, која беше заменета со постепено приближување на одделните психолошки школи и системи.

Општата позитивна клима во психологијата воедно беше поддржана од глобалниот тренд во науката за интердисциплинарно поврзување и решавање на одделните прашања и проблеми. Во психологијата тоа се покажа со обединување на основните премиси на бихевиоризмот, социјалната психологија и когнитивната психологија во нова теориско – емпириско - практична дисциплина позната, позната како социјално – когнитивна перспектива. Втор пример се центрипеталните тенденции кои во поново време постојат помеѓу феноменолошки насочените психолошки дисциплини: хуманистичката, позитивната, егзистенцијалната и трансперсоналната психологија. Значаен поттик за натамошниот развој на психолошката аксиологија пристигна од зголемениот научен и општествен интерес кон откривање на етичките и вредносните услови на индивидуалната и групната (општествената) акција. Станува збор за личносни димензии кои во себе го содржат латентниот одговор на бројни прашања на современото живеење, содржини кои се клучни за иднината на хуманиот развој. Нема сомнение, дека се работи за комплексен гносеолошки проблем и приоритетен услов за развој на современата апликативна психологија, социологија, политикологија, но и за културната антропологија.

Впрочем, тоа го потврдува зголемениот интерес од страна на стручните лица со различна провиниенција кон вредностите, етичноста и останатите врвни динамизми на човековото постоење.

Патот кон интегрирана психолошка теорија за вредностите несомнено води преку критична синтеза на сознанијата за интенционалната активност на човекот. Научноста на психолошката аксиологија е условена од способноста на дисциплината да даде одговор на тријадата класични прашања во науката: *што, како и зошто?* Прашањето *што* го открива предметот на научниот интерес, што во психолошката теорија за вредности подразбира дескрипција на појавните белези на вредностите и вредносниот процес. Ова ниво на научност се потпира врз набљудување, класификација и дефинирање на поимите. Прашањето *како* се однесува на процеси и односи помеѓу појавите. Станува збор за понапредна фаза од развојот на психологијата како наука која сеуште се потпира врз дескриптивен пристап кон конститутивните елементи на вредностите, но и кон односите помеѓу одделни вредности во поширокиот вредносен систем. На тој начин станува поразбирливо како појавите влијаат една врз друга, но тоа воедно помага при дефинирање научни закони кои редовно ги експлицираат емпириските сознанија за односот помеѓу испитуваните промени, во случај на вредностите, за врската на вредносните цели и вредносните постапки. Последното прашање *зошто* е поврзано со највисоката цел на секоја научна дисциплина да разбере, објасни, предвидува и управува. Ваквата цел во психологијата сеуште претставува далечна визија, посебно кога станува збор за сознанијата за вредностите и можностите за нивна практична примена во планирање на етичкиот развој на човекот, односно во психотерапијата на вредносната или карактерната патологија.

Целта на овој завршен дел од студијата е да се укаже на основните проблеми и цели на психолошката аксиологија во светлина на спомнатата гносеолошка тријада што, како и зошто. Уводот ќе биде посветен на конотативните аспекти на категориите вредност и вреднување, потоа ќе стане збор за одделни теми, пред сè, за психолошкиот приод кон класифицирањето и дефинирањето на вредности, но и за нивниот развој, односно стабилизација. На крајот ќе бидат презентирани психолошки сознанија за функцијата и менувањето на вредностите, со посебен осврт врз постапките кои се користат во современата психотерапија на највисоките динамизми на личноста.

ТЕРМИНОЛОШКА РАЗНОВИДНОСТ НА ПОИМОТ ВРЕДНОСТ

Кон поимот вредност инклинираат многу поими со слично значење што честопати предизвикува термилошка и содржинска конфузија во врска со значењето на овој, за психолошката аксиологија, клучен поим. Една од причините на ваквата состојба се должи на фактот дека во психологијата сеуште не постои консенсус околу природата на разните психички појави, вклучувајќи ги тука и вредностите. Термилошките и содржинските разидувања се однесуваат на потеклото, природата и улогата на човековите вредности. Импресивниот број поими кои инклинираат кон поимот вредност само ја потврдува ваквата состојба. Така, суштината на вредностите не подразбира само преферирано добро, туку и дузина други значења. Разновидноста во психолошката интерпретација на вредностите исто така се должи на постоечката хетерогеност помеѓу современите психолошки теории и школи. Поаѓајќи од сопствените научни приоритети психолозите обично ги истакнуваат оние вредносни аспекти кои се совпаѓаат со основните премиси во нивните теории.

Меѓутоа, главна причина за термилошката неусогласеност во врска со поимот вредност се должи на основниот белег на вредностите, нивната општост. Во споредба со останатите динамички поими вредностите претставуваат најопшта психолошка диспозиција која е вклучена во севкупното доживување и однесување на единката и како таква подразбира многубројни влезни, посредувачки и излезни промени. Воедно, секој психолог во сопствениот аксиолошки пристап ги вградува искуството, целите и емпириските очекувања, и сето заедно претставува основа при неговото означување на истражуваната појава, во овој случај, вредностите.

Пантиќ (D. Pantić) во својата докторска дисертација навел подолг список синоними кои во психологијата најчесто ја артикулираат комплексната природа на поимот вредност. Подолу се прикажани некои од синонимите, нивниот изворен назив и авторот:

Догма (англ. dogma, M. Rokeach), доктрина (англ. doctrine, M. Oakeshott), дух (англ. spirit, R. S. Lynd), етос (англ. ethos, O. Lewis), вредносни ориентации (англ. value orientations, F. R. Kluckhohn), карактер (англ. character, E. Fromm), идеали (англ. ideals, R. Chandler), идентитет (англ. identity, E. H. Erikson), идеологија (англ. ideology, T. Adorno), идејни системи (англ. systems of ideas, D. J. Levinson), кодови (англ. codes, N. Leitos), ментални продукти (англ. mental products, R. K. Merton), мислење (англ. opinion, M. B. Smith), мисла (англ. mind, M. Rokeach), гледиште (англ. view, R. Owen), личност (англ. personality, A. Kardiner), перспективи (англ. perspectives, H. D. Lasswell), политичко убедување (англ. political belief, R. E. Lane), став (англ. attitude, G. W. Allport, W. J. McGuire), претстава (англ. image, Berghoorn), систем на верувања (англ. belief system, P. E. Converse), традиција (англ. tradition, G. A. Hartz), утопија (англ. utopia, K. Mannheim), знаење (англ. knowledge, K. Mannheim), животни насоки (англ. paths of live, ways of life, C. W. Morris) и т.н. (Спор. 163, 272-273)

Наведените поими се дел од бројниот список термини кои содржински и концепциски се поврзани со вредностите. Сепак, според Пантик, ниту еден од наведените изрази не може да претставува синоним на вредностите зашто се сите се однесуваат на потесни вредносни сегменти, односно поконкретни вредносни содржини. Наспроти нив, вредностите претставуваат највисоки, најпожелни и најопшти динамизми кои се содржани во мислењето, емоциите и однесувањето на човекот.

Квалитетите *доминантност* и *општост* ги поместуваат вредностите кон самиот врв во хиерархискиот систем на психичките појави. Имајќи го тоа в предвид, станува поразбирливо зошто вредностите честопати се поистоветувани со најопштите психолошки категории, на пример, со вредносниот систем или со животната филозофија. Пример на најопшта експликација на вредностите претставува аксиолошки пристап на Пантик, кој во анализата на идеолошките ориентации помеѓу одделните општествени слоеви ги означил вредностите алтернативно, со поимите *идеологија*, односно *политички вредносен систем*. Структурално гледано, животната филозофија го зазема врвот од системот и, во споредба со идеологијата, претставува поопшта категорија која, пак, е поопшта во споредба со категоријата вредносна ориентација. Хиерархиски пониски од вредносната ориентација се терминалните (целни) вредности кои, заедно со подредените инструментални вредности, емпириски ги востановил Рокич (M. Rok-

each). Подолу од инструменталните вредности се сместени општите ставови кои, како синоними на вредностите, се јавуваат во аксиолошките одредби на Олпорт (G. Allport), Мек Гваер (W. J. McGuire), Креч (D. Krech), Крачфилд (R. Crutchfield) или Балаки (E. Ballachey). Хиерархиски поеднакво се позиционирани представовските диспозиции, пред сè, преференциите, мненијата и убедувањата, додека најниската позиција во вредносната хиерархија им е доделена на специфичните преференции и мислења.

Поглавие 20

ПОИМИ СРОДНИ НА ПОИМИТЕ ВРЕДНОСТ И ВРЕДНУВАЊЕ

20.1 Етика

Етиката (филозофија на моралот), онтологијата (филозофија на битието), епистемологијата (теорија на сознанието), логиката (наука за законите на исправното мислење) и естетиката (наука за убавото и уметноста) се конститутивни филозофски дисциплини. Главен предмет на етиката се моралот и начелата на рационалното однесување условено од моралните категории добро, исправно, обврзувачко, одговорно, казна и т. н. Етиката го вреднува човекот согласно со моралните категории добро и зло. Цел на етиката е откривање на општите морални принципи и норми на човековата свест.

Наспроти етиката, моралот е насочен кон конкретни правила и барања поврзани со човековата дејност. „Морално може да подразбира актуелно доживеан морален чин или учење за моралот. Моралот најнапред претставува човечки прафеномен. Човекот во својата свест, односно во чувството на вина, ги доживува разликите помеѓу доброто и лошото; културите кај различни народи содржат наредби, норми на однесување и вредносни мерила, според кои едно однесување се прифаќа како примерно или обврзувачко, додека другото се осудува и забранува. Во согласност со тоа, луѓето и нивните ставови се вреднувани како добри или лоши,“ пишува Волтер Бругер (Walter Bruggen) во *Филозофскиот речник*. (36, 130)

За потеклото на поимот етика сеуште не постои консензус. Постојат индиции дека во филозофијата го вовел Спеусип (Speusipp), внукот на Платон, но исто така дека тоа го строил Ксенократ (Xenokrat), ученикот на Платон. Она што се знае е дека во тоа време етика означувала филозофија на моралот, поточно интерес на филозофите за внатрешните и надворешните услови на моралот. Арношт Блаха (Arnošt Bláha) оди понатаму и во делото *Филозофија на моралот* (чеш. *Filosofie mravnosti*) ја означува етиката како „доброволно, радосно самоостварување на човекот во согласност со објективно важечкиот духовен поредок, односно како

стремеж на човекот да создава објективни духовни вредности.“ (26, 18) Во тој контекст потребно е да се разликува филозофијата на моралот од сродните концепции, кои во својот предмет ги имаат вградено специфичните аспекти на моралот, пред сè, од социологијата на моралот, која го опишува и анализира објективното вреднување на луѓето, или од психологијата на моралот, која се насочува кон анализа на „развојот на морално вреднување, како феномен на душевните диспозиции, тенденции, функции, односно нивните взаемни односи.“ (36, 131)

Етиката претставува општа теориска дисциплина која причините на моралот не ги бара во објективната стварност, туку во метафизичките прашања во врска со битието. Слично одредување на суштината на етиката понудил св. Аугустин, според кого, „Етиката... бара одговор за врвното добро кон кое е насочено нашето севкупно однесување и кое сакаме да го достигнеме заради него самото и заради ништо друго, така што потоа не бараме ништо, што би не исполнило со поголемо блаженство.“ (21, 394)

За разлика од теологијата која верата во бога ја смета за единствен извор на моралот, етиката се обидува, со критичка рефлексивност на моралното искуство, да остане независна во логичка и методолошка смисла. Етиката анализа на моралниот акт и на соодветните чувства се раководи со важечките принципи на научното истражување. Предмет на етиката се и моралните норми, нивната објективна вредност и логичка заснованост во светлина на биолошките и социјалните аспекти на битието. (165)

Етиката и практичната филозофија се поклопуваат, доколку филозофските концепции во врска со човековото однесување се применливи врз проблемите од секојдневниот живот. Деонтолошката етика е посветена на прашањата за условите на човековото дејствување согласно со крајните одредби за тоа, што се подразбира како морално добро, а што како морално зло.

Етички гледано, секоја морална дискусија е нормативна. Нормативниот закон е прескриптивен, зашто укажува на тоа, дали нешто треба да се стори или не. Моралната дебата не произлегува од она, што е, туку од она, што *треба да биде*. Ваквата принципелна разлика не можеле да ја согледаат натуралистите кога со дедукција го произвеле принципот *треба* од принципот *е*. Согласно со натуралистичката логика, се што се случува, или се случило, е природно, зашто бил исполнет принципот *е*, додека сето друго не смее да се случи (принцип *не е*), зашто спаѓа во редот на неприродните и потенцијално лошите појави. Дихотомија-

та *треба* – е се обидел, покрај другите, да ја реши Тома Аквински, но не успеал, зашто не разликувал природни закони (на кои *мора* да се подредиме) од прескриптивните норми (кои честопати ги прекршуваме или одбегнуваме).

Секоја морална дискусија неизбежно се соочува со концептот универзален морал кој во етиката бил промовиран од Кант. Поаѓајќи од категоричкиот императив Кант заклучил дека вистинскиот морален принцип мора да е општо полезен. Со ваквиот принцип стануваат проверливи моралните концепции на декларираните хуманисти: доколку некој се спротивставува на повредите на човековите права од страна на режимот, чиј што е противник, а воедно се оглушува, кога истите права ги нарушува некој, чиј што е политички истомисленник, тогаш станува збор лицемерен протест на псевдоморална личност. Моралната и вредносната неконзистентност кај некои морално возвишени борци за човекови права е чест предмет во анализите на социјалната психологија, политикологијата и социологијата.

Многубројните системи во филозофијата на моралот им се посветени на моралното добро и моралната обврска. Системите, кои израснале врз еудајмонизам постулираат дека цел на морално однесување е постигнување на сопствено блаженство. Со други зборови, моралното вреднување е ставено во функција на постигнување блаженство, кое, инаку, е сметано за природна состојба и основна смисла на животот. Доколку блаженството се изедначи со задоволство, соодветната морална доктрина постулира етички хедонизам. Варијанта на етичкиот хедонизам развил Епикур кој меѓу душевните задоволства ги вклучил убавината, мудроста и чесноста. Аристотел, пак, развил сопствена концепција на рационален еудајмонизам во која среќата ја означил како основна цел човекот. Соодветно на тоа, највисоко добро е сето она, што на животот му додава смисла и цел. „Блаженството претставува однесување поврзано со добрина, доблест, совршено задоволување на потребите, благосостојба, радосен живот, постојано траење, добра состојба на умот и телото и способност за нивно сочувување и проширување,“ пишува Аристотел во неговата *Реторика*. (20, 45) Како дополнителни атрибути на блаженството се издвојуваат изобилниот род, пријателството, богатството, потомството, среќната старост, здравјето, убавината, силата, доброто име, честа, среќата и низа други вредности.

Според теолошкиот еудајмонизам на Тома Аквински, блаженство подразбира единство со бога, додека за есхатолошкиот

еудајмонизам блаженството и моралното се поистоветуваат со очекуваниот конечен спас во посмртниот рај. Етичкиот утилитаризам на Мил (J. S. Mill), пак, како основа на моралот ги истакнува субјективното уживање и интересот, додека неговата варијанта олицетворена во социјалниот еудајмонизам на Бенџамин (J. Bentham) моралот го поистоветува со начелото *максимална среќа за најголемиот број луѓе*.

Постојат индиции дека во развојот на етичката мисла, покрај другото, користени се и психолошки механизми. Пример за тоа е етичкиот психологизам во кој се постулира дека моралните чувства произлегуваат од стравот кон авторитети. Сартр дури ја негирал тезата дека моралната обврска е вградена во самото јадро на човекот, истакнувајќи дека моралот подразбира суштинска слобода на човекот и интенционално справување со слободата. (227) Во ставот на Сартр е евидентно влијанието на Кантовото етичко толкување на одговорноста во смисла дека разумот управува со постапките на човекот, меѓутоа од позиција на нужност која произлегува од објективниот закон (категорички императив), а не заради самото добро.

На етичките системи им се спротивставува аморализмот кој, во најопшта смисла, го негира специфичното битие, односно постоењето вродени етички содржини во личноста. Аморализмот постулира дека свеста за обврските е условена од надворешната принуда, пред сè, од стравот кон казна. Своевидна варијанта на аморализмот претставува моралниот позитивизам кој, во прв ред, потенцира безусловна послушност кон авторитети, но и нужност науката да се ослободи од метафизичките содржини. Во тој контекст Конт (A. Comte) сметал дека надворешните принципи се главните смерници на кои човекот мора примарно да им се потчини и согласно со нив да се раководи.

20.2 Морал (етос)

Моралот во филозофијата најчесто се дефинира како „човеков став кој произлегува од слободното одлучување кон моралниот закон.“ (36, 249) Психолошкото сфаќање на *ставот* подразбира дека во моралниот процес учествува личноста како тоталитет составен од сознајни, емоционални и конативни функции. Станува збор за конститутивни елементи на ставот чие несовпаѓање, во смисла на правец или содржина, најчесто е причина на недоследност во моралното однесување. Што се однесува до влијанието на надворешните фактори врз моралното однесување,

нивната улога е релативизирана или сведена на најмала можна мерка. Во таа смисла, доминира премисата дека човекот слободно одлучува, што имплицира влијание на интрапсихички механизми и процеси на моралот, пред сè, волјата и соодветните позитивни чувства на радост или гордост заради исполнување на иманентни внатрешни и општествените потреби.

Моралниот закон претставува норма или принцип во врска со категоријата *морално добро*. Морално добриот чин е изедначен со слободното делување на моралниот субјект кое се совпаѓа со моралните вредности. На спротивни позиции се наоѓа лошиот чин кој ги негира индивидуалните принципи, односно општествените норми за моралното. Покрај тоа, постојат и морално индиферентни активности чија суштина, мотив и цел постојат надвор од дихотомните категории добро и зло.

Моралната активност е регулирана со морален закон. Моралните норми го поттикнуваат моралното добро со обврската *треба*, а воедно го спречуваат лошото со обврската *не треба*. Прашањето за потеклото и смислата на моралниот закон претставува стален извор на интелектуални и теолошки спорови и дискусии и тие, обично, се групираат во две спротивни етички позиции: морален емпиризам и морален трансцендентализам.

Моралниот емпиризам ја бара суштината на моралниот закон во самиот човек. Согласно со тоа, нормативната функција на моралниот закон претставува одраз на природната потреба на човекот кон моралните содржини. Инхерентниот морал понекогаш им се спротивставува на барањата на законодавниот авторитет (водач, држава, црква, групен/социјален консензус, и т. н.). Етичкиот емпиризам постулира дека моралот претставува „вид на однесување со најопшта прифатеност во општеството, и оттука може да се изрази како принципиелен код.“ (232, 269) Принципиелниот код дејствува како специфична морална детерминанта при што одделните видови социјален или културен морал не го негираат неговото постоење, туку спротивно, ја истакнуваат флексибилноста на ваквата етичка диспозиција да се прилагодува кон специфичните животни услови. Оттука и очекувањата дека истражувањата на централниот нервен систем и на мнестичките процеси кај човекот ќе дадат одговор на прашањето, дали постои биолошка даденост на моралот или не.

Наспроти тоа, етичкиот трансцендентализам смета дека моралните принципи се однапред дадени, неменливи и, во однос на волјата и човечкото искуство, претставуваат независни закони

на однесување. Најистакнат претставник на етичкиот трансцендентализам е Тома Аквински кој во *Теолошките списи* истакнал: „Сета вселена се раководи според божјиот разум. Оттука, поимот раководење со нештата носи печат на закон зашто, како таков постои во бога, кој е апсолутен владетел... Ваквиот закон треба да се означи за вечен.“ (10, 730) Трансцендентализмот го наоѓа изворот на природниот и моралниот закон во врвните авторитети: во природата, вселената, бог. Моралната обврска е условена со индивидуалната способност за осознавање на доброто во смисла на увид во сопствената должност, моралните вредности и кон се, кон што човекот мора да се обврзе и да ја исполни нивната суштина. Законите на моралот се метафизички, т.е. априорни и неменливи, но исто така се потпираат врз санкции. Секое отстапување од морален закон доведува до нарушување на општиот ред во природата и, оттука, за моралниот престапник следи казна. Стравот од казна заедно со чувството на вина претставуваат ефикасна превенција против моралното престапништво. Повеќето религии, посебно од библиската традиција (јудаизам, христијанство и ислам), ја имаат изведено вината од примордијалниот грев на човекот. Оттука, црквата како институционален авторитет ја има вградено вината во сопствениот механизам за морална контрола на верниците.

20.3 Морални категории

Моралното вреднување ги артикулира категориите добро и зло. Парадоксално е дека во филозофијата на моралот не постои еднозначно сфаќање за доброто. Така, телеолозите постулираат дека доброто е посуштинско, одошто вистината. Ваквиот став го аргументираат со тезата дека секој чин може да се правда со своите последици. Подоцна, ваквата позиција ја прифатиле и до крајност ја развиле утилитаристите, според кои нештата се добри, доколку се полезни. Утилитаризмот се позиционирал и во психологијата, на пример, во Адлеровата етика, односно бихевиоризмот во чии рамки Торднајк го поставил емпирискиот закон на учинок (англ. Law of Effect).

Спротивна позиција застапувале деонтолозите (Кант), според кои нештата се добри или лоши независно од нивните последици. Хедонистите пак сметале дека доброто произлегува од задоволството или од отсуство на болката, додека стоиците доброто го подвеле под рационалното во согласност со тезата дека човекот мора да се раководи со разумот, а не според потребите.

Тома Аквински го откривал доброто во суштината на самото битие. „Секое битие, доколку е битие, е добро,“ напишал Аквински во *Теолошките списи*. (9, 40) Од друга страна, егзистенцијализмот во сопствената определбата на доброто, се раководел од основната премиса дека *егзистенцијата и претходи на есенцијата*. Човекот е апсолутно слободен и одговорен за себе и за сопствените вредности. Оттука човекот е егзистенцијално обврзан да живее и да се развива во согласност со сопствените потенцијали.

Филозофското, теолошкото и општественото релативизирање на моралното добро и зло не го намалило значењето на овие етички категории зашто станува збор за суштински квалитети на човековото битие. Тоа го согледал и Ниче кога преку Заратустра порачал дека на земјата не постои сила која би била „поголема од доброто и злото.“ (159, 51) Кант во доброто и злото открива морални смерници за човекот кој е обдарен со разум. Доброто потекнува од пожелното, злото од непожелното, додека обете етички категории му се потчинети на разумот. „Она, што го сметаме за добро, мора, според судот на секој разумен човек, да биде пожелно, а лошото непожелно,“ напишал Кант во *Критиката на практичниот ум* (чеш. *Kritika praktického rozumu*). (111, 105)

Во психологијата доброто и злото не се поврзани со конкретни содржини (на пр. со морал, религија, уметност и т. н.), туку со уделот на овие категории при вреднување на сопственото однесување или при планирањето идни дејствија. Од аксиолошки агол, тоа имплицира разликување позитивни и негативни вредности, како и диференцирање на вредностите според интензитетот. Најопшт израз на човековите позитивни вредности е содржан во остварување на неговата хумана природа, додека ограничување на оваа суштинска потреба се толкува како причина на разните манифестации на нечовечност. Во првиот случај се работи за општ развој на човекот и неговите внатрешни потенцијали што психолозите најчесто го идентификуваат со позитивен развој на карактерот (Адлер, Рајх, Фром), со самоактуелизацијата (Голдштајн, Маслов), психичкото здравје (Олпорт), барањето смисла (Франкл) и т.н. Психолошката интерпретација на нечовечноста се потпира врз аномалии во личносниот развој, т. е. врз бројните карактеропатии, проблеми во самоактуелизацијата, психичките заболувања, отугувањето, загуба на животната смисла и слично.

20.3.1 Добро Метафизичкото сфаќање на моралното вреднување поаѓа од премисата дека доброто и злото претставу-

ваат вечни и неменливи категории. При тоа, овие морални поларитети во процесот на морално судење взаемно се исклучуваат. Наспроти тоа, дијалектичкото вреднување ги сфаќа доброто и злото како комлементарни вредносни категории во чија генеза се вклучени разни личносни, ситуациони, групни, социјални и културни фактори.

Аристотел во делото *Никомахова Етика* разликува неколку категории добро: „Доколку добрата се разделени во три категории, при што едното се нарекува надворешно добро, а другите се душевни и телесни добра, тогаш душевните добра ги нарекуваме највисоки и најдобри.“ (19, 37)

Метафизичките доктрини за доброто редовно постојат во теолошките и субјективистичките етички системи. Теологијата ја бара суштината на доброто и злото во апсолутниот дух и божјата волја. Патристичкото сфаќање, пак, поаѓа од божјата волја како прапричина на сето постоечко, вклучувајќи го тука и доброто. Врз истите премиси св. Августин го развил теолошкиот волунтаризам, според кого: „конечното добро го нуди она, што секој, кој ќе го допре, станува блажен.“ (21, 386) Наспроти тоа, рационалистичката схоластика на Аквински во *Теолошките списи* постулира дека разумот има апсолутен примат над доброто. „Битието според разумот е попрво, одошто доброто.“ (9, 40) При тоа, Аквински разликувал чесно, полезно и радосно добро. Наспроти Аквински, Кант истапил со спротивна, деонтолошка етика, која постулира дека доброто мора да биде подредено на морален закон, кој, во форма на категорички императив, постои кај секој разумен човек. Поимот *деонтолошки* потекнува од грчкиот збор *deon* и изворно означува должност, односно пожелност. Во етиката на Кант деон имплицира дека суштината на моралното однесување не се состои во остварување на конкретна цел, среќа или друга содржина, туку стремеж моралот да се оствари како таков. Оттука, доброто и злото се определени од моралниот закон, а не спротивно. Кант, натаму, инсистирал да се разликува доброто, кое произлегува од разумот, од останатите вредносни категории, посебно од оние добра, кои се поврзани со квалитетот пријатност. Оттука, се, што е добро, не мора секојпат да биде пријатно, и спротивно. Човекот, според Кант, е автономен, креативен и одговорен субјект, чии што чувства за доброто извираат од рационалните процеси и од свеста.

Артур Шопенхауер ги откривал доброто и злото во рамките на сопственото учење за објективизација на волјата. Помеѓу

добрата разликувал апсолутно и релативно добро. Апсолутното добро претставува неостварлива фикција, нешто како „врвно добро, *sittum bonum* или дефинитивно задоволување на волјата по што веќе не е можна друга желба, во смисла на последен мотив, чие остварување би ја вовело волјата во апсолутно изобилие.“ (210, 228) Наспроти тоа, релативното добро е поврзано со моралот и со соодветните чувства. Добрите намери, дела и постапки можат да бидат вистинити и лажни. Вистинитоста извира од волјата и позитивната мотивација, односно желбата кон добро, добрите дела и љубовта. „Добриот човек живее во свет на пријателски феномени: доброто на другиот претставува и мое добро,“ напишал Шопенхауер во *Светот како волја и претстава* (герм. *Die Welt als Wille und Vorstellung*). (210, 297) Воедно Шопенхауер разликувал постапки и начини на однесување на поединци и групи во чија позадина се наоѓа желбата за позитивна морална оценка. При тоа, укажал дека мотивациската позадина на таквите однесувања не мора да соодветствува со основните хумани норми, туку честопати им се спротивставува.

Фридрих Ниче доброто го откривал во самото јадро на човекот. Доброто не постои во рационалните процеси (Кант), туку во егоистичките потреби на *надчовекот*, кои се наоѓаат надвор од бојните и човековите норми. Ваквото добро, според Ниче, претставува здрава основа на хуманиот морал. Суштината на доброто се однесува на „сè, што помага човекот да го зголеми чувството на моќ, волјата кон моќ, самата моќ.“ (158, 10) На тој начин Ниче се надоврзал на материјалистичката традиција, која поимот добро го спојува со човековите стремежи кон радост (хедонизам) и среќа (еудајмонизам).

Хетерогени сфаќања за доброто и злото постојат во бројните дефиниции на овие етички категории. *Лонгмановиот речник на современиот англиски јазик* во доброто препознава „она, што е исправно, полезно и во согласност со религиозните убедувања и моралните стандарди.“ (131, 489) Ваквото, во основа, трансцендентално толкување на доброто ги акцентира религиозните морални принципи како априорен извор на вредносниот утилитаризам. Другите дефиниции го поврзуваат доброто со човековата природа. Така, во Бругеровиот *Филозофски речник* доброто е изедначено со „сето, што може да го усоврши битието. Оттука, доброто е нешто, кон што треба да се тежнее.“ (36, 111) Слични позиции застапува хуманистичката етика на Фром, според која доброто претставува „афирмација на животот и развивање на чо-

вековите потенцијали.“ (74, 25) Станува збор за инхерентен развој на доброто, кое постои во човековата природа и кое, во смисла на Кантовиот категорички императив, се стреми кон сопственото остварување. Аналогно, самореализацијата како процес има позитивна конотација и е сфатена како услов за среќа и суштински критериум при одредување на инхерентното добро во човекот. Инаку, во хуманистичките одредби на доброто присутни се елементи од будистичката етика, филозофијата на животот, оптимистичкиот волунтаризам на Ниче и останатите позитивни етички системи. Така, на пример, Ничевото учење дека успешно совладување пречки го исполнува човекот со среќа и чувство на компетенција (моќ) денес е општо прифатено во хуманистичката или позитивната психологија, но и во Адлеровата индивидуална психологија, Јунговата аналитичка психологија, Рајховата оргонова теорија и слично.

Морално добриот чин се раководи со морални интенции, во кои, Шопенхауер откривал елементи на *добрата волја*. Добриот чин не е условен од случајното совпаѓање со моралниот принцип (закон), туку од нужноста таквиот акт да произлезе од моралната намера. Субјективниот морал е исполнет со морални вредности кои иницираат соодветни морални стремежи. Со други зборови, моралните стремежи „извираат од моралната, односно етичката вредност на дадениот предмет кон кого е насочен моралниот чин и преку кого истиот се потврдува (објективна вредност на моралот).“ (36, 249) Моралното судење е засновано врз постоечките вредности на кои човекот ја подредува социјалната активност.

20.3.2 Зло. Злото е спротивставена категорија на доброто. Како и во случајот со доброто, постојат различни сфаќања за природата на злото кои се условени од спротивставените етички доктрини во религијата, филозофијата и другите системи, во кои се расправа за човековата природа и потеклото на моралот.

Аксиолошката дискусија за злото ја потенцира потребата од појасно определување на неговото значење. Во *Филозофскиот речник* злото е дефинирано како: „производ на слободна одлука за дејствување против моралното добро и моралниот закон: ваквото зло се разликува од метафизичкото зло, но и од останатите неетички зла и штетни состојби, како што се, болеста, болката, смртта, непријатноста и слично. Доколку злото му се спротивставува на божјиот закон, тогаш станува збор за грев, додека соодветната постапка се нарекува вина и повлекува одговорност.“ (59, 437)

Злото во христијанството е персонифицирано со ликот на ѓавол. Тешката положба на човекот во христијанската религија уште повеќе ја влошил злочинот на Адам, врз чиј мит била создадена концепцијата за *примордијален грев*. Прагревот на Адам претставува зло кое било вградено во природата на човекот, додека таквиот грев може да се искупи со покорност и добри дела. Животот на верникот треба да се совпаѓа со божјиот морал, додека неговото непочитување се санкционира со божја казна и вечен пекол. Оттука, стравот од можната казна станал главен регулатор на христијанскиот морал. „Смртта која настапува по добриот живот не може да биде зла. Неа ја прави зла само тоа, што по смртта следи. Затоа луѓето, кои нужно се синови на смртта, не треба да се грижат за она, што ќе предизвика нивна смрт, туку за она, каде по смртта ќе стигнат,“ учел св. Августин. (21, 40) Слична морална превенција против непримерениот овоземски живот на верниците постои и кај останатите библиски религии (ислам и јудаизам).

Според Тома Аквински, злото произлегува од доброто. Неговата позната максима дека „секое зло има некаква причина во доброто“ произлегува од учењето за божја совршеност како прапричина на секое добро. Оттука, извор на злото постои во „грешните дела на несовершениот човек.“ (9, 450)

Будизмот го смета човекот како морално неутрално битие во кое се содржани латентните потенцијали кон доброто (санскр. kusula) и злото (санскр. akusula). Помеѓу личносните потенцијали постои траен антагонизам. Аналогно, будистичкото сфаќање на моралот, односно, определбата за психичкото здравје или болеста, произлегува од актуелниот став помеѓу добрите и лошите тенденции во личноста. Така, моралното зло се јавува, откако нездравите чинители во личноста ќе ги надвладаат здравите чинители, додека психичкото здравје (добро, морал, доблести...) секојпат укажува на доминација на здравите чинители во личноста.

Хетерогеноста на етичките толкувања за злото се однесува и на прашањата за потеклото, содржината и целите на неморалното однесување. Според материјализмот, злото е поврзано со пречките, кои оневозможуваат да се доживее радост и среќа. Слична хедонистичка етика во психологијата претставува Фројдовата концепција за агресивноста, според која причините на агресивната треба да се бараат во неисполнување на задоволствата. Оваа, во основа, авторитарна концепција за моралот го постулира либидото како инстинктивна суштина на човекот и, аналогно на неговата несвесна природа, го сфаќа човекот како инхерентно зол. Сог-

ласно со тоа, Фројд во моралот откривал механизми за заштита на општеството пред инхерентното зло на единката.

На ова место потребно е да се истакне различното значење на етичките поими зло и лошо. Потребата за разликување на обе-те навидум идентични категории ја аргументирал Шопенхауер во неговата песимистичко волунтаристичка етика. Според него, злото претставува апстракција, односно апсолутна етичка категорија која се однесува на „сето, што не е во согласност со општото стремење на волјата.“ (211, 287) Злото е составен дел од природните текови и со доброто создава рамнотежа: болест – здравје, смрт – живот и т. н. Од друга страна, лошото е релативна категорија, условена од негативниот однос на човекот кон друг човек, луѓето и објектите. Постојат различни степени на лошо, при што најлошо е она, кое се испречува пред најопштата волја кон живот. Инаку, лошото од еднаков степен може да има разни манифестации со капацитети да го попречат моралното оценување. „Подеднаква мерка на лошото може кај еден народ да се изрази на најгруб начин, на пример, со убиство и канибализам, а кај друг народ преку дворски интриги, угнетување и ситни измами: сепак, суштината останува иста.“ (210, 294) Лошото никому не му носи добро, а најмалку на неговиот сторител: „Егоистот се чувствува опкружен со туѓи, непријателски појави и сите надежи ги врзува за сопственото богатство.“ (210, 297)

Во метафизичките експликации се јавуваат и такви ставови дека во злото постојат латентни содржини, односно можности за позитивно менување на човекот и општеството. Тука спаѓа и Ниче, според кого злото не претставува несреќа, туку сила која може да го спаси човештвото од просечниот живот, бедата, моралното лицемерие и општата немоќ. Во таа смисла тој потенцирал дека „Човекот е зол... Впрочем злото во човекот е најдобрата сила... Човекот нека биде подобар и во доброто и во злото... Најголемото зло е неопходно за најголемото добро на надчовекот.“ (159, 265)

Слична интелектуална позиција во психологијата развивал Јунг кој злото го сфатил како нужен дел на човековата природа, неопходен за потполн развој на личноста. Јунг ја негирал универзалноста на злото, отфрлајќи го и неговото постоење во природата. Природата е вредносно неутрална, ниту добра, ниту зла, таа е, едноставно, природна. Слично е и со човекот, како дел од природата. Што се однесува до човековото зло, него Јунг го извлекува од архетипот *сенка*. Тој во психолошките расправи се

разидува со Фројд и оние негови истомисленици, кои не ја разбрале суштината на овој архетип (сенка). Злото редовно се јавува при проблематичниот развој на личноста која одбива да ја прифати сопствената анимална природа, односно сенката. Сенката, според Јунг, содржи архаични искуства кои можат да ја „заживеат и разубават егзистенцијата на човекот“, и како таква, таа нема потенцијал на „апсолутно зло.“ (107, 182) Согласно со тоа, Јунг го извлекол заклучокот, дека несвесното „не е само природно и зло, туку воедно е и извор на највисокото добро,“ кое човекот го надминува духовно, морално, но и со способноста да го вреднува светот и самиот себе. (107, 186) Слично сфаќање развивал и Фром, тврдејќи дека злото редовно произлегува од блокирањето на творечките сили на човекот. (Спор. 74, 25)

Според Кант, злото кај човекот е доказ за непочитување на категоричкиот императив. Тој во своето тврдење се потпрел врз тезата на Аквински дека секое битие е добро, зашто неговата суштина е разумна. „Ниедно битие според суштината не се нарекува зло, се додека не загуби нешто од истата (суштина),“ и оттука, „човекот се нарекува зол, доколку во неговото битие недостигаат доблести.“ (9, 41) Пренесувајќи ја ваквата схоластичка позиција врз сопственото учење за моралот Кант заклучува дека неморалниот човек станува лош, доколку неговото однесување стане неразумно. Од аспект на деонтолошката етика, моралното зло произлегува од ирационалноста и неспособноста на човекот да ги применува априорните принципи на разумот. Како последица на тоа, во мислењето се јавуваат логички контрадикции, додека во сферата на општествениот живот, антисоцијални однесувања. Рационалното однесување е обврзувачко за секого, што значи дека човекот *мора* да го следи сопствениот разум, одбегнувајќи ги, при тоа, ирационалните стремежи, чувства и желби. Тука е неопходно да не се заборава разликата помеѓу моралното зло и непожелноста: она, што е непожелно, не мора да биде зло. Способноста за одложување на желбите, според Кант, претставува критериум (доказ) на личносната, односно моралната зрелост.

Психијатрот Пек (S. M. Peck), пак, ја акцентира комплементарната поврзаност помеѓу свеста и моралното чувствување: „Заедно со свеста се раѓа свесноста за доброто и злото... Откако станавме свесни, моравме да се соочиме со изборот, или да живееме праведно или според лагата.“ (174, 15) Оној, кој го искусил сопственото егзистенцијално (конструктивно) страдање ја издигал својата личност на повисоко развојно ниво, за разлика од неврот-

ското (неконструктивно) страдање и вина, кои ја обременуваат психата и го кочат нејзиниот развој. (Спор. 174, 15) Исто така Јунг ја потенцира позитивната улога на фрустрациите во личносниот и моралниот развој: „На човекот му требаат пречки, тие се дел од неговото здравје.“ (107, 226). Слично учел и Адлер, според кого, доколку детето не доживее проблеми и фрустрации, се развива во размазена, егоцентрична и неморална личност, што претставува најсериозна закана за општеството.

20.4 Конвенции: обичаи, навики и манири

Овие три категории се сметаат како прапочетоци, односно предетапи на моралното мислење, чувствување и однесување. Станува збор за општоприфатени конвенции кои се потпираат и, воедно, помагаат при остварување на утилитаристичките и хедонистичките цели на човекот.

Навиката претставува елементарна, најосновна конвенција. Во психологија навиката има статус на наједноставна форма на учење. Моралната теорија, пак, ја сфаќа навиката како однесување кое, од почетната желба, се претворило во механичка појава. Наспроти различните толкувања, постои консензус дека навиката претставува индивидуална појава.

Доколку ѝ се додаде социјален аспект и почне да се манифестира кај повеќе лица, тогаш навиката прераснува во обичај. Носители на обичаите се семејства, населби и пошироки територијални целини. Обичаите имаат тенденција да се групираат во пошироки целини. Групата обичаи редовно прераснува во типичен социјално психолошки белег со кој, дадената група луѓе се разликува од останатите групи.

Следната, посложена конвенција се нарекува манир. Во споредба со обичајот, манирот содржи две димензии: социјална и нормативна димензија. Манирот не мора да ја условува појавата на моралот. Честопати манирот и моралот се независни, но, понекојпат и спротивставени. За динамичкиот однос помеѓу манирот и моралот Блаха (A. Bláha) вели: „Доколку гостопримството како манир во некое племе подразбира домаќинот да му ја позајми својата жена на гостинот, тогаш ваквиот манир нема никакви допирни точки со моралот.“ (26, 80)

Релативноста на моралните принципи може да се согледа во културните и социјалните конвенции. Релативизацијата на моралот честопати произлегува од потребата да се редуцира оп-

штиот морален принцип во конкретна морална форма која одговара на барањата од актуелната ситуација и на културниот обичај. Од друга страна, обичаите и конвенциите помагаат да се остварат моралните прописи кои се неопходни за одржување и регулирање на социјалниот живот.

При освојувањето на морални содржини и вредности како конститутивни сегменти на моралната свест учествуваат истите психолошки механизми задолжени за интернализација на останатите психосоцијални диспозиции. За разлика од моралот, неостварувањето на конвенциите не повлекува строги санкции и страв од казна, туку повеќе се потпира врз срамот како негативна емоција.

20.5 Морална свест

Моралната свест претставува специфичен психички процес на разбирање на моралните вредности. Аналогно, свеста за моралните норми и вредности се јавува како когнитивен услов за морална активација на личноста. Моралното сознание не зависи од моралните системи (на пр., категорички императив), ниту од директната подреденост на човекот кон законите на надворешни авторитети (на пр., теолошка етика). Примарно, моралното сознание е последица на социјализацијата и интерперсоналната комуникација, односно социјалното учење.

Социјалната психологија постулира дека во развојот на моралната свест учествуваат сите познати форми на социјално учење. На пример, во создавањето на емоционалната компонента на моралот најголемо влијание има класичното условување, делумно и учењето според модели; конативниот (мотивацискиот и дејствениот) аспект на моралот најчесто се гради по пат на имитација и идентификација (со моделот), додека когнитивната (сознајната) димензија на моралната свест е условена од повисоките форми на учење што подразбира оптимална интелигенција, способност за апстрахирање и увид во нештата. Воедно, моралната свест подразбира „впивање“ (интернализација) на културните и општествените морални вредности и норми од страна на личноста.

Психологијата сеуште не располага со валидни сознанија за процесот наречен интернализација, иако истиот има статус на најзначаен психички процес во моралниот развој. Со интернализацијата нужноста на моралните норми се трансформира во автономен саморегулативен механизам на морално однесување на

личноста. Станува збор за процес, кој не се одвива во културен или социјален вакуум, туку во конкретни културни и општествени услови. Тоа подразбира дека моралот и моралната свест постојат како релативни културни и општествени појави и аналогно, доброто и злото добиваат специфично значење во согласност со специфичните содржини и искуства на дадената култура и општество. Со други зборови, она, што за една култура е добро, во друга култура може да се смета за зло и *vice versa*.

Моралната свест претставува стекната психолошка диспозиција која според својата комплексност и улога наликува на најопштите ставови и вредности, ангажирајќи ги, при тоа, когнитивните, емоционалните и волевите процеси. Интелектуалната компонента на моралната свест ја сочинуваат знаења и вредности во врска со моралните принципи како и способностите на еднката за рационално прилагодување на општите етички принципи кон конкретните морални акции.

Емоционалната компонента на моралот ја сочинуваат чувства поврзани со активности кои се оценуваат како морални или неморални. Во емоционалната сфера на моралот спаѓа и возвишеното чувство за морална одговорност како и придружените емоции гордост, срам и вина. При неисполнување или кршење на моралните норми најчесто се активира индивидуалната одговорност и вината, како најсоодветна емоција. Срамот е почесто поврзан со очекуваното негативно вреднување од страна на надворешниот авторитет, односно јавното мнение, заради сопственото морално потфрлување. Оттука, вината како емоција е поврзана со автономниот морал, додека срамот повеќе е карактеристичен за пониската, хетерономна морална свест.

Конативната компонента на моралната свест соодветствува со подготвеноста на личноста да дејствува согласно со моралните стандарди, норми и очекувања. (186)

Развојот на зрела морална свест подразбира рамнотежа и функционална поврзаност помеѓу когнитивната, емоционалната и конативната компонента. Меѓутоа, ваквата оптимална развојна состојба обично е реткост, што делумно се должи на моралната неконзистенција условена од несовпаѓање (колизија) помеѓу одделни компоненти на моралната свест (когниција, емоција, волја). На ова место треба да се истакне дека успешното разликување на морално пожелните од морално непожелните содржини сеуште не подразбира развиен морал. Со други зборови, моралната информираност не подразбира и морална зрелост што редовно

го потврдуваат разните карактеропатии, каде честопати се случува личноста да знае добро, што е општествено или човечки пожелно, односно, што се смее, а што не, и сепак да го одбере она, што е најполезно за неа, знаејќи дека со тоа го крши моралот.

20.6 Норма

Нормата како поим е присутен во хуманитарните дисциплини како што се етиката, моралната теологија, социологијата и психологијата на моралот, но се користи и во медицината, правото, техниката и бројните науки. Етичката конотација на нормата најчесто ја определувале психолози, социолози, филозофи и теолози, при што, нивните толкувања ретко се совпаѓале во врска со прашањата за потеклото, суштината и смислата на етичките норми.

Во психологијата нормата се сфаќа како „претставник, стандардна вредност или пример за група, односно тип... Обврзувачката функција на нормата се определува со правило, односно пропис, кој упатува како да се оценува појавата... Имајќи ја в предвид нивната општествена функција, нормите се социјално наметнати стандарди на посакуваното однесување.“ (52, 188)

Во етиката нормата најчесто се толкува како „упатство или правило кое на разумот му се наметнува како вистина, а на волјата како обврска.“ (34, 273) Согласно со тоа, во моралната теологија етичките норми претставуваат приоритетни вредносни категории, зашто „укажуваат на она, што е добро или зло; оттука нормите ја насочуваат совеста кон светата волја на бог, кој не допушта никакви отстапки.“ (36, 274)

Конотативната разновидност на нормата е условена од спротивставените позиции на етичкиот трансцендентализам и етичкиот емпиризам. За етичката исклучивост на трансцендентализмот беше дискутирано во првиот дел од овој текст насловен *Историски корени на современата психолошка аксиологија*, поточно расправата за аксиолошките системи на теологијата, односно идеалистичката филозофија. Во наредниве редови ќе бидат изложени социолошките и психолошките толкувања на нормата.

Социолошкото сфаќање на нормата е комплексно и произлегува од општата категорија социјална норма која му е наредена на поимот етичка норма. Општоста на социјалната норма се забележува во нејзиното присуство во манирите, обичаите

и моралните барања. Станува збор за релативно стабилен, општествено и културно посакуван облик на однесување.

Нормативните правила на социјалното однесување имаат две функции:

- претставуваат стандардни упатства за тоа, како човекот да се справува во социјалната ситуација,
- служат како извор на сигурност кој на луѓето им обезбедува чувство на стабилност и безконфликтност во општествениот живот.

Споредено со законот, нормата е пофлексибилна обврзувачка категорија. Во споредба со законот, при недодржување на нормата или при повреда на истата, не се предвидени санкции.

Според потеклото, нормата претставува општествена појава чие значење и функции се определени од општествената акција и консензусот на групата. Нормите претставуваат производ на социјализираната активност на човекот, што подразбира дека содржината на нормата е релативна во смисла на нејзина временска, културна и социјална ограниченост. Станува збор за културен и социолошки релативизам, кој кон потеклото на нормите, вклучувајќи ги и етичките норми, пристапува емпириски.

Инаку, културниот релативизам ги отфрла идеите за постојење универзална природа на човекот: човекот претставува производ на соодветна култура и општество. Во тој контекст и личноста, како психолошки ентитет на конкретна хумана единка, е поникната и оформена во специфични културни и општествени услови. Логички следи, дека луѓето од иста култура и општество се слични, додека во споредба со други култури или општества се различни. Слична позиција во психологијата развивал Фром, кој ја изрекол познатата мисла дека *човекот е затвореник на сопствената култура*. Оттука, сите индивидуални потреби на личноста вклучувајќи ги и биолошките потреби минуваат низ радикални промени во согласност со специфичната социјална и културна пожелност.

Културниот релативизам се протега и врз човековите вредности, при што не смета дека доброто и злото претставуваат универзални категории. Според тоа, она што за една култура е добро или зло не мора да важи за другите култури.

Од друга страна, социјално–културниот детерминизам постулира дека законите во општеството се априорно дадени и, от-

тука, надредени ѝ се на природата на човекот и го определуваат неговиот развој. Според тоа, развојот на личноста е примарно определен од постоечките содржини и правила на општеството. Аналогно, се очекува дека човекот како продукт на социјализацијата ќе прифати одредена позиција во општеството и ќе ја исполнува дадената улога.

Помеѓу вака дефинираната социјализација и конформизмот како групен притисок не постојат суштински разлики. Впрочем, целта на конформизмот се состои во безусловно прифаќање и остварување на групните или пошироките социјални барања и содржини кои, најчесто, се потпираат врз надворешни норми и вредности. Со други зборови, конформистот може да се сфати како потчинета и послушна единка, сведена на безпоговорно прифаќање и извршување на надворешните барања, односно на она, што *мора*.

Психолошкото сфаќање на нормите е интегративно зашто се потпира врз биолошки, персонални и социјални премиси за механизмите кои ја регулираат човековата дејност.

Една група теории го свртуваат вниманието кон социјалната и културната трансформација на вродените, односно биолошките основи на однесувањето. Акцентот е ставен врз примитивните импулси и нагони и нивната култивација (социјализација) во позитивни активности, при што експлицитно се истакнува улогата на надворешните морални механизми и норми. Фројдовата психоанализа, Рајховата оргонска теорија и концепцијата за нерепресивна цивилизација на Маркузе се најпознатите примери за примена на биолошкиот детерминизам врз проблематиката на повисоките човекови мотиви.

Втората концепциска струја приоритетно ги анализира субјективните претпоставки на нормите и останатите врвни регулатори на човекот како свесно, одговорно и психички здраво суштество. Тука се вбројуваат феноменолошки ориентираните психолози, пред сè, Маслов, Роџерс, Меј, Франкл, Кинкел или Бубер, но и персонологот Олпорт, како и редица други автори. Сите тие ги потенцирале творечките потенцијали на човекот, неговата самосвесност, интенционалност, стремежот за постојана самоактуализација, односно волебото самодетерминирање.

Третата концепциска струја ги застапува социјално-психолошките позиции во кои се акцентира формирање и реализација на групни и индивидуални норми. Додека во социолошкото сфаќање

ќање човекот игра секундарна и релативно пасивна улога која е сведена на корисник, приемник и извршител на културните и општествените стандарди и содржини, социјалната психологија во преден план ја истакнува индивидуалната личност во сложениот однос со неговата природна и општествена средина. Акцентот се става врз суштинската интеракција помеѓу човекот и социјалниот контекст, додека освојување и остварување на социјалните норми секојпат носи индивидуален белег. Оттука, ефикасното нормативно однесување е условено од постигната комплементарност во односот помеѓу човекот и социјалната средина. Секое нарушување на рамнотежата повлекува последици: доколку превагне социјалниот фактор, човекот е изложен на притисоци, конформизам и слепо следење на нормите и законот; доколку доминира човекот, тој со својот егоизам може да се одметне од општеството и да се сврти против моралните норми и правила на заедничко живеење. Идеолошки блиски кон социјалната психологија се Адлеровиот концепт на социјален детерминизам, културниот детерминизам на Хорнај, социјалната психоанализа на Фром, психосоцијалната теорија на Ериксон и т. н. Иако станува збор за различни психолошки концепции, во сите е истакната улогата на сознаниите и волевите процеси во цикличниот однос: човек – група – општество – култура. Во тој контекст, Ериксон епигенетски го објасни доблесниот развој кај човекот, додека Пијаже со когнитивно-емоционалната анализа ги увиде механизмите на развојот на моралната свест и нејзините нормативни функции.

Антропоцентричкото сфаќање на нормите во психологијата предизвикало различни реакции и дискусии, од условно прифаќање на нормите, до критики и нивно отфрлање:

- Психолошката скепса кон нормите најчесто произлегува од нивната обврзувачката природа. Ваквите негативни критики посебно им беа упатувани на етичките норми. Следна причина за негирање на нормите е поврзана со тезата дека станува збор за априорни и универзални критериуми на просоцијалното однесување. Априоризмот и универзалноста на нормите е посебно критикувана од страна на хуманистичките психолози во рамки на нивната општа негација на идеалистичките и теолошките етички системи. Сфаќањето дека целта на нормите е „вклопување“ на индивидуалните различности во однапред определен модел со висока културна или социјална пожелност нема никаква практична употребливост, ниту за психолошката експликација на човекот, ниту за психотерапијата. Наспроти тоа, хуманистичките

психолози очекуваат нормите, заедно со останатите општествени и културни механизми и содржини да ги поттикнуваат општиот развој, слободата и благосостојбата на личноста.

- Психолошкото прифаќање на нормите е условено од емпириската заснованост на ваквиот етички поим. Согласно со методолошките критериуми, научните сознанија за суштината и функциите на нормите мора да се темелат врз валидни емпириски истражувања. При тоа, вредноста на сознанијата треба да е провερлива во пракса, што, во случајот со нормата, значи дека е потребно обезбедување релевантни докази за тоа дека нормата има позитивно влијание врз личноста и развојот на нејзините творечки потенцијали. Доколку се утврди дека нормите го отежнуваат развојот на личноста, тогаш е потребно ретроградните норми да се заменат со нови прогресивни смерници.

Класификација на нормите. Психолошкото толкување на нормата има две значења. Првото значење имплицира социјално прифатливо однесување, произлезено од групните услови на живеење. Второто значење на нормата имплицира стандард, односно однапред дефиниран модел за интерпретација на наоди од психолошко тестирање. Првото значење на нормата го применува психолошката аксиологија, додека второто значење доминира во психолошката методологија и психометрија.

Поаѓајќи од системите на Клакхон (F. R. Kluckhohn) и Маџеј (H. Murray), Олпорт (G. Allport) ги поделил нормите на универзални, групни и идиосинкратични. (Спор. 13, 13 - 15) Универзалните норми претставуваат општи стандарди, кои се обврзувачки за сите, согласно со начелото дека: *секој човек според одредени белези личи на сите останати луѓе*. Групните норми се помалку општи категории во кои е вградено начелото: *секој човек според одредени белези личи на некои луѓе*. Групната класификација најчесто се среќава во разните типологии на личност. Идиосинкратичните норми можат да се сфатат како индивидуални стандарди или белези, кои се типични за конкретната единка. Во идиосинкратичниот принцип е содржано начелото дека *секој е единечен, неповторлив и според сопствените белези различен од сите други луѓе*. Инаку, универзалните и групните норми спаѓаат во групата номотетски стандарди врз кои се темелат статистичката проценка и психолошкото мерење. Идиосинкратичните норми претставуваат појдовна позиција на индивидуалниот, односно клиничкиот пристап кон здравата и пореметената личност.

Нормативност на вредноста версус вредност на нормата. Како најзначаен белег на нормата се издвојува обврската. Обврската е вклучена во сложената динамика на вредностите, поконкретно, партиципира во креирањето на социјално пожелните содржини и во вредносниот одговор (однесување) на човекот.

Обврската како поим имплицира поттикнување или одредување на нештата. Поимот „одредува“ во психологијата најчесто содржи две значења: (1) вредносна детерминација на индивидуалната активност и (2) вредносна регулација на однесувањето во смисла на свесна саморегулација на индивидуалните постапки. Првото значење најчесто се среќава во разните детерминистичките теории на однесувањето, пред сè, во позитивистичкиот бихевиоризам и во биолошко несвесната психоанализа. Наспроти тоа, разните феноменолошки аксиологии (хуманистичка, позитивна, егзистенцијална) го промовираат принципот на вредносна саморегулација кај интенционален, психички здрав и возрасен човек. Оттука, поимите саморегулација и самонасочување добиваат специфично значење во психологијата на вредностите, зашто претпочитаат рационален човек кој свесно го доживува пожелното. Со други зборови, вредносно обоената свесност станува главна премиса во целисходната насоченост на човекот, при што детерминистичката конотација на поимите „одредува“ и „определува“ се трансформира телеолошки, во смисла на развиена целна мотивација потпрена врз стабилен систем на вредности. На тој начин на вредностите им се додава нова димензија, а тоа дека стануваат критериуми, односно смерници на индивидуалната и групната акција. Вака дефинираните вредности се доближуваат до етичките норми. Сепак, функционалната сличност не подразбира поистоветување на обете етички категории.

Според Пантиќ (D. Pantić), вредностите и нормите се разликуваат во следното:

- Вредностите се поопшти категории од нормите. Од една вредност можат да произлезат повеќе норми. Нормите, пак, претставуваат специфични правила кои обврзуваат кон определено однесување во согласност со пожелноста на општата вредност. На пример, животот (општа вредност) обврзува луѓето да не се убиваат (норма), да се грижат за потомството (норма), да се грижат за немоќните, болните, старите (норма) и т.н.

- Вредностите им претходат на нормите. Вредноста претставува априорна диспозиција на личноста, додека нормата се јавува како конкретизација на определеното добро (содржано во вредноста). Вредностите имаат подолго траење и, како такви, овозможуваат континуитет во историскиот и културниот развој на човекот. Воедно, вредностите партиципираат во социјалната кохезија на групите. Од друга страна, нормата има сопствен „животен циклус“ кој започнува со императивот *треба*, во втората фаза настапува кодифицирање на нормата и, на крајот, до нејзина негација и замена со нова норма.
- Вредносите не вклучуваат санкции. Според својата суштина вредностите наликуваат на идеали: обете етички категории го привлекуваат и насочуваат човекот кон целта во согласност со атрибутот *пожелност*. Наспроти вредностите, нормите се потпираат врз механизмот санкции. Во тој контекст, вредноста може да се разбере како норма која не казнува. Доколку вредноста ја поистоветиме со норма која казнува, тогаш ја негираме нејзината *опитност*. Секое изедначување на вредноста со норма доведува до редукција на природата и функциите на вредноста.
- Вредностите се остваруваат преку норми. Една вредност може да биде поврзана со повеќе егзистенцијални содржини, нормата, пак, претставува начин за практично остварување на вредноста. Вредносните содржини дејствуваат како цели кон кои се насочува индивидуалниот, групниот и општествениот развој. Сличен телеолошки квалитет на вредноста е содржан во категоријата *терминална (целна) вредност* која во психолошката аксиологија ја промовирал Рокич (M. Rokeach). Покрај терминалните вредности Рокич разликува *инструментални вредности* кои се раководат со надворешниот императив *мора* (англ. *have to*). Инструменталните вредности се начини, стандарди или модели со кои се остваруваат вредносните цели. Во таа смисла, инструменталните вредности се слични со нормите. Терминалните вредности се позитивни (идеали), општи и стабилни, додека инструменталните вредности се сведуваат на преферирани и конкретни постапки кои, покрај позитивното, можат да имаат и негативно значење. (Спор. 163, 195-197)

20.7 Доблест

Следна етичка категорија која во многу аспекти наликува на вредностите е доблеста (грч. *αρετή*; лат. *virtus*). Изворно, старогрчкиот поим *арети* или неговиот латински еквивалент *виртус* значат „совршеност нечија или на нешто, она со што некој или нешто се издвојува и истакнува во рамки на сопствениот вид.“ (137, 462) Поимот арете има две специфични значења: универзална доблест и специфично човекова доблест. При тоа, универзалната доблест може да постои кај луѓе, животни, да се однесува на сетилата, институциите и т.н. Традиционално, за кучињата се вели дека се *верни*, коњите дека се *издржливи* и *брзи*, дека окоото има *изострен* вид, дека државата е *праведна* и т.н. Арети како специфично човечка доблест означува совршени атрибути на личноста и најчесто се однесува на индивидуалниот карактер, на пример, храброст, чесност, великодушност и т.н. Сократ на арети ѝ припишувал апсолутна природа, сметајќи ги доблестите како патокази кон постигнување блаженство во животот. Доблестите потекнуваат од знаењето и како такви можат да се разберат и научат.

За разлика од двојното значење на арети, поимот виртус исклучиво се однесува на човекот и неговото морално и личносно совршенство. Аквински во виртус открил рационална врска помеѓу доблеста и силата. „Како што природната сила постои во природните нешта, така човековата доблест постои во нештата на умот,“ пишува Аквински во *Теолошките списи*. (10, 419)

Прашањето за доблестите редовно е присутно во моралните и етичките системи на филозофијата и теологијата, делумно и во психологијата. Оттука и различните сфаќања за потеклото, суштината и смислата на овие идеални категории. Според Аристотел, доблестите се благородни и свесни личносни карактеристики, суштински поврзани со развојните стремежи на човекот. Доблеста е нешто „што го чини добар оној, кој ја поседува и она, што тој го прави.“ (Цит. во: 232, 341) Аристотел натаму разликувал формални белези на доблеста (*hexis*), на пример, трајна склоност или способност кон одредено однесување, и содржински белези на доблеста (*mesotes*), односно карактерна црта која бара компромиси помеѓу спротивставените нешта. Аристотел сметал дека искуството, поддржано со пригоден доблесен модел и истрајно вежбање, помага да се стекне точна претстава за сопствениот развој кон највисоката вредност.

Аристотел ја определил целта на моралот метафизички. Како повеќето антички етичари, и тој моралната акција ја сведува на еудајмонија. Оттука, зад секој морален чин секојпат постои стремеж кон блаженство, кое може да се постигне со душевно усовршување (грч. *Entelecheia*). Совршенството е различно за рационалните и ирационалните активности. Страстите, како ирационални стремежи, можат, со разум, да се задржат помеѓу две крајности. Така се создаваат трајни морални мотивации, а, што е посебно значајно, на тој начин се формираат етичките доблести. Пример за доблест (идеална карактеристика среде две крајности) е достоинството кое се наоѓа помеѓу храброста и кукавичлукот. Инаку, рационалните дејности можат да се јават како теориски, насочени кон вистината и практични, во вид на дилеми во однесувањето.

Аристотел разликувал етички (морални), дианоетички (теориски) и поиетички (креативни) доблести. При тоа, како најзначајна етичка доблест ја сметал правичноста која ги сублимира останатите доблести и се формира со социјално искуство. Највисока дианоетичка доблест е мудроста, која воглавно е посветена на набљудување и размислување за светот. Од мудроста извира врвното блаженство и токму со оваа арете човекот наликува на бог. Орексис (грч. *Orexis*) е доблест за творештвото: се, што постои (природното и создаденото), се стреми кон доброто, а преку единечните добра, кон апсолутното добро.

Платоновата идеалистичка етика разликува четири кардинални доблести: мудрост (lat. *prudentia*), правичност (lat. *iustitia*), храброст (lat. *fortitudo*) и умереност (lat. *temperantia*). Поаѓајќи од општото значење на арете Платон ги вградил кардиналните доблести во карактерот на човекот, но и во државата како систем.

Христијанското учење за доблестите се надоврзува на стичката етика. Во *Пораката кон Филипите* апостолот Павле учел: „Конечно, браќа, мислете за сè, што е вистинито, чесно, праведно, чисто и за сè, што заслужува љубов, што е на добар глас, што се смета како доблест и заслужува пофалба. Правете го она, што го научивте од мене, што го прифативте, слушнавте и видовте. И мирот божји ќе биде со вас.“ (25, 8 – 9) Смеслата на оваа порака не е доволно јасна: дали апостолот Павло со истакнување на општите доблести апелира кон доблесно и активно однесување или пак, кон пасивно размислување за светот и животот, односно за запазување на христијанската мисла кај верниците? Прашање-

то за вистинитоста на едната или другата интерпретација сеуште предизвикува теолошки полемики.

Апостолот Павле истакнал три доблести: вера, надеж и љубов. Заедничка основа на доблестите е слободата. Верата го запазува човековиот однос кон нематеријалните содржини и појави. Со други зборови, иако не постои гаранција дека ќе се оствари она, во што се верува, верата опстојува зашто се темели врз слободната одлука на човекот дали да верува или не. Истото важи и за надежта за која однапред знаеме дека може да биде излишна. Изреката „надежта умира последна“ опстојува во исчекување на доброто, зашто и чекањето претставува слободен избор. Љубовта поднесува сè, дури и страдање, таа верува во сешто, се радува на сешто, а воедно не бара надомест, ниту признание. Љубовта како чувство не зависи од моралните стеги и предрасуди. Христијанското и стоичкото сфаќање на љубовта како доблест се разликуваат: стоичката љубов е неспоива со недостојните нешта.

Тома Аквински опишал голем број доблести, но како основни ги издвоил претпазливоста, правдата, умереноста и храброста. (10, 470) Натаму, тој доблестите ги поделил на боженствени, разумски и морални. Боженствените доблести се насочени кон самиот бог кој, според Аквински, претставува „крајна цел на нештата, која ги надминува сознајните можности на нашиот ум.“ (10, 478) Разумските и моралните доблести се однесуваат на суштини кои му се разбирливи на умот. Мудроста, разбирањето и знаењето претставуваат истражувачки доблести, додека претпазливоста и уметноста се творечки доблести. Определувајќи ја природата на моралните доблести Аквински се потпрел врз теолошкиот рационализам, велејќи дека тие претставуваат производ на умот. „Првата причина на сите човекови доблести е разумот; било какви други причини да откриваме за човековите дела, тие секогаш го слушаат разумот,“ напишал Аквински во *Теолошките списи* (10, 447) При тоа, моралните доблести не ги сметал за изолирани категории, туку како содржини кои се надополнуваат и создаваат посложени регулативни механизми.

Суштината на доблестите ја артикулира етичката категорија *добро*. За разлика од вредностите со кои доблестите делат заедничко стремење кон доброто, доблестите имплицираат трајна насоченост кон идеалното добро. Слична дистинкција помеѓу доблеста и вредноста истакнал св. Августин кој, споредувајќи ги со вредностите, за доблестите изјавил дека се „големи добра“, нешто како „љубовен поредок“ или „умеене да се справуваме со

слободната одлука.“ (Спор. 10, 419; 232, 344) Доколку на наведените паралели им се отстрани религиозниот призив, може да се констатира дека доблестите наликуваат на трајни ставови, односно човечка наклоност за остварување на сопствените хумани замисли во согласност со сликата за идеалното јас. Теолозите ја поврзуваат таквата цел со овоземскиот живот кој во потполност се раководи со религиозната етика и се грижи за остварување на „трите духовни причини: телесната моралност, душевната чистота и вистинското учење.“ (21, 52) Поаѓајќи од тоа, Св. Автустин учел дека никој „не може морално да го повреди телото, без претходна согласност или одобрување на душата. Што и да му се случи на нашето тело и се противи на нашата волја..., не претставува неморал.“ (21, 52) Аналогно, „согласноста со неморалност на телото воедно ја скрнави душата и нејзината чистота која израснува врз добрата волја и вистинската љубов. Оттука, чистата душа мора да се чува, зашто таа значи љубов кон ближниот, нештетност, љубезност и покорност кон бога. Нештетноста значи дека никому не нанесуваме зло, љубезноста дека помагаме кога можеме, побожност, почит кон бога.“ (21, 52) Инаку, патристичката етика проповеда дека моралното воспитување произлегува од вистинското учење. Во спротивност „лагата ќе ги загрози верата, побожноста и вистинското учење.“ (21, 52-53)

Следна значајна карактеристика на доблеста подразбира неменливост на доброто однесување. Трајноста значи безусловно опстојување на доброто, постојаност која го надминува конкретното добро во индивидуалната дејност и се претвора во траен белег на карактерот. Оттука, доблестите претставуваат трајни карактерни диспозиции кон доброто. Доблестите се економични и хармонизирачки: економични, зашто оптимално ја организираат и остваруваат дејноста на личноста, хармонизирачки, зашто внесуваат смисла и ред во интерперсоналните и пошироките социјални односи. Според последново, доблестите по својата суштина им се доближуваат на вредностите: доблесниот човек е способен реално да ги вреднува секојдневните предизвици и да донесува целисходни одлуки. Вредносната функција на доблестите ја забележал и Аристотел во *Никомаховата Етика*: „Доблеста претставува свесно избрана состојба на рамнотежа која ни прилега нам и на разумниот избор... Доблеста претставува средина помеѓу две крајни состојби, а, споредена со доброто, претставува највисока состојба.“ (19, 59) Доблесната насоченост кон средина внесува сигурност и доверба во општествените односи, воедно на луѓето им

помага да наоѓаат компромиси и оптимални решенија, посебно кога постојат страни со спротивставени цели и интереси.

Целта на доблеста е живот според идеалот „каков би сакал да сум.“ Според општоста и тежината, таквата цел ги надминува конкретните желби и моралните дејствија на единката. Ова можеби го објаснува релативно слабиот интерес на психологијата кон доблестите, не сметајќи ги психосоцијалната теорија на Ериксон и феноменолошките теории (егзистенцијалистички и хуманистички) за самореализација. Спомнативе теории се согласни во одредбата дека, доблестите ја артикулираат човековата природа. Станува збор за највисоки идеали на човековото сфаќање на доброто, односно свесни и интенционални премиси на автентичниот развој на неговата хумана природа. Според Фром, доблесниот човек е личност „одговорна кон сопственото битие“, а воедно спротивставена на страстниот човек, зашто страста, како антипод на доблеста, претставува „неодговорност кон себе си.“ (74, 25)

Во психолошката етика сеуште не е постигнат консензус околу потеклото на доблестите. Една група теории, која постулира етички трансцендентализам, смета дека доблестите се априорно определени од надворешен авторитет. За априорното потекло на доблестите најексплицитно се залагал Вебер (H. Weber), кој во *Општата морална теологија* го експлицирал нивното боженско потекло: „Основниот импулс за творење бил даден однапред; тој отсекогаш постоел, многу порано пред човекот да го прими и да го претвори во доблест.“ (232, 346) Во тој контекст, доблестите се сфатени како трајни, неменливи и универзално обврзувачки категории. Спротивни етички позиции застапуваат рационалистичките, хуманистичките, егзистенцијалистичките и волунтаристичките психолози, според кои, доблестите постојат како дел од природата на човекот. Според нивната најопшта одредба доблестите претставуваат индивидуализирани динамизми на личноста со сопствен развој и улога. Доблестите не зависат од временската менливост, ниту од обврските кои се содржани во моралните норми и општествените конвенции.

Најразвиен психолошки систем за доблестите развил Ериксон во рамки на психосоцијалната теорија на личноста. Според него, доблестите постојат како универзални психички динамизми, кои го одбележуваат личносниот развој на единката, независно од нејзината етничка, социјална и културна припадност. Универзалноста на доблестите е условена од три взаемно поврзани сфери на човековото живеење: индивидуалниот животен цик-

лус, генерацискиот след и општествениот систем. Основната аксиолошка премиса на Ериксон гласи: човекот е предиспониран за трајно streмење кон доброто. Ваквиот streмеж е инхерентен на „нормалниот развоен циклус“ кој подразбира успешно совладување на предизвици содржани во одделните психосоцијални етапи. Поаѓајќи од епигенетскиот развоен принцип, Ериксон постулирал дека секој човек во текот на личносниот и социјалниот развој се здобива со позитивни искуства и трајни доблести. Совладувајќи ги деветте развојни етапи личноста ги освојува доблестите *надеж, волја, одлучност, компетентност, верност, љубов, грижа, мудрост и доверба*. Меѓутоа, развојниот пат честопати е соочен со бројни предизвици, пречки и проблеми, при што, секое попречување на психосоцијалниот развој остава трајни последици врз личноста, посебно во смисла на нарушување на доблесното растење.

Постојат бројни психолошки и психијатриски наоди кои упатуваат на патолошки развој на доблестите. Станува збор за длабоки и негативни промени во индивидуалниот карактер кои редовно се условени од трауматски искуства и патогените услови на живеење. На ова посебно укажал Маслов во теоријата за метамотиви потенцирајќи дека секоја деформација на доблестите упатува на творечко, спиритуално и социјално пропаѓање на личноста. Неговите анализи покажале дека метапатологијата е поврзана со трајни оштетувања на врвните Б-мотиви кај личноста што, на крајот, доведува до сериозни пореметувања на индивидуалниот карактер. При тоа, како најсериозни карактеропатии ги издвоил *недовербата, цинизмот, себичноста, омразата, вулгарноста, емоционалната нестабилност, анонимноста, немоќта, несигурноста, недовербата во правото, отсуството на радост, сомничавоста, губењето на животна смисла* и т.н.

Ериксон во своите анализи отишол понапред, истакнувајќи ја патологијата на доблестите како еден од најважните психолошки интереси. При тоа, тој во секоја деформација на доблестите утврдил проблеми во епигенетскиот развој на личноста. Неговите проучувања покажале дека во секоја психосоцијална етапа постои потенцијален ризик за развој на специфични деформации на одделните доблести. Според тоа, личноста може трајно да биде изменета, така што доблеста надеж се менува во *сензорна деформација*, волјата во *импулсивност*, одлучноста во *бесчувствителност*, компетенцијата во *безволност*, верноста во *фана-*

тизам, љубовта во промискуитет, грижата во авторитарност, мудроста во сапиентизам и основната доверба во безнадеж.

За нарушените доблести се спомнува и во моралната теологија. Во тој контекст, Вебер издвоил три главни проблеми кои го оптеретуваат развојот на доблестите: бездушна навика, екстремно експонирање на доблестите и самобендисаност. (Спор. 232, 339)

- Бездушната навика е условена од стереотипни повторувања на доблеста. Станува збор за навика лишени од секакви содржини чие делување се сведува на банален ритуал со кој постепено се задушува доблеста.

- Пренагласеното истакнување на доблеста ја загрозува изворната доблест. Зад пренагласените стремежи обично делуваат мотиви кои им се спротивставуваат на човековите автентични стремежи. Ваквиот патолошки процес доведува до промена на доблеста во нејзина спротивност, порок.

- Самобендисаноста е потенцијално опасна, зашто доблеста се заменува со други помалку автентични содржини, цели и приоритети. Секоја рафинирана или груба манипулација со доблестите доведува до аномалии во индивидуалниот развој, односно до трајно оштетување на човековата природа.

ТЕОРИСКИ И ПРАКТИЧНИ ПРАШАЊА ВО ПСИХОЛОШКАТА АКСИОЛОГИЈА

Психолошката аксиологија приоритетно се занимава со анализа и истражување на вредностите како психички содржини и вреднувањето како психички процес. Станува збор за комплементарни категории кои партиципираат во комплексниот однос помеѓу човекот и доживеаната стварност. Помеѓу вредностите и вреднувањето постојат суштински разлики, иако во психологијата постојат случаеви кога обата поими се изедначуваат, односно се користат алтернативно. Во наредниве редови ќе бидат изложени аргументи за тоа дека разликата помеѓу спомнативе психолошки категории не е само номинална, туку суштинска.

Усилбите на психолозите да дефинираат јасни конотативни и функционални разлики помеѓу вредностите и вреднувањето се оптеретени со бројни потешкотии. Една од нив се состои во нејасниот логички статус на обете етички категории. Со оглед на тоа, дека се работи за појави од субјективниот простор на личноста чија природа е засега недоволно разјаснета, вредностите и вреднувањето во психологијата сеуште се третираат како хипотетски конструкти. Хипотетичноста воглавно е условена од недоволно јасниот сознаен потенцијал на емпириските податоци за релевантна анализа на вредностите и вреднувањето. Впрочем, сеуште како главни извори на психолошките сознанија за вредностите и вреднувањето се наметнуваат консензуалната согласност во врска со психолошката позадина на набљудуваното однесување, натаму, содржината на интроспекцискиот исказ на испитаникот за сопственото доживување и, конечно, резултатот од скалата за мерење на вредности и вреднување. Сите наведени постапки имаат предности, но и методолошки ограничувања кои го намалуваат очекуваното научно осознавање на спомнатите психички содржини и процеси. Постојат обиди за објективно мерење на вредностите и вреднувањето, посебно со следење на неурокортикалните, психофизиолошките и психосоматските промени предизвикани со асоцијативни дразби. Меѓутоа, иако валидноста и научниот по-

тенцијал на ваквите мерења не е спорна, сознајната вредност на емпириските мерења е сеуште примарно условена од емоционалниот сегмент на вредностите и вреднувањето.

Современата психолошка теорија воглавно ги сфаќа вредностите како најопшти диспозиции на психата кои се вградени во релативно стабилната и трајна структура на личноста. Вредностите артикулираат *сфаќања за доброто или полезното, но и за лошото, односно непожелното*. Станува збор за динамички категории на психата кои посредуваат во регулирањето на индивидуалната и групната активност. Од друга страна, вреднувањето е сфатено како *психолошки процес во чии рамки дадената вредност со својот квалитет и интензитет учествува во регулирање на односот помеѓу субјектот и објектот*.

Во психологијата постојат бројни дефиниции за вредностите и вреднувањето. Прашањето за „најдобра“ дефиниција на вредностите редовно предизвикува дискусии и дилеми што, во крајна линија, се сведува на вредносен судир помеѓу агажираните психолози. Оттука, ни една дефиниција не е оптимална, зашто најкомплексните психички појави најтешко се дефинираат; во исто време, повеќето психолошки дефиниции осветлуваат определени аспекти од комплексната природа на вредностите и вреднувањето и, оттука, сите тие се релевантни за психолошката аксиологија.

21.1 Вреднување

Во спомнатата работна дефиниција вреднувањето беше определено како комплексен однос на субјектот кон вреднуваниот објект кој е регулиран со карактеристиките на дадената вредност. Во наредната анализа ќе бидат разгледани одделните аспекти од наведената одредба.

Вреднување како човечки однос. Ваквото тврдење постулира постоење на иманентен субјективен однос кон објектите на практичното сознание. Основите на психолошката анализа на вреднувањето ги положил Кант истакнувајќи ја суштинската разлика помеѓу теориското и практичното сознание. Сознанието претставува комплексен психички процес составен од следните функции и односи:

- Евиденција на надворешните промени, односно перцепција.
- Откривање значења на промените, односно аперцепција.

- Вреднување на соодветните промени, односно валоризација.

Поаѓајќи од Кантовата етика, современата психолошка аксиологија разликува рационално и вредносно сознание. Рационалното познавање се потпира врз соодветни мнестички процеси примарно насочени кон откривање на формално-логичните карактеристики на објектите и ситуациите, односно на она, што се означува како објективна стварност. Наспроти тоа, вредносното познавање го открива пожелното во објектите и ситуациите, односно она, што носи значење за субјектот кој познава. Заедничко кај обете сознанија е создавање два вида судови. Мислењето произведува логички судови, додека вреднувањето, во кое доминантна улога имаат емоциите, создава вредносни судови. Согласно со тоа, Јунг ги сместил мислењето и емоциите во групата рационални психички функции.

Вредносниот однос се темели врз субјективно прифаќање или одбивање на нештата. Карактеристично за вредносниот однос е тоа, дека тој останува релативно недопрен од формално-логичкото мислење и заклучување. Во таа смисла, Јунг зборувал за постоење логика на емоциите која се раководи со поинакви правила на заклучување, отколку логиката на разумот. Логиката на афектот е способна да сфати и навидум апсурдни вреднувања, на пример, кога љубоморниот маж тврди дека неговите сомнежи биле оправдани, или кога параноикот тврди дека целиот свет е против него. Со други зборови, секое отстапување од рационалната логика не мора да се означи како заблуда или ирационалност на вредносниот процес.

Вреднувањето во многу нешта наликува на мисловен процес. Вредувањето и мислењето располагаат со значајни психолошки премиси и квалитети, на пример, со внатрешна доследност и релативна стабилност. Вредносната доследност и стабилност се темелат врз емоционалните искуства и субјективната убеденост. Иако субјективна, индивидуалната логика многу често ја открива суштината на вреднуваниот објект. Наспроти тоа, искуството и емпириските истражувања честопати се соочени со немоќта на рационалната логика да ја осознае суштината на набљудуваните објекти и односи. Психолошките истражувања посебно ја истакнуваат улогата на емоциите и интуицијата за увидување на латентните и скриени значења на несвесните појави и односи. Аналогно на ваквите сознанија, психијатрот Миљивојевиќ (Z. Milivojević) во студијата *Емоции* (срп. Емоције) констатирал дека

логиката на емоциите е подеднакво валидна и конзистентна како и логиката на консензуалниот ум; „Поаѓајќи од тоа дека целта на емоциите е возобновување на нарушениот однос помеѓу битието и светот, доаѓаме до потполно спротивен заклучок од убедувањето дека емоциите се хаотични и ирационални, а тоа, дека емоциите се секојпат логични. Логиката на емоциите не треба да се бара во здравиот разум на мнозинството, туку во оние критериуми од кои субјектот поаѓа при вреднување на ситуацијата и кон која доживува емоција.“ (154, 14)

Приватната логика на човекот кој доживува може да биде, како и при рационалната логика, исправна или погрешна. Аналогно, истата теза може да се примени и кон вреднувањето, кое се манифестира рационално или ирационално, адекватно или неадекватно. При тоа, вреднувањето како субјективен однос кон објектот не би требало да се изедначи со едноставната реакција на дразба, зашто станува збор за појава од повисок ред. Вреднувањето претставува психички процес кој поаѓа од индивидуалното значење на дразбата, кое, како што е познато, се јавува и кај идеите. Значењето и пожелноста на објектот се условени од различни субјективни критериуми, пред сè, од постоечкиот вредносен систем, но и од латентните и актуелните мотиви на личноста.

Вреднувањето е сложен процес во кој се содржани сите аспекти на практичниот однос кон оние објекти, кои човекот ги доживува како пожелни. Вреднувањето подразбира функционално единство помеѓу *сознанието*, *емоциите* и *активноста* (конација). Секоја психолошка расправа за вредностите и вреднувањето од која отсуствува интеракцијата помеѓу овие три стандардни аспекти на психосоцијалниот тоталитет на личноста, е научно проблематична. Во таа смисла Свјетли (J. Světlý) во книгата *Вредности и вреднување* (чеш. *Hodnoty a hodnocení*) потенцира дека „анализата на специфичните сегменти на човековата психа (т.е. вреднувањето) мора да биде свесна за тоа, во која мерка да се впушта во апстрахирање на едниот сегмент, за сметка на останатите нејзини делови.“ (222, 138) Функционалното единство помеѓу сознанието, емоциите и однесувањето претставува концепциски услов на психолошката експликација на вреднувањето.

а) **Сознание.** Сознајните процеси се услов на практичниот однос на човекот кон доживеаната стварност. Кон прашањето за улогата на когницијата во вреднувањето, психолошката аксиологија ги користи наодите на антрополошките анализи за филогенетскиот развој на човекот, натаму емпириските откритија во

компаративната невроанатомија, како и психолошките сознанија за онтогенетскиот развој на когницијата.

Когнитивниот аспект на вреднувањето опфаќа знаења и претстави за објектот кој е предмет на актуелната ментална обработка. Сознанието за она, што се вреднува, може да се разликува во квалитативна и квантитативна смисла. Вредносните дискрепанци се условени од многу фактори, пред сè, од перцептивните и умните способности на личноста, возраста и интересите, социјалниот статус. Начинот на кој одделните релевантни информации ќе се вклучат во вредносното осознавање на даден објект, идеја или лице, зависи од интелигенцијата, искуството, знаењата (аперцепција), мотивацијата, целите и останатите психолошки претпоставки. Врз вреднувањето исто така влијаат групните процеси, пред сè, конформизмот и социјалната фацитација, но и несвесните процеси, како што се, одбранбените механизми, потиснатите трауми и т.н. Оттука, когнитивната содржина и нејзиното значење не можат да се одделат од динамиката на вредностите и ставовите. Постои и повратна спрега, каде емоциите (и потиснатите несвесни трауми), мотивацијата (свесна и несвесна) и останатите компонентни на вредностите влијаат врз когнитивниот процес на личноста и му го додаваат квалитетот на индивидуалност и неповторливост.

Сознанието и вреднувањето се различни психолошки процеси. Вреднувањето претставува поопшта појава во која сознанието постои како нужна премиса на таквиот процес. За разликите помеѓу сознајните и евалуативните процеси Јузл (М. Jüzl) напишал: „Сметаме дека секое сознание е вреднување, но не и дека секое вреднување е осознавање. Затоа, од компаративни причини веламе дека сознанието претставува когнитивно вреднување. Ваквиот став се должи на фактот дека веќе на сетилното ниво секој контакт со светот поаѓа од вреднување на дразбите.“ (Цит. во: 220, 132)

Когнитивните судови се само еден сегмент од вредносниот процес, оној, што се темели врз логички аргументи и нив редовно ги транспонира во социјалниот живот. Пример се моралните норми и општествените стандарди наменети за регулирање на општественото однесување. Од друга страна, поголемиот дел вредносни судови малку или воопшто не се раководат со рационалните правила на заклучување. Пример за тоа се естетските вреднувања каде што логичките премиси честопати претставуваат извор на недоразбирања и спорови помеѓу луѓето. За субјективната ис-

клучивост на естетското вреднување расправале и древните Латини, од што произлегла изреката „De gustibus non est disputandum“ (за вкусовите не се расправа).

Намаленото учеството на рационалните процеси во вреднувањето се јавува во разни сфери од човековиот живот. Најјасен пример се етничките предрасуди кои се раководат со ирационално мислење, при што недостигот на релевантни информации се јавува како главна причина на неконзистентноста помеѓу фактите и ставовите (предрасудите). Обично, сознајната незрелост или нејасност ја придружуваат примитивните одбранбени механизми проекција и негација кои сознајната конфузија ја решаваат со создавање дихотомно (црно–бело) мислење и стереотипи. Ирационалното мислење е нормална појава за раното детство и е условено од недоволната зрелост на одделни мозочни структури и психички процеси. Од друга страна, ирационалноста кај возрасниот човек може да се должи на недоволното искуство на личноста, но и на бројните афективни и психопатолошки процеси. Интелектуалната детериорација предизвикана од квантитативни и квалитативни промени на сознанието негативно влијае врз вредносниот процес, на што посебно укажуваат психоаналитичките анализи на индивидуалното (Фројд, Јунг) и колективното (Јунг) несвесно.

б) Емоционалното доживување претставува јадро на вредносниот процес и како такво го определува квалитетот на односот на субјектот кон објектот на вреднување. Ваквиот однос водно ја негира можноста за постоење априорни „per se“ емоции. Со други зборови, квалитетот и интензитетот на емоцијата е условен од актуелната мотивација и насоченост на субјектот кон објекти и состојби во психолошкиот простор. Поимот психолошки простор овозможува вклучување и на менталистички двигатели на емоциите, како што се имагинарните претстави и идеите за светот во нас и околу нас, кои како реални содржини на доживувањето го определуваат емоционалниот квалитет на актуелното вреднување.

Односот помеѓу емоциите и вреднувањето го разгледувале психолози и филозофи. На пример, емоционалната основа и значењето на искусствените вредности ги анализираше Франкл, додека Сартр негирал било каков однос на субјектот кон објектот во кој не се вклучени емоциите. Според него, „емоцијата претставува специфичен начин на сфаќање на светот, додека, феноменолошки гледано, таквото разбирање (со извесни резерви) може да

биде опишано независно од објектот за кого станува збор. Сепак, таквиот опис не е адекватен, зашто суштинското сфаќање на емоцијата подразбира нераскинливо единство помеѓу субјектот и објектот.“ (208, 9)

Постојат емпириски наоди кои ја потврдиле клучната улога на емоциите во иницирање и регулирањето на вредносниот процес. Озгуд (C. Osgood) истражувајќи го со факторска анализа психолошкото значење на поимите открил во тнр. семантички простор три типа реакции, односно димензии на доживеаната ситуација: евалуација, потенција и активност. Статистичката анализа укажала дека 50% од варијансата на испитуваниот однос може да се означи како емоционална евалуација. При тоа, во вредносната димензија открил различни емоционални континууми, на пример, дихотомините етички и естетски категории „добро – лошо“, „полезно–штетно“, „убаво – грдо.“ Со други зборови, емоциите доминираат во субјективното вреднување на секоја антиципирана или доживеана содржина. Освен емоциите, вредносниот процес исто така во значителна мерка е условен од индивидуалното искуство со објектот, но и од пренесените културни, општествени и групни значења за вреднуваниот објект. Значајни за групниот пренос на вредносните значења се групните механизми како што е групниот притисок (конформизам), групното одлучување, консензуалната согласност, и т. н. Социјално психолошките наоди укажуваат дека консензуалната согласност има клучна улога за пренос и стабилизирање на вредности и норми во групата.

Од наодите на Озгуд произлегоа следните принципи:

(1) Позитивните мотиви, вредности и ставови го намалуваат прагот на осетливоста за одделните објекти и за нивните симболи што доведува до зголемување на селективната моќ на создајниот систем.

(2) Позитивните мотиви, вредности и ставови доведуваат до истакнување на надворешните белези на објектите (големина, боја, естетски квалитети и слично).

(3) Непожелните мотиви, вредности и ставови доведуваат до намалување на создајната осетливост, односно до намалување на веројатноста за препознавање на соодветните објекти и нивните симболи (на пример, стравот и фрустрацијата предизвикуваат негација на непријатниот извор, што повратно доведува до намалување на стравот и фрустрацијата). (160, 286)

Емоционалната основа на вреднувањето упатува на заклучок дека станува збор за биолошка даденост на процесот. Оттука, не изненадува дека повеќето психолошки теории на емоциите, посредно или непосредно, ги потенцираат биолошките премиси на вреднувањето. На пример, во одделни премиси на Папецовата (J. Papez) лимбичка теорија на емоции се истакнува врската помеѓу субкортикалните структури на мозокот и субјективното доживување на пожелноста или непожелноста на дадениот објект. Според МекЛин (P. MacLean), кој е инаку најзаслужен за објавување на Папецовите откритија, висцералниот мозок ги регистрира органските промени, предизвикани од надворешни и внатрешни дразби и истите ги преведува на филогенетски најстариот јазик, емоциите. На тој начин физиолошкото се претвора во психолошко, додека доживеаниот настан добива субјективно значење кое на единката (човек или животно) и помага успешно да се справува со актуелната ситуација. Примарните емоции претставуваат основа за развој на субјективни вредносни критериуми со кои единката го определува сопствениот однос кон значајни објекти и ситуации. Емоционалната основа на вредносниот однос обезбедува трајност, конзистентност и доследност на однесувањето.

Психолошките анализи исто така ја потврдиле улогата на сознајните процеси во емоционалниот развој и *vice versa*. Тоа, меѓутоа, не подразбира еднаквост помеѓу сознанието и емоциите, туку само развојна условеност, односно функционална поврзаност на процесите. Впрочем, постојат содржини на свеста без емоции, како и емоции без свест. Исто така, постојат емоции и вреднувања кои се јавуваат без сензорно дразнење. На пример, при замор, болест и други физиолошки состојби се јавуваат емоции и соодветно вреднување на стварноста. За функционалната независност на емоциите од сознанието исто така сведочат психолошките наоди, според кои, емоциите се јавуваат порано, одошто когнитивното сфаќање на причините кои довеле до емоционално доживување.

Диференцирањето помеѓу емоциите и сознанието претставува долг процес кој е посебно интензивен во првите години од психичкиот развој на детето. На почетокот, емоциите и когницијата припаѓаат кон една психолошка целина во која субјективните претстави за реалноста се силно обоени со примарни емоции и фантазии. Тоа ја објаснува големата субјективност во детското сфаќање на појавите и односите, за разлика од повозрасните деца чии сознајни и емоционални функции се релативно автономни од несвесните содржини и мотиви. Така, „човечкото чувство ста-

нува свесно чувство, а човечкото сакање, свесно сакање.“ (222, 142). Откако во подоцнежните развојни етапи ќе се воспостави самосвеста (свеста за сопственото битие, сопствените цели и потреби), субјективното доживување станува покултивирано, додека емоциите се здобиваат со квалитет на социјална пожелност.

Сличен процес на постепена автономија се одвива и кај сознајните процеси. Во психологијата постојат докази за позитивно влијание на емоциите врз сознајните процеси, пред сè, врз интелигенцијата, мислењето и говорот. Познато е дека успешно то надминување на раниот хоспитализам кај децата е редовно следено со забележителен прогрес во говорот и интелигенцијата. Слични евиденции за рапидно интелектуално развивање се добиени од адаптираните деца, кои во новото семејство ја надминуваат емоционалната депривација.

Односот помеѓу емоционалните и интелектуалните компоненти на вреднувањето е релативно нестабилен, што е условено од суштинската различност на овие процеси, но и од сталните промени во животната средина. Аналогно, тоа во вредносната динамика предизвикува два вида промени: трансполаризација и супституција на емоциите.

- **Трансполаризација на емоциите** подразбира динамична состојба на психата при што интелектуалната основа на вреднувањето останува стабилна, додека соодветната емоција го менува сопствениот квалитет или интензитет. Во таа смисла, Левин (K. Lewin) разликувал три вредносни градации: глад, ситост и презаситеност. Вредносните градации се условени од позитивните и негативните инвестиции на психата (валенции). Психичкото инвестирање се одразува во создавање позитивен, негативен или неутрален став на личноста кон одделна област од животниот простор.

- **Супституција на емоциите** подразбира промена на вредносен објект при едновремено задржување на постоечката емоција. Со други зборови, емоцијата од еден вредносен објект преминува врз друг објект. Примери за овој вид вредносна трансформација се појавите на симпатија, ширење на рекламата, трансферот во психотерапијата, воопштување на предрасудите и т.н.

Потполната анализа на емоционалната основа на вреднувањето бара да се објасни поимот наклоност. Во психолошката аксиологија наклоноста се сфаќа како емоционален квалитет кој го енергизира вредносниот процес. Доколку се прифати учењето

на хуманистите дека човекот претставува највисока вредност, тогаш станува поразбирлива максимата на Франкл дека најхумана артикулација на ваквата вредност е содржана во човековиот однос кон друг човек. Со други зборови, хуманиот однос е условен од взаемната наклоност. Наклоноста и вреднувањето се взаемно поврзани и заедно со потребите, вредностите и идеалите претставуваат основа на комплексната насоченост на личноста кон целите.

Наклоноста имплицира позитивно вреднување. Околу прашањето за потекло на наклоноста постојат две различни сфаќања. Според првото, наклоноста е директен израз на принципот на сличности, додека второто сфаќање постулира дека станува збор за приближување на спротивни квалитети. Инаку, психолошките наоди не се еднозначни и делумно ја потврдуваат вистинитоста на обете спротивставени толкувања, односно, дека обете не се исклучуваат, туку взаемно се надополнуваат.

Наклоност како израз на сличности. Помеѓу условите кои го поттикнуваат позитивното вреднување, а со тоа и едностраната, односно обостраната наклоност, спаѓа сличноста помеѓу два субјекти. Сличноста може да биде реална и фиктивна, и како таква ги опфаќа личносните карактеристики кои во индивидуалниот систем на вредности се највисоко позиционирани, како што се надворешниот изглед, интелигенцијата, образованието, општествениот статус, етничката, верската и други видови припадност. Социјалното потекло како стратификациска категорија ги поврзува луѓето со слично образование, професија, навики и вредности. Во врска со ова, Рот (H. Rot) истакнал дека луѓето со слично социјално потекло и статус почесто комуницираат, се дружат, создаваат пријателства, ги избираат животните партнери и слично. Истото го потврдиле бројни социолошки и психолошки истражувања, меѓу нив и емпириската студија за општествената раслоеност кај младите Чеси, според која „мажот и жената со високо образование најчесто избира партнер од слични образовни групи... Тенденцијата да се избира партнер со иста или слична едуцираност е значајна и меѓу пониските образовни групи.“ (37, 117)

Њукомб (T. Newcomb) постулирал дека главен услов за наклоност помеѓу брачните партнери е сличноста во нивните вредности, сфаќања и ставови. Вредносната конгруентност ги зближува и ја зајакнува взаемната наклоност помеѓу луѓето. Воедно, доколку помеѓу две и повеќе лица постои однос на взаемна наклоност, тогаш постои голема веројатност дека нивните вредности и ставови ќе се приближат. Истата појава, но во контекст на мо-

ралниот развој ја забележал и Пијаже. Според него, во најраниот развоен период (сензомоторна интелигенција) симпатијата претставува емоционална основа за развој на моралната свест кај детето.

Инаку, емпириски е утврдено дека проценетото совпаѓање е позначајно за формирање на наклоност помеѓу субјекти, одошто објективното совпаѓање помеѓу нив. Евалуацијата на друго лице зависи од проценката дали и во која мерка тоа ги прифаќа нашите ставови и мислења. Свеста за наклоноста на другиот кон мене претставува клучен услов за градење длабоки взаемни односи, *зашто неговата согласност со моите ставови и сфаќања ја задоволува мојата потреба за лична афирмација.*

Вредносното совпаѓање и взаемната наклоност имаат уште една важна функција: претставуваат услов за твр. консензуално вреднување кое помага човекот да ги осознае туѓите вредности и на тој начин да се осигури за исправноста на сопственото сфаќање на доброто и злото. Консензуалната валидација се јавува како стабилизатор на постоечките вредности на личноста, што има позитивно влијание врз нејзината внатрешна рамнотежа. Спротивните неконгруентни ситуации личноста ги доживува негативно, конфликтно и честопати како сопствено обезвреднување, што предизвикува чувство на несигурност и загуба на животната смисла. Покрај тоа, постои опасност дека личноста може да ги воопшти негативните вредности и чувства врз останатите сфери од психосоцијалниот живот, додека во сферата на нејзиното психичко функционирање тоа може негативно да влијае врз мислењето и сврсисходното делување. Типично кај луѓето со нарушени сфаќања за доброто и злото е појава на стереотипи, предрасуди и негативни активности кон луѓето и групите со поинакво етничко и расно потекло кон кои, инаку, се проектирани причините за општествените и личните проблеми. Пример за тоа е антисемитизмот кој постои како универзален феномен на негативни ставови, вреднувања и однесувања кон Евреите.

Психолошката основа на антисемитизмот ја опишал Адорно во емпириската студија *Авторитарна личност* (англ. *The Authoritarian Personality*). Според него, „антисемитизмот е идеологија, односно релативно организиран, стабилен систем на погледи, вредности и ставови во врска кон Евреите и еврејско – нееврејските односи. Антисемитизмот содржи негативни *мислења* кон Евреите (на пример, дека се безочни, ориентирани кон моќ и слично), непријателски *ставови* (на пример, дека Евреите

треба да се отстранат, ограничат или да се подредат на неевреите) и *морални вредности* кои се основа на наведените мислења и претставуваат алиби на постоечките ставови.“ (7, 58)

Наклоност како единство на спротивности. Психолошка интерпретација на наклоноста може да се изведе со Хајдеровата (F. Heider) теорија за когнитивна рамнотежа. Њукомб (T. Newcomb) најнапред извршил модификација на спомнатата теорија и врз основа на нејзините основни поставки ја дефинирал претпоставката дека луѓето со кои делиме слични вредности, почесто ги прифаќаме за пријатели, зашто позитивно влијаат врз нашите емоции и општата психичка рамнотежа. Аналогно, луѓето со спротивни вредности од нашите ги избегнуваме, зашто не вознемируват и ни ја реметат внатрешната хармонија. Слично постапуваме при склучување нови пријателства. Впрочем, позитивно се ценат и ни стануваат поблиски оние, за кои знаеме дека имаат исти видувања, ставови и вредности кон важните прашања, и *vice versa*. Сепак, Њукомб забележал дека наведеното правило игра улога во периодот на запознавање со други лица, кога е најсилно влијанието на првата импресија. Во подоцнежните етапи, за продлабочување на взаемниот однос позначајна улога има принципот *привлекување на спротивностите*, зашто доаѓа до постепено усогласување на очекувањата, ставовите, потребите и останатите претпоставки на хармоничниот соживот. Оттука, вредносната конгруенција (сличност, совпаѓање) е неопходна при првичниот контакт со други лица, додека прашањето дали познанството ќе прерасне во подлабок однос и пријателство зависи од заедничката подготвеност на обете страни за компромисно усогласување на постоечките потреби, вредности, ставови, гледишта и останатите динамички фактори на личноста.

в) **Конативната** компонента на вреднување опфаќа различна појавност на конкретната вредност. Станува збор за широка група манифестни и латентни, вербални и невербални, свесни и несвесни, рафинирани и груби, социјални, асоцијални и анти-социјални појави и стремежи со кои човекот го артикулира односот кон доживеаната стварност.

Свеста е незаменлив фактор во практичното остварување на најголемиот број вредности, зашто валоризацијата најчесто подразбира интенционална насоченост кон одбраните цели, но и свесен избор на релевантни постапки за успешно постигнување на целите. Меѓутоа, Фројд, Јунг и останатите психоаналитичари покажаа дека значаен дел од диспозициите на личноста, пред сè,

потребите, инстинктите, искуствата, траумите и останатите психички содржини, остануваат недопрени од свесна обработка и контрола на човекот. Несвесните динамизми најчесто се задолжени за механичко регулирање на хомеостатските процеси во организмот. Во контекст на вредносната динамика, станува збор за автоматизирани стереотипни преференции кои во вредносната хиерархија заземаат најосновни позиции. Вредносните преференции најчесто се манифестираат во примитивно однесување кај детето, но постои и кај возрасните, посебно во случај на психички или органски заболувања, односно кај менталната ретардација. Во тој контекст, димензијата свесност – несвесност подразбира тесна поврзаност помеѓу психичката зрелост на личноста и нејзините можности за свесно моделирање на односот кон доживеаната стварност. Психички зрелите луѓе поседуваат стабилен вредносен систем и способности за свесно, целисходно однесување, додека со мислењето, емоциите и однесувањето на незрелите личности управуваат ретроградните несвесни механизми и биолошки тенденции. Спрегата помеѓу свесноста и вредностите ја забележал и Платон, опишувајќи ја метафорички во делото *Фајдар* (грч. Φαῖδρος; лат. Phaedruss) дека вредносно зрелата личност е јавачот кој свесно го управува коњот кон целта, додека незрелата личност остава коњот да ја води. (181, 43).

Анализата на вредносниот процес ја завршуваме со дефиницијата:

Вреднувањето подразбира комплексен и активен однос на човекот кон доживуваната стварност.

21.2 Вредности

Во уводот на ова поглавие беше истакнато дека психолошките одредби за вредностите не се еднозначни. Ваквата состојба ја воочил и Маслов констатирајќи дека психолошката аксиологија сеуште има многу семантички и психолошки нејасности кои го отежнуваат согледувањето на природата и функциите на вредностите. Меѓу главните причини можат да се наведат многубројните етички концепции во психологијата, но и хетерогеноста на постоечките методолошки критериуми, односно емпириските наоди за највисоките психолошки динамизми на човекот. Нема сомнение дека во разновидноста на психолошките толкувања на вредностите голем удел имаат и филозофските, теолошките и останатите интелектуални разлики, но и редица субјективни фак-

тори, пред сè, различните научни преференции на одделните психолози, како и нивните персонални белези. Можеби ваквите согледувања го спречиле Маслов да предложи сопствена дефиниција на вредностите и вреднувањето.

21.2.1 Психолошка одредба на вредностите

Анализата на одделните дефиниции ја илустрира хетерогеноста на етичките сфаќања и премиси врз кои психологијата го создава сопственото аксиолошко учење.

Развојот на психологијата како наука започнал со експерименти посветени на субјективната реактивност кон надворешните стимулации. Во своите почетоци експерименталната психологија, позната како психофизика, го открила односот помеѓу објективното и субјективното, помеѓу надворешниот стимулус и индивидуалната осетливост. Откритието беше преточено во Вебер–Фехнеров (Weber-Fechner) закон. Овој закон, покрај останатото, ја опфаќа појавата позната како *најмала забележлива разлика* (англ. just noticeable difference) која е од исклучително значење за психолошката аксиологија. Најмалата забележлива разлика претставува еквивалент на субјективното чувство, односно мерка со која се диференцираат две, според интензитет, соседни дразби. Откритието имаше значајна практична димензија зашто за прв пат психологијата успеа егзактно да ги мери содржините и појавите во психата. Тоа воедно ја отвори можноста за објективно мерење на елементарни вредносни доживувања и искуства. Оттука, според психофизиката, вредноста претставува „минимална (во квантитативна смисла) разлика ... помеѓу две дразби, за која субјектот покажува способност да ја регистрира и да ја изрази.“ (52, 149) Со други зборови, емпириски утврдената разлика помеѓу двете соседни вредности се здоби со статус на објективна константа за скриениот однос помеѓу физичкото дразнење и психата. Инаку, Фехнер во првиот ентузијазам поверувал дека ја открил поврзаноста помеѓу материјалниот и духовниот свет. Во контекст на неговиот психофизички паралелизам тоа значи, дека бил пронајден начин за посредно мерење на интензитетот на вредностите кај човекот преку објективно утврдување на сензорните искуства. Подоцна Стивенс (S. Stevens) го дополнил Фехнеровиот психофизички модел со нов физиолошки континуум што овозможи мерење на вредностите со скали за самопроцена (англ. ratio – scale).

Според повеќето психолози, пожелноста претставува најзначаен атрибут на вредноста. Во врска со тоа, Вилијамс (R. M.

Williams Jr.) констатирал: „Ние вредностите ги дефинираме како концепција за пожелноста што, во рамките на селективното однесување, се јавува како критериум за преференција, избор или оправдување на планираното, односно реалното однесување.“ (234, 135) Во изложеното Вилијамс извршил редукција на основното значење на пожелноста, но и на вредностите кои ги претставил како прости селективни преференции. Сличен редукционизам може да се сретне и кај Маслов кој експлицитно изјавил дека и животните имаат вредности. Инаку, атрибутот пожелност го потенцирал и Шајбе (K. E. Scheibe) во својата дефиниција за вредности, велејќи дека: „вредносните судови се однесуваат на она, што се посакува, она, што се смета за најубаво и што треба да се стори. Вредностите укажуваат на желба, активност, цел, страст, валенција или морал.“ (213, 42) Во наведената дефиниција пожелноста е поврзана со највисоките субјективни содржини и динамизми на личноста.

Инаку, субјективноста и пожелноста доминираат и кај останатите дефиниции на вредности. Според Рот, „вредностите означуваат идеи или ситуации за кои постои убедување дека претставуваат нешто добро, саќано, нешто, за чие остварување треба да се стремиме.“ (200, 166) При тоа, Рот забележал дека субјективното значење на доброто може да подразбира различни содржини: добро како индивидуална смисла, добро како наиндивидуална (општествена, културна) содржина, односно добро како норма. Доброто како *субјективен атрибут* на вредноста, исто така, доминира во егзистенцијалната психологија. Во тие рамки Франкл ја истакнувал улогата на смислата и вредностите за човекот, додека кај персонологот Олпорт, независно од Франкл, истата премиса е содржана во концепцијата за идиосинкратичните мотивации и цели. Доброто како *наиндивидуален квалитет* на вредностите е присутно во Јунговата индивидуална психологија, поточно во учењето за архаичните извори на хуманото однесување. Архетипот воедно имплицира постоење објективни вредности што е спротивно на Ничевото аксиолошко учење. Наиндивидуалното сфаќање на пожелноста го спомнува и Фром во хуманистичката етика, според која, вредностите се егзистенцијални стремежи насочени кон остварување на човековите потенцијали, односно, на она „што се наоѓа во битието.“ Некои автори, пак, сметаат дека во вредностите и вреднувањето треба да се бараат суштинските динамизми на колективната свест со која се обезбедува континуитет на културното и општественото постоење. Така, Креч,

Крачфилд и Балахи (D. Krech, R. S. Crutchfield, E. L. Ballachey) сметаат дека културните и општествените вредности ја создаваат основата на *имплицитната култура* која игра важна улога во психолошкото толкување на карактеристиките на одделните култури. (Спор. 124, 354)

Доброто како општествена и културна категорија редовно е присутно во социолошката и културолошката интерпретација на нормите и вредностите. Пишувајќи за нормативната суштина на вредностите Поповиќ (М. Роровиќ) вели: „Вредностите се општествени стандарди кои ги регулираат дејностите и однесувањето на луѓето во општеството. При тоа, вредностите одредуваат *што* треба да се прави и кон што човекот да се стреми, додека нормите велат *како*, односно го нудат пригодниот начин на однесување за остварување на вредноста.“ (187, 114) Социолошкиот приод кон нормите е општ и во тој контекст нормите ги разбира како универзални смерници или стандарди на социјално пожелното, односно полезното однесување. Оттука, нормите се обврзувачки за сите членови на општеството и одделните општествени групи.

Нормативноста кај вредностите е истакната и во одделните психолошки одредби, посебно во социјалната психологија на групи, односно за групната динамика. Социјално психолошкото толкување на нормативното добро имплицира две функции на нормата:

- нормите се неопходни за хармонизирање на групата;
- нормите помагаат луѓето полесно да ги задоволуваат своите потреби.

Во некои психолошки дефиниции се истакнува интегративната функција на вредностите. Во врска со тоа, Олпорт постулирал дека вредностите имаат значајна улога во системското поврзување на „централните ставови и сентименти кои повратно го определуваат приоритетот на преференциите и структурата на животот.“ (17, 222) Вредностите влијаат врз структурално поврзување на одделните психички белези во посложени функционални целини со кои човекот се самостварува како интенционално битие. Во овој контекст Олпорт, како најинтегративна функција на вредностите, ја издвојува животната филозофија што подразбира слободно делување на личноста во согласност со принципите *сегашност* и *плурализам* на свесните стремежи.

Друга група дефиниции ја истакнуваат практичната улога на вредностите. Рокич (M. Rokeach) во одредбата за терминални-

те (целни) вредности истакнал дека станува збор за „стабилно верување дека одбраното однесување или егзистенција е општествено попожелно, отколку спротивното однесување или егзистенција.“ (Цит. во: 163, 155) Од наведеното произлегува дека вредностите постојат само во луѓето, но не и во објектите, односно средината. Наспроти терминалните вредности, Рокич во инструменталните вредности гледа преферирано однесување насочено кон постигнување избрана цел (терминална вредност), односно кон создавање нови цели (вредности). Неговото сфаќање за инструменталните вредности најчесто имплицира морално однесување, односно реализација на пожелното. Од друга страна, терминалните вредности се вклучени во проекцијата на актуелни и идни цели. Терминалните и инструменталните вредности содржат уште една значајна улога во развојот на човекот. Имено, индивидуалното растење е условено од постојано создавање нови вредности, што, како процес, вклучува трансформирање на постоечките постапки (инструментални вредности) во нови мотивации и вредносни цели. Тоа практично значи, дека секое однесување кое се покажало како успешно во процесот на задоволување на одделните потреби, може да еволуира во нов динамизам, односно нова вредносна цел. Станува збор за истиот принцип, кој Олпорт го постулирал во концепцијата за функционална автономија на мотиви. Постојат многу примери кои ја потврдуваат тезата за динамичка спрега помеѓу однесувањето и создавањето нови вредносни цели (мотивации). Така, зад изборот кон студии по медицина (инструментална вредност) често се наоѓа посакуваниот престиж на спомнатите професии (терминална вредност). Со други зборови, изборот за студии по медицина претставува средство за идниот престижен статус - лекар. Меѓутоа, процесот може да продолжи и по промовирањето во професијата лекар. Доколку младиот лекар одлучи и натаму да се едуцира (на пр. постдипломски студии, специјализација и т. н.), тоа сведочи дека почетната инструментална вредност (студии по медицина) еволуирала во автентичен интерес кон медицината како наука, односно дека дошло до создавање автономна мотивација, односно целна или терминална вредност.

Спорот помеѓу етичкиот трансцендентализам и емпиризам околу потеклото на вредностите не ја оставил настрана психолошката теорија на вредности. Така, вредносниот (етичкиот) трансцендентализам кој постулира априорни вредности (вредносна надреденост/независност во однос кон човекот) најмногу

го прифатиле психоанализата и бихевиоризмот. Најекстремен вредносен трансцендентализам застапувал необихевиористот Скинер (B. F. Skinner) кој, во согласност со енвиронментализмот и позитивизмот, исклучувал секакво постоење на субјективни вредности. На сличен начин, но од психоаналитички позиции, учел и Фројд, постулирајќи априорно постоење на културните и општествените вредности чија главна функција претставува потиснување на вродениот егоизам кај човекот.

На спротивни позиции се наоѓа аксиолошкиот емпиризам чии што позиции во психологијата ги развивале феноменолошки ориентираните хуманисти, егзистенцијалисти или персоналисти. Сите заедно поаѓале од етичката премиса, која во филозофијата најмногу ја развивал Ниче, дека вредностите се сместени во најдлабокото психичко јадро на човекот.

Покрај трансцендентализот и емпиризмот, во психологијата се развила и компромисна етичка позиција, позната како интеракциска психологија која постулира дека вредностите се наоѓаат надвор од субјектите и објектите. Нејзиниот главен протагонист, Шајбе (K. Scheibe) сметал дека вредностите претставуваат „поврзани настани во кои учествуваат многубројни внатрешни услови како и надворешни конфигурации на дразби, односно соодветни одговори. Оттука, природата на вредностите е релативна, зашто вредностите го рефлектираат односот помеѓу човекот кој вреднува и објектот кој е предмет на вреднување.“ (213, 47) Ставот на интеракцистите дека вредноста претставува производ на комплексниот однос помеѓу човекот и неговата физичка/социјална средина јасно ја негира априорната даденост на овие психички динамизми.

21.2.2 Класификација на вредности

Потребата за системско средување на досегашните психолошки сознанија за вредностите делумно може да се оствари со нивно групирање во поопшти категоријални целини. Тоа подразбира располагање со стабилни критериуми за класификација кои воглавно можат дедуктивно да се извлечат од:

- постоечките дефиниции за вредностите;
- психолошките теориите кои во својот научен предмет ги имаат вклучено вредносните основи на личноста.

Според белградскиот психолог Пантиќ (D. Pantić), современата психолошка аксиологија веќе располага со доволен број

теориски и методолошки критериуми врз чија основа може да се изврши научно категоризирање на човековите вредности. (162, 272-277) Во натамошното излагање подетално ќе бидат прикажани теориските и методолошките премиси врз кои се темели психолошката класификација на вредностите и вреднувањето.

А. Теориски критериуми. Станува збор за најбројна група психолошки смерници за системско прикажување на вредностите која се темели врз три формални димензии: објективност - субјективност, специфичност - општост и релативност – универзалност. Со комбинирање на наведените релации се добива обемна листа критериуми за класифицирање на вредностите:

1. Носител на вредностите. Според овој критериум вредностите се делат на индивидуални, групни и универзални. Слична поделба се среќава во оние системи, кои во своите експликации за човековата природа ја истакнуваат улогата на историските, општествените, културните, групните и индивидуалните фактори и услови.

2. Потекло на вредностите. Според изворот можат да се разликуваат индивидуални и институционални вредности. Индивидуалните вредности се субјективни, интринсички динамизми во психата на човекот кои, според природата, им се доближуваат на личните црти од Олпортовата класификација. Од друга страна, институционалните вредности се сфатени како најопшти норми и правила, обврзувачки за сите членови на групата и општеството.

3. Човечки версус животински вредности. Хуманистичките психолози воглавно сметаат дека вредностите се инхерентни својства на човековата природа, додека други автори истакнуваат дека вредносните елементи можат да се забележат и кај животните. Според Морис (С. Morris), вредностите се тенденции, односно диспозиции кои се среќаваат кај повеќето живи суштества во смисла, дека повеќе преферираат одредени објекти и ситуации, одошто други објекти и ситуации. Слично, и Маслов постулирал дека „животните и луѓето се подготвени да научат се, што ќе им обезбеди постигнување на крајните добра.“ (144, 48) Аналогно, тој во своето учење го користел атрибутот *човечки* со што потенцирал дека вредностите постојат и кај други животни. Во пошироката определба на вредностите е вклучена и категоријата преференции, чија суштина се изедначува со поедноставни вредносни појави кои можат да се сметаат како рудименти на

вредностите. Оттука, преференциите постојат и кај човекот, чија свест и однесување се раководени со поедноставни психички механизми, на пример кај дете, но и кај возрасен човек со помалку развиен интелект, односно ментално или органски заболени пациенти. Инаку, преференциите сведочат за филогенетската линија во развојот на човековите вредности.

4. Улога на вредностите. Овој критериум за прв пат го вовел Аристотел истакнувајќи ја разликата помеѓу вредностите - средства и вредностите - цели. Современ израз на Аристотеловата античката поделба претставува Рокичовата вредносна дихотомија, во која се емпириски издвоени инструменталните и терминалните вредности. Независно, динамичката врска помеѓу вредносните средства и вредносните цели ја верифицирал и Гордон Олпорт со наодите за функционална автономија на мотивите.

5. Место во хиерархијата. Вредностите на личноста покажуваат тенденција за групирање во пошироки динамички системи според принципот за вертикално организирање. Најразвиен хиерархиски модел на вредностите развил Маслоу разликувајќи пониско позиционирани дефициентни (Д) вредности од развојните (Б) – вредности. Дефициентните вредности имплицираат телесен и физиолошки недостаток. Д - вредностите претставуваат биолошки, ултимативни и ретроградни психолошки механизми. Смеслата на Д - вредностите се остварува со повторно воспоставување рамнотежа во организмот, по што, на одредено време гаснат. Од друга страна развојните Б – вредности постојат како врвни субјективни приоритети насочени кон постигнување оптимална егзистенција на човекот. Во слична смисла Олпорт ги спомнул функционално автономните мотивации. Инаку, Б – вредностите и самоактуализацијата взаемно се условени во целоживотното остварување на хуманите потенцијали на личноста. Хиерархиска концепција на вредностите развил и Франкл, во чија основа се наоѓаат искусствените вредности, додека врз средно позиционираниите творечки вредности, се наоѓаат хиерархиски највисоките вредносни ставови. Сите три категории вредности ја артикулираат трансцендентната природа на човекот: вредносните ставови на човекот му помагаат да се пренесе над егзистенцијалните проблеми, творечките вредности помагаат да ја надмине временската граница на сопственото постоење, додека искусствените ставови, посебно алтруистичкото давање и љубовта ги прошируваат индивидуалните граници и ја надминуваат осаменоста.

6. Степен на општост. Вредностите, според овој критериум, се делат на специфични преференции и општи цели. Преференциите претставуваат едноставни динамички механизми на однесување кои Дејвис (J. Davis) ги означил како пожелен, односно непожелен став кон објектот. Пожелноста на ставот како атрибут најчесто се користи при објаснување на целните избори кои, сепак, се зависни од тоа, во која мерка е активен организмот. Аналогно на тоа Шајбе тврдел дека „организмот што спие, е неспособен да прави избори.“ (213, 43) Спротивни на преференциите се општите, генерализирани ставови, односно животната филозофија, при што обете честопати се сфаќаат како синоними на вредностите. Така, Клакхон (F. R. Kluckhohn) вредносната ориентација ја изедначувал со најопштото сфаќање за природата, во која се одвиваат интерперсонални односи и во чие средиште се наоѓа самиот човек. Инаку, секоја животна филозофија израснува врз дихотомните категории пожелност - непожелност кои се вградени во динамичките односи на човекот со средината и со останатите луѓе. Вредностите претставуваат комплексни системи кои ја иницираат и регулираат интенционалната активност на човекот.

7. Суштина на вредностите. Според природата вредностите можат да се поделат на очекувани, односно нормативни стандарди на однесување и на вредности насочени кон остварување на егзистенцијата. Нормативните стандарди се поврзани со општествената вредност на колективот, пред сè, неговата успешност да реализира заеднички, групни цели. Нормативните стандарди ги поттикнуваат луѓето, како членови на општеството, да се стремат кон она, што во општеството (групата) се смета за потребно. Во тој контекст психологот Шериф (M. Sherif) ги изедначил вредностите со општествените норми кои, во услови на групната динамика, се претвораат во заеднички стандарди, релевантни за опстанок на групата и нејзините членови. При тоа, Шериф во општествените норми открил елементи на емоционални генерализации кои, како очекувани и идеални правила на однесување, воспитувањето ги вградува во личноста. Против нормативната одредба дека вредностите се *она, што треба* да биде, истапила Фромовата хуманистичка етика, според која вредностите се примарно насочени кон реализирање на она, што постои како потенцијал во човекот, односно кон остварување на *она што е*.

8. Функција на вредностите. Според овој критериум вредностите се делат на адаптивни (оние, што помагаат за прила-

годување во нови услови), заштитни (его одбранбени вредности), сознајни (интереси и останати когнитивни потреби), и самоактуелизирачки (развојни) вредности.

9. Содржина на вредностите. Според содржината вредностите се делат на нормативни, пожелни и преференции. Нормативните вредности дејствуваат како пожелни ориентири на однесувањето и најчесто нив ги спомнуваат социолозите. Вредносниот квалитет пожелност го потенцирал Шјјбе (K. E. Scheibe), додека, пак, Вилијамс (R. M. Jr. Williams) ги изедначува вредностите со селективните преференции.

10. Насоченост на вредностите. Овој критериум ги дели вредностите според видот на доброто. Брз тие основи можат да се разликуваат морални, естетски, религиозни и останати видови вредности. Доброто како вредносна суштина го применил Шпрангер (E. Spranger) при дефинирање на сопствената класификација на персоналните типови. На тој начин издвоил шест вида добро: правичност, полза, убавина, хуманост, моќ и единство. Аналогно на тоа, извршил поделба на теориски, економски, естетски, социјални, политички и религиозни вредносни типови.

11. Интезитет на вредноста. Според интензитетот вредностите можат да се поделат на експлицитни и имплицитни, манифестни и латентни, актуелни и потенцијални. Експлицитните и имплицитните вредности произлегуваат од односот на човекот кон општеството, индивидуалното искуство и личните карактеристики. За означување на овие видови вредности алтернативно се користат синонимите *екстринсички* (англ. extrinsic) за експлицитните вредности и *интринсички* (англ. intrinsic) за имплицитните вредности. Екстринсичките вредности ги опфаќаат надворешните или површните белези на личноста, додека интринсичките вредности реферираат за суштината на човекот. Според значењето, манифестните вредности потсеќаат на експлицитни вредности и тие примарно се однесуваат на социјалната насоченост на субјектот, односно отвореноста на човекот кон јавноста и јавната реакција упатена кон неговото морално и останато однесување. Аналогно, поимот латентен имплицира скриено значење на вредностите. Така, Абхидхама ги смета латентните вредности (anusaya) како потенцијален извор на нездравите премиси и тенденции на човекот. Последната од спомнатите дихотомии, актуелно – потенцијално упатува на временска димензија на вредностите (сегашни – идни вредности).

12. Ниво на свесност. Според овој критериум постојат свесни и несвесни вредности. Улогата на свесните вредности ја потенцира Олпортовата персонологија: доколку во личноста доминираат свесни вредности, тоа сведочи за зрела, интенционална и психички здрава личност. Несвесните вредности Олпорт најчесто ги откривал кај децата, ментално заостанатите лица и при разните психопатолошки состојби. Наспроти тоа, Фројд постулирал дека несвесните вредности се нормална појава и како такви присутни се во основната личносна динамика на човекот. Во истиот контекст Јунг во сферата на несвесното открил нови области, при што несвесните вредности ги наоѓал во колективните архаични структури.

13. Втемеленост на вредноста. Според овој критериум вредностите се делат на површни вредности (декларирани, екстринсички) кои се производ на социјално учење и конформизам, и вистински вредности (суштински, интринсички) кои ги артикулираат автентичните динамизми на личноста.

14. Позиција на вредноста. Овој критериум, по својата суштина, наликува на првиот и вториот критериум, и според него можат да се разликуваат субјективни и објективни вредности. Субјективната вредност поседува автономни извори, динамика и механизми за регулирање; објективната вредност е потпрена врз надворешни извори, норми и механизми. Субјективноста на вредностите ја потенцирал социјалниот психолог Рот, додека објективните вредности најчесто се застапени во социолошките студии, односно во религиозните етички системи. За објективните вредности во психологијата најчесто расправал Јунг во контекст на надперсоналните и колективните динамизми на психата. Шајбе кон дихотомијата субјективни – објективни вредности зазамал компромисна позиција. Според него, субјективните и објективните вредности создаваат комплементарно единство и ја артикулираат нивната трансакциска природа.

15. Субјективна оддалеченост на вредностите. Според личноста дистанца вредностите се делат на конкретни и апстрактни. Во конкретните вредности доминираат субјективни содржини, објекти и поими, додека апстрактните вредности упатуваат на релативно оддалечени содржини и цели. Франкл ги конфронтирал апстрактните вредности со конкретни вредности, имајќи ја в предвид можноста за реализирање на смислата. Аналогно на тоа, со конкретната смисла се поврзани реалните животни цели и условите за нивно остварување. Од таа причина ло-

готерапијата редовно е насочена кон конкретни вредности, зашто во нив постои доволен степен на разбирливост и остварливост. Апстрактните вредности најчесто се метафизички и упатени се кон вечните прашања за смислата на животот, за постоењето апсолутна смисла, вечна среќа и т.н.

16. Модалитет на вредносниот учинок. Од аспект на можниот ефект постојат различни вредносни дихотомии: позитивни версус негативни вредности, прогресивни версус регресивни вредности, потенцијални версус актуелни вредности и т.н. Дихотомијата позитивни - негативни вредности е спомната во тополошката аксиологија на Левин (K. Lewin), според кого вредносниот квалитет е содржан во валенцијата на конкретна цел. Дихотомијата прогресивни-регресивни вредности традиционално постои во Абхидхамата, односно во тезата за неспоивост на душевното здравје и душевната болест. Во истиот контекст латентните личности содржини апускае постојат како регресивни вредности од кои се генерираат разните негативни состојби и тенденции. Слична негативна конотација се врзува за его одбраните кои, според дефиницијата, се протективни, но, од аспект на личносниот развој, нивната функција е регресивна. Аксиолошката одредба *потенцијално* подразбира вредносна латентност која е спомнувана во хуманистичката анализа на инхерентните потенцијали за развој на човекот. Поинакво толкување на вредносниите потенцијали постои кај Јунг, кој го потенцирал вредносниот капацитет на архетипското наследство содржано во колективните слоеви на човековата психа.

17. Временска димензија. Од гледна точка на временска перспектива вредностите можат да се поделат на минати, сегашни и идни. Минатите вредности се поврзани со субјективното и колективното искуство и како такви имплицираат континуитет, доследност и останати атрибути на човековата дејност. Сегашните вредности се содржани во актуелните интереси, ставови, мотиви и останатите диспозиции на личноста. Идните вредности се сфатени како фиктивни апроксимации на идеални состојби и цели кои ја иницираат и насочуваат индивидуалната и колективната акција.

18. Начин на однесување кон стварноста. Според овој критериум Енглиш (K. Engliš) ги поделил вредностите на онтолошки, телеолошки и нормативни и како такви соодветсвуваат со истоимените онтолошки, теолошки и нормативни појави. (Спор. 220, 128)

Методолошките критериуми ги рефлектираат основните принципи во психолошкото сфаќање на вредностите. Тука спаѓаат логичкото заклучување, посебно, примената на индуктивно и дедуктивно мислење како и операционализацијата на вредности. Свјетли (J. Světlý) предложил во оваа група да бидат вклучени уште два формални критериуми за споредување и мерење на вредностите: големина и интензитет.

19. Дедукција версус индукција. Дедуктивниот пристап постулира дека вредностите се диспозиции кои се манифестираат во однесувањето и како такви тие можат да се набљудуваат и мерат. Индуктивниот пристап е насочен кон создавање ментални категории, најчесто судови и вредности за истражуваниот предмет, додека како основа за новите вредности и судови служат перцептивните евиденции и сознанија.

20. Начин на операционализација на вредностите. Од аспект на операционализацијата вредностите се делат на позиции и функции во истражувачкиот процес. Аналогно, во истражувачкиот проект однапред се определува систем од независни, посредувачки и зависни променливи (варијабли, односно вредности).

21. Големина на вредноста. Овој критериум ги дели вредностите според однапред определена мерка или скала, на пример, два предмети од еднаков вид, при што едниот предмет има поголема вредност. Квантитативното разликување приоритетно се користи при вреднување на материјални, биолошки или физиолошки појави.

22. Интензитет на вредностите. Според овој критериум се определува позицијата на дадена вредност во рамки на вредносен систем. Поимот интензитет на вредноста добива значење при емпириското објаснување на вредносната хиерархија. Освен во психолошката аксиологија, интензитетот на вредноста има примена во психофизичките мерења на индивидуалната осетливост, пред сè, при експерименталното утврдување на минимален, максимален и диференцијален праг.

21.2.3 Феноменологија на вредностите

Во уводот на ова поглавие вредностите беа определени како најопшта стекната диспозиција, односно релативно стабилен структурален сегмент во психата кој игра клучна улога во индивидуалната, социјалната и историската реализација на човекот. Ваквото сфаќање е карактеристично за онтолошко–холистички-

от пристап во психологијата на личноста, според кој, вредностите се сфатени како инхерентни, динамички и комплексни личносни диспозиции. Холистичката рамка ги определува и научните приоритети на психолошката аксиологија, при што, како основна се наметнува анализата на одделните, функционално поврзани принципи, што, воедно, претставува услов за адекватна експликација на комплексната природа на вредностите. Со тоа се надминува таксативното набројување на одделните вредносни атрибути, што е, инаку, карактеристично за раните фази од развојот на научниот интерес за вредностите.

Во наредниве редови ќе бидат експлицирани основните карактеристики на аксиолошките принципи *диспозиција, општост, структурирана целина, стабилност, комплексност, пожелност и интенционалност.*

Принцип на диспозиција

Поимот диспозиција означува суштински белег на организмот да се стреми кон специфично однесување. Овој поим во психологијата има повеќе значења кои упатуваат на различни психички појави и поими, на пример, реактивност, инстинкт, интерес, способност, личносна црта и т.н. Без оглед на конотативните разлики, станува збор или за *категоријална особина* (на пример, способност за реализација на дадена задача), или за *порив кон специфично однесување* (на пример, афективна избувливост кај холеричкиот темперамент).

Личносните диспозиции ги карактеризира:

- доследност во однесувањето: логичка премиса на диспозицијата е дека во дадени услови следи очекувано однесување;
- латентност на активноста: личноста содржи латенти причини за соодветно однесување.

Аксиолошкото значење на поимот диспозиција ја потенцира природната даденост на вредностите кај човекот. Начинот на кој вредностите се изразуваат, нивната релативна стабилност и трајност, начинот на кој вредностите се менуваат како и останатите карактеристики секојпат ја откриваат психичката динамика на секоја посебна личност. Воедно, поимот диспозиција укажува на тоа дека предметите, продуктите или ситуациите секојпат се објекти на вреднувањето: човекот е секојпат субјект на вредностите, нивен извор и творец.

Тезата дека вредностите се личностни диспозиции има силна традиција во психологијата. Во тој контекст дури и Олпорт во својата дефиниција за вредностите напишал дека претставуваат „карактеристика на човекот која извира од неговата его структура.“ (16, 317)

Вредноста како диспозиција иницира и регулира интенционални активности. Воедно, вредноста претставува извор на индивидуалните ставови и мислења. Ваквата диспозиција постои како латентна подготвеност за покренување соодветни психо-физиолошки одговори на организмот (личноста) кон специфични дразби (ситуација). На пример, при загрозување на повисока вредност (слобода, љубов, рамноправност ...) редовно следи соодветна физиолошка реакција (промена) за која човекот е честопати несвесен. Во таа смисла, вредностите се јавуваат како медијатори во интеракцијата на човекот со неговата средина. Инаку, вредноста како диспозиција може да се активира со разни надворешни влијанија, но и со внатрешни услови, пред сè, со искуство, емоции, сеќавања, идеи и останати ментални состојби на личноста.

Поимот социјална пожелност на диспозицијата нуди концептуални решенија за психолошката теорија на вредностите. Најнапред, ваквиот поим го решава прашањето за локализација на вредностите, сместувајќи ги во самиот субјект. Натаму, поимот социјална пожелност ги интегрира вредностите со повисоките потреби и интенционалните стремежи на човекот. На крајот, со социјалната пожелност се обединуваат хуманистичката етика (модус е) и нормативната етика (модус треба).

Диспозициската природа на однесувањето воглавно е негирана од страна на операционализмот и позитивизмот во психологијата. Во нивните критики се истакнуваат методолошките лимити со кои се соочени психолошките истражувања на диспозициите, односно потешкотиите при обидот за операционализација и објективно мерење на психолошките диспозиции. Од тие причини диспозициите во раниот бихевиоризам имаа статус на дескриптивни интервенирачки варијабли. Подоцна, со експанзијата на посредни емпириски методи, строгите методолошки барања на логичкиот позитивизам беа напуштени и, како што забележал Радоњиќ (S. Radonjić), диспозициите повторно станаа „внатрешна структура и основа на однесувањето, достапна за надворешното набљудување.“ (190, 286) Станува збор за период на општ подем на психологијата од дескриптивна дисциплина во емпириска наука, способна да ги објаснува психичките феномени, вклучувај-

ќи ги и најкомплексните динамизми, како што се вредностите, моралот, сентиментите и слично.

Принцип на општост

Општоста како карактеристика ги одделува вредностите од сличните психички појави кои честопати се користат како синоними на вредностите. Станува збор за ставовите и поспецифичните преференции на кои одделните психолошки дефиниции им доделуваат статус на вредности. Ваквиот појмовен редукусионизам најчесто се должи на бихевиористичкото изедначување на вредностите со пониските психички диспозиции, пред сè, со спонатите преференции, за кои е карактеристично селективното однесување. Во таа смисла постои потреба за истакнување на следната дистинкција:

- селективното однесување е карактеристично за пониските животни, додека кај човекот ваквото однесување се забележува во контекст на примитивни адаптивни процеси, потоа кај децата, невротичните лица, кај пациенти со органско оштетување на мозокот и т. н.;

- преференциите се реактивни, додека вредностите се проактивни стремежи насочени кон идни цели. Преференциите најчесто постојат како последица на вредностите, односно како сегмент на бројни вредносни манифестации.

Принципот на општост е тесно поврзан со тезата за универзалност на вредностите. Универзалноста на вредностите редовно е присутна во социолошките и културолошките студии засновани врз трансценденталната етика и енвайронменталистички концепции за човековата социјабилност. Слично аксиолошко учење во психологијата постулирал Фром во контекст на тезата за универзална природа на основните потреби на човекот, вклучувајќи ги и вредностите, етичноста, творештвото и т. н. Дури и Олпорт се впуштал во развивање на слични етички премиси, овојпат со категоријата универзални норми на однесување, за кои претпочитал дека се обврзувачки за сите членови на дадената култура и општество.

Поаѓајќи од формално-логичката анализа, во вредностите можат да се утврдат различни степени на општост и, соодветно на тоа, вредностите можат да се поделат на конкретни, општи и најопшти. Конкретните вредности се јавуваат заедно со поедноставните ставови; општите вредности се манифестираат како ориентации кај општите ставови; најопштите вредности ја артикули-

раат животната филозофија. Во врска со ваквата поделба Пантиќ препорачал пред секое истражување да се определи научната цел и категоријата вредности кои ќе бидат предмет на планираната анализа. Првиот услов (научна цел) подразбира определување на вредносната содржина, на пример, политички, религиозни, економски или друг вид на вредности, додека вториот услов се однесува на општоста на испитуваните вредности.

Принцип на структурирана целина

Поимот структура во психологијата подразбира внатрешен состав на психичката појава, а воедно комплексен психолошки систем составен од функционално различни елементи. Во врска со вредностите, првото значење на поимот структура го имплицира внатрешниот однос помеѓу конститутивните елементи на дадената вредност (когниција, емоција, конација), за што подетално е дискутирано во одделот 21.1 Вреднување. Натомошниот текст ќе биде посветен на второто значење на одредбата *вредносна структура* во смисла на карактеристични белези на вредносниот систем.

Во современата аксиологија честопати се дискутира за вредносните синдроми што подразбира тенденција вредностите да се групираат во комплексни динамички целини. Одредбата *структурална организација на вредности* имплицира два вида структурно вмрежување: вертикално и хоризонтално поврзување на вредностите. Психолошката аксиологија приоритетно е посветена на вертикалната структурираност на вредностите која алтернативно се означува со одредбата *хиерархиско организирање на вредности*. Поимот хиерархија имплицира вредносно организирање според принципот на субординација (надреденост – подреденост на вредности). Краен исход на хиерархиското организирање е карактеристична пирамида составена од вредности со различна општост, значење и функција. Во својата основа, пирамидалниот вредносен модел ја артикулира античката идеја за врвното добро кое ги надвишува останатите вредности со различен степен на пожелност. Оттука Пантиќ (D. Pantić) заклучил дека, според местото кое го заземаат во системот, вредностите создаваат различни дихотомни односи, при што, можат да се издвојат подредени или надредени, општи или специфични, односно пониски или повисоки вредности.

Тезата за вертикално организирање на вредностите не ја споделуваат сите аксиолози и етичари. Хиерархиското организи-

рање на вредностите критички го негирал Шелер (M. Scheler), додека на оваа концепција најрадикално и се спротивставил социологот Гурвич (G. D. Gurvitch). Тој, наместо вредносна субординација, предложил плуралистичка концепција во која се постулира хоризонтално организирање на вредности со поеднакво значење и општост. Концепциската колизија помеѓу идеите за вертикално и хоризонтално организирање на вредностите ја надминува компромисниот модел во кој изохроно се вградени обата спротивставени принципи. Ваквата компромисна насока добива се посилна емпириска поддршка од страна на бројни психолошки истражувања, според кои функционалната интеракција помеѓу одделните вредности е подеднакво условена од вертикални и хоризонтални тенденции.

Сепак, во досегашниот развој на психолошката аксиологија позабележителна беше улогата на концепциите за вертикално организирање на вредностите. Во таа смисла најрепрезентативни се теоријата за хиерархиска организација на потребите на Маслов (A. H. Maslow), Франкловата (V. E. Frankl) концепција за вредносна трихотомија, Ајзенковата (H. Eysenck) факторска хиерархија на ставовите и т.н.

Општоста и социјалната пожелност како принципи на вертикалната организација на вредностите се содржани во поимот вредносна преференција. Станува збор за дихотомни начела кои се состојат од димензиите специфичност – општост и пожелност – непожелност. Оттука, со зголемување на општоста се зголемува и субјективното значење, односно пожелноста на конкретната вредност. Од друга страна, вредностите кои заземаат пониска позиција во хиерархијата се поспецифични, помалку привлечни, но и поблиски до биолошките основи на човекот. Наспроти нив, хиерархиски повисоките вредности се јавуваат како поопшти, попривлечни и позначајни чинители на психолошкото и социјалното однесување на човекот.

Во врска со применливоста на моделот за хиерархиска организација на вредностите се јавуваат теориски и емпириски несогласувања. Впрочем, постојат примери на хоризонтално организирање на вредности со подеднаква општост и пожелност кои симултано влијаат врз однесувањето. Симултаната интеракција на вредностите ја потврдуваат емпириските наоди за групирање на целни и инструментални вредности во комплексни структурални системи.

Според Маслов, психичката рамнотежа и самоактуелизацијата се условени од вредносната тријада правда, добрина и убавина, при што кај наведените вредности е утврдена подеднаква општост. Маслов воедно открил дека истите вредности отсутвуаат кај невротичните лица. Следен емпириски доказ за динамичко групирање на вредностите претставува истражувањето на вредносната ориентација кај младите Чеси. Истражувањето покажало дека вредностите не постојат како изолирани категории, туку како стремежи кон создавање посложени динамички целини. Една вредносна целина формирале терминалните (целни) вредности пријателство, мудрост и самопочит, а друга целина вредностите комотен живот, возбудлив живот и успех. Слични тенденции покажале и инструменталните вредности: една вредносна група се состоела од вредностите слободоумност, способност и амбициозност, другата група ја сочинувале вредностите љубезност и наклоност, додека третата група се состоела од вредностите самоконтрола и одговорност. (191, 207 - 209)

Поимот хиерархија во аксиологијата може догматски да се интерпретира во смисла дека вредносниот систем постои како стабилна и неменлива организација на позиции и односи помеѓу одделни вредности. Меѓутоа, развојните, социјалните и историските влијанија ја релативизираат идејата за статичност на вредносниот систем и во преден план го потенцираат фактот дека вредностите се изложени на постојани структурални менувања. Во врска со тоа Свјетли (J. Světlý) пишува: „Субјектот не е само историски определен, што исто така важи за неговиот вредносен систем, туку претставува живо, витално битие, кое преку сопствената активност се здобива со нови искуства, освојува нови вредности, открива нови можности и прави избори. Освоениот систем на вредности се наоѓа во состојба на постојано менување, што подразбира и промени во внатрешните хиерархиски односи.“ (222, 180-181)

Протагонистите на тезата за вертикална хиерархија на вредностите се соочуваат уште со една непријатна реалност, а тоа, дека кај некои луѓе било утврдено отсуство на вредности. Иако тешко може да се претстави отсуството на вредности, со оглед на тоа дека човекот постојано се наоѓа во контакт со сопствениот организам, искуства, доживувања или мисли, односно со останатите луѓе, општествените институции или со природата, поимот *безвредност* (англ. valuelessness) е често присутен во социолошките и егзистенцијалистичките интерпретации на отуѓениот чо-

век. Од аспект на логотерапијата, вредносно празната личност имплицира психичка состојба предизвикана од хроничен недостаток на животната смисла. Освен во логотерапијата, емпириски докази за бесмисленоста се добиени од луѓе чија егзистенција е сведена на наједноставно адаптивно битисување, односно задоволување на основните биолошки потреби. Пример за тоа се органските пациенти кај кои, според Голдштајн (K. Goldstein), доминира конкретен став. Од тие причини во психологијата се појавиле концепции за пониска, односно повисока вредносна детерминација засновани на проценката колку вредносниот систем учествува во адаптацијата, его-одбраната, односно самореализацијата на личноста. Во тој контекст социологот Лукиќ (R. Lukić) постулирал хиерархиски модел на вредности, во чија основа вклучил инструментални вредности, во средниот слој религиозните вредности, додека на врвот од хиерархијата ги сместил моралните вредности поврзани со идеалите на човештвото. Слично, Рокич (M. Rokeach) емпириски утврдил дека терминалните (целни) вредности се повисоко позиционирани, додека во основата на хиерархискиот систем се наоѓаат инструменталните вредности. Станува збор за динамички вредносен систем со комплементарна интеракција помеѓу целните и инструменталните вредности од која редовно произлегуваат нови вредности. Продуктивната условеност помеѓу терминалните и инструменталните вредности независно ја потврдил Олпорт (G. W. Allport) со функционалната автономија на мотивите. Со други зборови, континуитетот во развојот на личноста го обезбедува постојаната трансформација на пониските инструментални вредности во повисоки автономни вредносни цели. Конечно, вредносната субординација има и епистемолошко значење зашто овозможува подлабок „увид во внатрешната психичка структура на личноста.“ (222, 180)

Субјективниот систем вредности не може да се сведе на механичка копија на вредносната хиерархија од референтната група или културата. Едносмерната спрега култура (општествена група) – човек е демантирана заради фактот дека човекот исто така е креатор на нови вредности кои спонтано или намерно ги внесува во социјалниот и културниот простор. Поаѓајќи од ваквите премиси Ниче и Франкл ги истакнале вредносните дискрепанци помеѓу човекот и културата кои се чести извори на конфликти. Во случај на вредносна колизија човекот најчесто се соочува со социјален (групен) притисок за промена на сопственото мислење. Конфронтираниот човек е ставен пред дилема дали да

го продолжи отпорот со извесност дека ќе биде социјално изолиран, или да се конформира со екстерните барања, што подразбира откажување од автентичните вредности, но и значително намалување на психичката тензија. (Спор. 134, 149-151)

Суштински увид во вредносните конфликти кај современиот човек содржи етичката анализа на Хартман (N. Hartmann). Хартман најнапред постулирал два вида морално вредносни конфликти:

- интравредносен конфликт - во рамки на постоечкиот вредносен систем,
- конфликт помеѓу моралните и неморалните стремежи.

Потоа Хартман го насочил интересот кон првиот вид вредносни конфликти каде ги издвоил условите на вредносната стабилност, но и причините кои доведуваат до промена на вредносниот систем. „Во сета своја разновидност ... вредностите меѓусебно не се исклучуваат; повеќето од нив создаваат своевидна хармонија, но не и единство. Меѓутоа, постојат и такви вредности кои се во колизија со останатите вредности во смисла, дека нивните содржини се исклучуваат, односно една вредност тежи да се наметне врз друга вредност. Сето тоа произведува конфликт од повисок ред, не како судир помеѓу моралното и аморалното, туку *интраморален конфликт*. Оттука, алтернативата која се наметнува не претставува избор помеѓу погрешното и исправното, туку помеѓу погрешното и погрешното. Во секој случај, едната вредност ја негираме, а другата ја преферираме. Човекот кој ќе се соочи со ваков конфликт (а животот секојдневно не става пред слични конфликти), не може да излезе без чувство на вина,“ пишува Хартман во *Структурата на етичкиот феномен*. (87, 238)

На крајот, треба да се истакне дека хиерархија постои и кај други динамички елементи со подеднаква општост. Пример за тоа се пониските ставови (централните ставови им се надредени на периферните ставови), поопштите ставови (повисока ставовска ориентација наспроти пониска ориентација) и т. н.

Принцип на стабилност

Современата аксиологија постулира дека вредносниот систем претставува логичка и комплементарна структура на функционално поврзани елементи - вредности. Според психолошкото сфаќање, поимот *систем* редовно ги содржи атрибутите општост, внатрешна организираност и релативна стабилност. Истите карактеристики се однесуваат и за системот на вредности. За оп-

штоста и структурираноста на вредносниот систем веќе дискутираме во претходното излагање. Во наредниве редови ќе биде разгледано прашањето за вредносната стабилност.

Општо земено, одредбата *стабилност на вредноста* имплицира релативна трајност и континуитет на поединечна вредност, но и на група вредности содржани во вредносниот систем.

Вредноста се јавува како основен динамизам на индивидуалната и групната акција. Вредностите се релативно стабилни диспозиции на личноста, посебно во споредба со ставовите, мотивите, убедувањата и слично. Поимот *релативна стабилност* имплицира подготвеност, односно отвореност на вредносниот систем за квалитативни и квантитативни промени. Потенцијалното менување се однесува на единечни вредности, но и на вредносниот систем како целина.

Стабилноста на вредностите Рокич ја поврзал со раното учење, при што, детето од средината ги прифаќа вредносните содржини според принципот *се или ништо*. Во психолошката аксиологија тоа подразбира дека преносот на нови вредносни содржини и цели врз личноста се одвива според принципот на максимална пожелност. Оттука и максималистичкото очекување кај децата дека човекот мора *во потполност* да биде чесен, одговорен, храбар, слободен, среќен и слично. Од друга страна, отстапувањето од максималната пожелност може да доведе до вредносна конфузија и аномалии, пред сè, намалена конзистентност во структурата на одделна вредност, но и во вредносниот систем како целина. Вредносното несовпаѓање помеѓу одделните вредносни елементи иницира процеси за спонтана елиминација на инкопатибилните вредности од системот. Слични појави редовно се случуваат во развојот на детето кое, соочено со новите ситуации и содржини, треба да избере дали да ги прифати и интегрира во сопствениот вредносен систем, или да ги отфрли, доколку не се совпаѓаат со постоечката вредносна констелација.

Аксиолошката анализа ја истакнува улогата на одделните психички процеси кои посредуваат при интеграцијата на новите вредности во постоечкиот вредносен систем. Тука, во преден план, се укажува на дискриминацијата, генерализацијата, интернализацијата, мотивацијата, емоционалното искуство и т.н. Спомнатите механизми посредуваат во процесот на хоризонтално и вертикално вградување на новите вредности во севкупниот систем на стекнати персонални диспозиции.

Нема сомнение дека вредносната трансформација најсилно и најтрајно влијае врз индивидуалниот карактер. Промените, посредно или непосредно, се поттикнати од:

- многубројните социјализирачки процеси кои влијаат врз пожелноста на вредноста и нејзината позиција во системот;
- надворешните интервенции врз постечките вредности заради нивно менување со нов вредносен систем или животна филозофија. Пример за тоа е радикалното менување на вредносниот систем со тнр. *миење на мозокот* (англ. Brainwashing);
- психотерапијата;
- планското спроведување на системски програми како што се едукација, промена на социјален статус, медитација и т.н.

Атрибутот *релативно* во психолошката аксиологија исто така имплицира променливост, односно континуитет на вредностите во хоризонтот на општествениот и историскиот развој на човекот. За вредносниот континуитет и менливоста на карактерните диспозиции експлицира епигенетската теорија на Ериксон, која го потенцира психосоцијалното растење на личноста. Постојат евиденции за континуални меѓугенерациски промени на вредности на кои укажуваат социолошките, односно историските анализи. Во нив се истакнува дека вредностите на човекот не постојат како изолирани диспозиции, туку се живо проткаени со културните традиции и историското наследство на човештвото. Со други зборови, постоечкиот систем на вредности ги артикулира вредносните системи на минатите генерации, но исто така содржи премиси на вредносниот развој кај идните генерации.

Принцип на комплексно потекло

Комплексната етиологија на вредностите потекнува од три најопшти извори: историски, општествени и субјективни влијанија. Од нивната интеракција зависи односот на човекот кон живеаната стварност, како и квалитетот на неговиот живот.

I. Историските аспекти на индивидуалното постоење и активност воглавно се содржани во комплексните вредносни системи како што се идеолошките ориентации и животната филозофија. Од друга страна, запоставувањето на историските, културните или традиционалните влијанија ја негира суштинската улога на хуманото наследство при создавањето нови вредности кои воспитувањето, едукацијата и институциите ги транспонираат врз членовите на одделна заедница.

„Историскиот процес ја креира карактерната структура на човекот така, што го определува неговиот начин на живеење, неговиот однос кон другите луѓе и кон трудот; на тој начин никнуваат нови идеологии - религиозни, филозофски или политички, кои и се обраќаат на изменетата карактерна структура и на тој начин ја зајакнуваат, задоволуваат и стабилизираат; воедно, новосоздадените карактерни црти стануваат значајни фактори во натамошниот стопански развој и влијаат врз општествениот процес; иако, на почетокот, карактерните црти се јавиле како реакција на закани од новите економски сили, тие постепено станале продуктивни сили кои натаму го поддржуваат и стимулираат новиот стопански прогрес,“ пишува Фром во *Бекство од слободата*. (75, 100)

Категоријата *историски услови* не е исклучиво свртена кон минатото, туку воедно ја опфаќа и дневната политика во чии рамки се случуваат настани кои можат драматично да влијаат врз постоечката вредносна ориентација, општествената идеологија како и врз социјалните групи. Пример за тоа се револуционерните настани и постреволуционерните промени врз постоечките вредносни системи. Оттука, се поставува легитимно прашање, дали секој природнонаучен или технолошки напредок со себе носи позитивни промени, во смисла на цивилизациско созревање, ослободување и хуманизирање на човекот? Во врска со тоа, филозофот Хабермас (J. Habermas), во книгата *Јавното мислење* (срп. *Јавно мислење*), напишал:

„Откако деструктивниот нихилизам ја забрза ерозијата на етичките вредности и норми, луѓето, се повеќе свесни за тоа, започнаа да им се враќаат на истите (вредности и норми). Токму тоа се случува во една демократска и идеолошки неутрална држава која со службена доктрина пристапува кон вредностите и нормите, со цел да ги определи смислата и стилот на живеење, врвните вредности и конечните норми, онака, како тоа го прават тоталитарните системи... Човекот, свесно или несвесно, има потреба да ги обедини смислата, вредноста и нормата.“ (83, 424)

Односот помеѓу историските услови и индивидуалните вредности секогаш е дијалектичен. Освен културното и општественото пренесување на вредностите врз индивидуата, постои спротивна тенденција кога човекот со сопствените вредности влијае врз развојот на општеството и културата. Ова не се однесува само на влијанието или моќта на политичките, научните, ду-

ховните и останатите авторитети, туку и на обичните луѓе кои редовно, директно или преку избраните посредници, свесно или несвесно, спонтано или системски оставаат траги врз вредносното наследство на заедничката култура.

II. Социјалните услови се следната значајна група влијанија во вредносниот развој на личноста. Од широкиот спектар на извори и медијатори кои се вклучени во процесот на социјализација на личноста, како најглавни се издвојуваат примарното и секундарното семејство, социјалното потекло, социјалниот статус, животниот стил, групните интереси, групната идентификација и слично.

а) **Семејната припадност** се јавува како суштинска егзистенцијална рамка која ги определува можностите и границите на индивидуалниот развој. Примарното семејство учествува во преносот на вредносните содржини, знаења и навики врз сопствените членови и ги определува приоритетните цели и начини за нивно постигнување. Во комплесната семејна динамика посебно место има емоционалната интеракција помеѓу членовите, зашто од емоционалното искуство зависи субјективното вреднување на стварноста. Емоционалните односи во семејството го обезбедуваат меѓугенерацискиот трансфер на вредности, а воедно ги условуваат субјективното чувство на сигурност, психичката рамнотежа и хармоничниот развој на личноста.

На значењето на квалитетните семејни односи врз развојот на младите упатува истражувањето во САД за причините на натпросечниот училишен успех кај децата на индокинеските емигранти. По исклучување на материјалниот статус на семејството кој негативно корелира со академската успешност, психолозите го насочиле интересот врз вредносните премиси на успешните ученици. Анализата покажала дека академскиот успех на доселеничките деца се должи на заедничките семејни вредности, посебно на позитивната емоционална интеракција помеѓу членовите од примарното семејство. Како најзначајни за академскиот успех на децата се покажале взаемниот резпект, соработката и обврската на родителите да им пружат солидно образование на сопствените деца. Психолозите заклучиле дека „американците би требало да учат од семејните вредности на доселениците, зашто тие им помагаат полесно да се справат со животните проблеми, воедно да ги развијат потенцијалите на своите потомци и да се самоактуелизираат.“ (182, 449)

Слични наоди соопштува и психологот Зимбардо (P. Zimbardo) кој ги анализирал причините, последиците и можностите за превенција на срамежливоста (англ. Shyness). Истражувањето го спровел во калифорниското гратче Синанон (Synanon), кое било познато по комуналното организирање на животот и взаемната доверба, отвореноста и топлината помеѓу жителите. Зимбардо посебно се интересирал за ефектите на позитивните услови на социјализацијата врз децата, пред сè, „за грижата на возрастните кон децата, нивната посветеност, респектот, довербата и љубовта кон најмладите.“ Истражувањето покажало дека кај децата доминирале интенционалноста, емоционалната рамнотежа и отвореноста кон луѓето, но и кон странците. Во споредба со нивните врсници од другите делови на САД, децата од Синанон биле поуспешни „во интелектуалните дејности, социјалната компетентност, воедно биле повешти и поспонтани кон другите членови од комуната.“ (239, 220)

б) **Социјалното потекло** и социјалната припадност се јавуваат како значајни фактори на развојот, стабилизацијата и менувањето на индивидуалните вредности. При тоа, социјалното потекло не влијае директно врз развојот на вредностите на личноста, туку посредно, преку животниот стил, интересите на единката, нејзината слојна идентификација, образовното ниво, животното искуство како и преку вродените и стекнатите диспозиции. Оттука, Рот ги отфрлил обидите за каузално објаснување на односот помеѓу социјалното потекло и индивидуалниот систем на вредности. (Спор. 199, 161). Тој исто така потенцирал дека социјалното потекло влијае первазивно врз вредносниот развој на личноста, што подразбира целоживотно и севкупно формирање на различни модели на вредносно однесување.

Оттука, наивно е очекувањето дека слојно - класната припадност создава личности со идентични ставови, вредности и интереси. Со други зборови, членовите на ист социјален слој се разликуваат според сопствените научени диспозиции и однесувања. Вредносната дискрепанција помеѓу членовите на еднаква социјална позиција се должи на:

- Разликите помеѓу актуелниот социјален статус и свеста за сопствениот слоен идентитет. На овој феномен прв укажал социологот Сентерс (R. Centers) (45), а подоцна тоа го потврдиле независните емпириски наоди. На пример, истражувањето на социјалното раслојување во Чешка покажало дека оценките за соп-

ственото социјално потекло кај младите Чеси се разликувале од нивното, емпириски утврдено, социјално потекло. (37, 129 - 130)

- Социјалната мобилност која редовно се јавува во современите општества. Динамичката промена на социјалните позиции е условена од взаемното влијание на различни фактори, пред сè, од материјалниот статус, образованието, професионалното напредување и слично. Промената на местото долж вертикалната скала на социјалните позиции е редовно следена со нова перцепција за сопствената социјална припадност и менување на постоечките вредности.

- Динамичката зависност помеѓу слојната припадност и вредносниот систем, на што за прв пат укажал социологот Конверс (P. Converse). Според него, општествената (политичката, социјалната и економската) стабилност и вредносната стабилност се взаемно поврзани. Економскиот просперитет на општеството позитивно влијае врз животниот стандард на луѓето со што се релаксираат односите помеѓу идеолошки и интересно спротивставените општествени групи. Впрочем, тоа се совпаѓа со приоритетната цел на општествените елити за воспоставување и одржување на вредносна хомогенизација помеѓу одделните социјални групи. За постигнување на таквата цел честопати се донесуваат манипулативни одлуки, на пример, еднократна финансиска помош на сиромашните општествени слоеви непосредно пред парламентните избори. Следен значаен фактор на динамичката спрега помеѓу слојната припадност и вредностите се вонредните општествени настани и кризи. Катастрофите, најавите за воена интервенција однадвор и останатите колективни закани обично ги маргинализираат социјалните и идеолошките разлики во општеството и доведуваат до вредносна хомогенизација на социјално разлоеното население.

- Влијанието на индивидуалните фактори, како што се вродените и стекнатите диспозиции, искуството, образованието, професионалната позиција, етничкиот и религиозниот идентитет и т.н.

в) **Животен стил.** Адлер постулирал дека индивидуалниот стил на живеење се формира во првите пет години од животот. Содржината на животниот стил на единката е условена од актуелниот социјален статус, вредностите, навиките, традицијата и останатите карактеристики на примарното семејство. Животниот стил претставува лична карта на најраниот развој на личноста во

која се забележани премисите на нејзиниот базичен идентитет. Во врска со тоа, постои предание дека милијардерот Оназис после секој оброк од масата ги собирал и ги јадел трошките од леб. Тоа, според неговите биографи, укажува дека раното животно искуство (стил) на Оназис било формирано во сиромашни услови на живеење, и оттука потекнува хроничната штедливост која го следела во текот на целиот живот.

Животниот стил социолозите го дефинираат како „однесување во сфера на задоволување на потреби и цели, односно животни стремежи на единката.“ (38, 68) Ваквата одредба имплицира културни и вредносни премиси на индивидуалниот стил на човекот, што би можело да создаде погрешен впечаток на идентичност, односно алтернација на животниот стил со вредностите. Тоа, меѓутоа го негира психолошката аксиологија, акцентирајќи ги вредностите како смерници, цели или убедувања кои ја иницираат и регулираат свесната и несвесната активност на човекот. Од друга страна, животниот стил е сфатен како релевантно однесување на единката кое помага при реализација на вредносните содржини и цели. Затоа, животниот стил, според функцијата, повеќе „наликува на инструменталните вредности“ кои, во споредба со целните вредности, се пониско позиционирани во вредносниот систем на личноста. (39, 52)

г) **Слојните интереси** артикулираат заеднички стремежи на членови на социјалните групи кон одделни материјални и духовни вредности. Според социологот Болчиќ (S. Bolčić), групните интереси претставуваат „систематска и релативно трајна ориентација, односно активност на поединци и други субјекти на општествената сцена која соодветствува со одбраните цели.“ (30, 72) Вредностите и интересите делат некои заеднички белези. Впрочем, долгорочните интереси и вредностите се надополнуваат во својата улога на општа динамичка насоченост на човекот. Од друга страна, постојат вредносно неутрални, но енергетски силни интереси кои исто така имаат мотивациско дејство независно, дали станува збор за социјално пожелна или непожелна појава. На пример, интересот за образование кај некого може да делува необично или неприфатливо за останатите припадници на неговата социјална група што е условено на маргинално вреднување на образованието во системот на групните интереси и вредности. Динамичката спрега помеѓу интересите и вредностите е посебно видлива кај идеологиите и идеолошката свест. Идеологиите претставуваат најопшти вредносни системи кои ги артику-

лираат прокламираните интереси на општествените елити. Целта на секоја идеологија се состои во добивање општествен легитимитет за политичките и другите одлуки на владеачката елита.

д) **Слојната идентификација** претставува психолошки конструкт кој експлицира субјективни став за сопствената позиција во општествената поделба на социјални групи (стратуми). Идентификацијата со одредена социјална категорија содржи претстави за општествената структура и свест за сопственото припаѓање кон истата. Субјективните претстави за слојната припадност содржат силен вредносен потенцијал со соодветни позитивни идеи, емоции и стремежи кон сопствената група и пошироко. Односот помеѓу слојната свест и местото кое индивидуата реално го зазема во општествениот систем е комплексен и честопати различен. Најповолен е кога таквиот однос е конгруентен, што подразбира целосно совпаѓање помеѓу слојната свест и социјалниот статус на единката. Степенот на конгруентност (совпаѓање) помеѓу свеста и објективната социјална позиција зависи од разни субјективни и објективни услови. Субјективните услови на слојната свест се состојат од рационални, свесни процеси и механизми, односно од несвесни и потиснати емоции, мотиви и други вредносни премиси. Покрај тоа, вреднувањето кај човекот не е секојпат доследно заради расчекорот помеѓу неговите реални можности и нереалните очекувања, што го потврдиле и некои истражувања. Така, истражувањето на социјалната свест кај младите Чеси покажа дека реалната социјална припадност силно влијае врз индивидуалната перцепција и вреднување, пред сè, на општествената стварност, а посебно на социјалното позиционирање на сопственото семејство. „Младите од повисоките социјални категории имаат пореална перцепција на социјалниот статус на сопствените родители, оценувајќи го како надпросечен, додека нивните врсници од пониските социјални слоеви покажуваат тенденција за преценување на социјалната позиција на родителите, сметајќи ја еднаква со општествениот просек.“ (37, 129 -130)

III. Индивидуалните карактеристики претставуваат функционална целина составена од различни психолошки диспозиции, способности и механизми како и социјално психолошки процеси и содржини кои заедно се вклучени во сложените процеси како што е вреднувањето. Најопшто земено, улогата на социјалните фактори во развојот на индивидуалните вредности не е директна, ниту каузална. Нивното влијание во психолошкиот простор секојпат е условено од субјективната обработка и ин-

терпретација на надворешните содржини, но и од возраста, интелигенцијата, образованието, искуството, способноста за учење и останатите персонални белези.

Веќе спомнатото истражување на социјално-психолошките карактеристики, покрај другото, го анализираше и односот помеѓу социјалната припадност и вредносната ориентација кај младите Чеси. Со анализа на одговорите од 1074 испитаници на возраст помеѓу 18 и 25 години беа утврдени пет социјални слоеви: најнизок, низок, среден, висок и највисок. Воедно, со примена на Скалата за вредности од Рокич (M. Rokeach) беше издвоен вредносниот профил на субјектите. На крајот се покажа дека социјалното потекло „не претставува примарен фактор во вредносното раслојување помеѓу младите Чеси.“ (191, 202–215)

Со настапот на субјективните чинители порасна интересот на психолошката аксиологија за односот помеѓу личноста и вредностите. Во тие рамки посебно беше истакната улогата на субјективното доживување во вреднувањето. Во тој контекст некои психолози (Маслов, Голдштајн, Франкл и други) ја истакнаа поделбата на активен и пасивен субјект. Активен субјект е личност која свесно и со однапред утврдена цел учествува во изборот, прифаќањето, одржувањето и менувањето на вредностите. Активниот субјект е претставен во Голдштајновата концепција за апстрактниот став, натаму во учењето за самоостварени личности на Маслов, односно во логотерапевтската максима (Франкл) за автентично стремење на човекот кон смисла. Со други зборови, современата психолошка аксиологија ја негира пасивната рецептивност, хетерономијата во етичките односи и сите облици на редукционизам како модели на интерпретација на вредносната суштина и вреднувањето кај човекот.

Принцип на интенционалност

Интенционалноста како рационален концепт има видно место во применетата психологија која се труди да ги разбере општите начела на однесување заради успешна регулација, контрола и предикција на човекот. Научниот приод кон интенционалноста воглавно се темели врз Хусерловата феноменолошка редукција на трансцендентната свест. На ова место треба да се истакне суштинската разлика помеѓу редукцијата за која се залагал Хусерл и редукционизмот застапуван кај емпиристите и позитивистите. За емпиризмот и позитивизмот е карактеристично дека комплексните појави на психата ги интерпретираат со помош на ед-

ноставни категории и принципи. Од друга страна, Хусерл постулирал дека субјективните интерпретации најнапред треба да се одделат од искуството и потоа феноменолошки да се анализираат.

Интенционалноста се јавува како централна тема на феноменологијата. Анализирајќи ја интенционалноста Хусерл најнапред издвоил две категории на свесност: психички акти и објекти како цел на актите. Интенционалното дејствување претставува насоченост на индивидуалните акти кон целните објекти. Категоријата „акти“ содржи разновидни психички процеси меѓу кои доминира мислењето. Според својата суштина мислењето е интенционално, додека според формата подразбира специфичен ментален однос кон конкретен објект. Интенционалноста како тема доминира во филозофското учење на Brentano (F. Brentano) кој се надоврзува на средновековната схоластика. Според Brentano, психата и активноста постојат како целина. Интенционалната активност резултира со искуство, додека искуствата со објекти иницираат претстави и плански стремежи кон идни акции. Интенционалноста имплицира свест за ситуации и објекти, воедно и однос на субјектот кон стварноста. Како што истакна Osgood (C. Osgood), емоциите претставуваат суштински сегмент на субјективниот однос кон ситуациите и објектите што, во контекст на хуманата активност, значи дека интенционалноста претставува значаен извор на нови вредности.

Слично учење во психологијата застапувал Mек Дугал (W. McDougall) според кого целисходната активност и интенционалната содржина се функционално еднакви: впрочем, и обете го насочуваат човекот кон однапред одбраните цели.

Феноменолошкото учење на Хусерл предизвикало различни реакции помеѓу психолозите. Најсилна негација на неговите идеи и, пред сè, на научноста на феноменолошката метода, беше искажана во критиките на бихевиоризмот и позитивистичка психологија. Наспроти тоа, феноменолошката метода беше прифатена и сеуште се користи од хуманистичките, егзистенцијалистичките, трансперсоналните и останатите психолози, во чии аксиолошки системи е вградена премисата дека субјективното доживување претставува темел на човековото вреднување. Во овој искуствен и вредносен простор посебно се истакнува динамичката улога на намерата чија што телеолошка суштина Олпорт ја дефинирал како способност за антиципација на идни содржини и цели. Намерата артикулира единство на принципот *сегашност* со принципот *плурализам на свесните стремежи*. Психички зре-

лата личност располага со многубројни актуелни мотиви и стремежи насочени кон идните цели.

Олпорт постојано го истакнувал епистемолошкото значење на вредностите за научно познавање на човекот. Вредностите претставуваат клучни психолошки категории во неговата аксиолошка мисла и неодминливи се за научното разбирање на човековото мислење, чувствување и однесување. Вредностите претставуваат основа на животната филозофија на човекот, воедно и најстабилни предиктори на индивидуалната и групната акција. Предиктивната моќ на вредностите произлегува од фактот дека станува збор за најрани, најдлабоки, најопшти и најстабилни личностни диспозиции.

Вредносната активност подразбира остварување на интенционални цели на поединци и групи. Меѓутоа, стварноста во која живееме најчесто наметнува разни ограничувања и пречки кои го отежнуваат остварувањето на целите. Не се ретки ниту вредносните конфликти, во смисла на отворена или скриена колизија помеѓу индивидуалното добро и доброто на групата, општеството или културата. Ваквата реалност фрла скепса врз егзистенцијалистичката теза за слобода при избор на цели и средства од страна на човекот. Судирот помеѓу индивидуалното и колективното добро ја соголува декларативната природа на идеалот „слободен избор“, посебно во контекст на западната демократија и патријархалната култура кои, како што покажаа социолошките анализи, значително ги редуцираат потребите на човекот. Аналогно на тоа, Маркузе во својата анализа на ограничениот индивидуален развој ја откри деструктивната улога на патријархалната култура која трајно го оштетува карактерот на отугениот човек. Слично и Рајх зборува за трајно емоционално пустошење на здравиот хуман потенцијал и негово менување во карактерна биопатија, додека Маслов го свртува вниманието кон надворешните ограничувања кои ги наметнуваат културата и општеството врз суштинските мотиви и вредносниот потенцијал и кои се причина за духовната беда и пропаѓањето на современиот човек. Наспроти наведените културно детерминирани песимизми во врска со можностите за самореализација на човекот Франкл развивал учење за нескршливост на човековата природа со кое ги објаснувал позитивните примери за успешно надминување и на најтешките животните ситуации во кои човекот не опстојувал само физички, туку, пред сè, емоционално, ментално и творечки. Тешките ситуации можат да се совладаат со активен став и верба. Човекот како

интенционално битие располага со неограничени капацитети за вредносно креирање на сопствениот развоен пат, потпирајќи се, при тоа, врз конкретни содржини и визии, но и врз слободата да избира и да одлучува за сопствената судбина. Тоа се основните егзистенцијални услови, но и обврски кои секој мора да ги прифати и остварува на патот кон сопственото самоостварување.

Принцип на пожелност

Пожелноста претставува суштински атрибут на вредноста, но и услов за определување на вредносните цели. Како основна аксиолошка категорија пожелноста овозможува да се согледаат изворите, безезите, функциите и смислата на човековите вредности.

Во бројните филозофски, теолошки, социолошки и психолошки доктрини за пожелноста најчесто се проектирани спротивставените позиции на етичкиот емпиризам и трансцендентализам. Пожелноста во трансцендентализмот е сфатена како суштински белег на вредноста: пожелноста претставува априорна и апсолутна категорија преку која се манифестира волјата на надворешниот авторитет (бог, диктатор, идеологија и т. н.). Емпиристичкото сфаќање на пожелноста поаѓа од животните услови и практичното искуство на човекот и човештвото и истите ги смета за услов при определување на вредносната содржина и нејзината позитивна суштина.

Трансценденталистичкото сфаќање за пожелноста е карактеристично за идеалистичките и теолошките етички системи кои се надоврзуваат на библиската традиција. На ваквото сфаќање му се спротивставува научната релативизација на вредностите која постулира дека вредностите се јавуваат, постојат и се разградуваат во содејство со надворешните историски и општествени услови на живеење, како и под влијание на психичките белези на човекот, односно група на луѓе. Аксиолошкиот релативизам постои во етичките системи на Конфучие, Буда, Аристотел, Конт, Адлер, Маслов, Меј, Франкл и кај сите оние, кои вредностите ги поврзуваат со позитивните развојни процеси и состојби на човекот, односно со самотрансценденцијата, психичката рамнотежа, психичкото здравје, слободното творештво и слично. Во ваквиот позитивен контекст, пожелноста е сфатена како имплицитна или експлицитна, свесна или помалку свесна суштина на секоја конкретна човекова смисла. Сличен став за пожелноста се среќава и кај останатите поборници на феноменолошкото разбирање на чо-

векото, на пример помеѓу филозофите егзистенцијалисти (Сартр, Хусерл или Јасперс), според кои, пожелно е она, што човекот го прави слободен, активен и творечки. Во слична смисла Рајх и Фром ја сфаќаат пожелноста како суштински израз на љубовта, знаењето и творечкиот труд.

Наспроти нив, бихевиористите и позитивистите ја изедначуваат пожелноста со адекватноста на дразбата (Скинер). Кај хормичките психолози пожелноста е сфатена како посакувана цел, додека организмичките психолози ја дефинираат пожелноста согласно со степенот на активација на организмот.

Дивергентните позиции во врска со психолошкото толкување на пожелноста дополнително беа зајакнати со психоанализата. Фројд ја толкувал пожелноста како резултат на его идеалите, односно забраните од страна на суперегото. Со други зборови, желбата претставува конкретна, субјективна артикулација на идеалите, додека забраната ја потенцира социјалната пожелност или непожелност на конкретната морална содржина. Во тој контекст, психоаналитичката максима „забранетото овошје е највкусно“ содржи премиси на деевалуација (девалвација) и морална забрана. Неопсихоанализата, пак, пожелноста ја доведува во врска со свесната активност на автономно јас, со што истата (пожелноста) ја дели на лична и социјална. Извесна дивергенција е содржана и во таутолошката одредба на пожелното дека *вредноста е она, што е пожелно, и воедно дека пожелното претставува вредност*. Следен проблем претставува наивното изедначување на пожелното со саканото, зашто на тој начин вредностите се изедначуваат со пониските преференции.

Пожелното постои како когнитивна, емоционална и волева диспозиција. Во текот на развојот човекот се соочувал со многубројни содржини за доброто, полезното, исправното или убавото. Некои од содржините тој ги прифаќал, другите ги отфрлил во согласност со сопствениот хуман развој и егзистенција. Според психолозите, пожелното претставува израз на индивидуалните и колективните интенционални инвестиции во нови идеи, лица или предмети, но и услов на вредносниот и нормативниот пренос и континуитет низ човековата историја.

Вредноста подразбира општа, неспецифична пожелност чија конкретизација се вообличува преку специфичните преференции. Како такви, преференциите се поблиски до специфичните вредносни цели, зашто целите претставуваат конкретен израз, но и конститутивен дел на вредноста.

Улогата на целта во вредносниот процес сеуште не е целосно објаснета. Тоа делумно се должи на некритичното изедначување на целите со вредностите. Во обидот да го реши овој спор Левин (K. Lewin) вовел поим позитивна валенција. Валенцијата подразбира општа пожелност која во контекст на конкретната цел се претвора во специфична привлечност. Од друга страна, негативната валенција имплицира конкретна аверзивна цел.

Со воведување на позитивните и негативните валенции беа реализирани интензивни експериментални истражувања во психологијата на личноста и социјалната психологија, конкретно во областа на индивидуалната и групната динамика. Наспроти значајниот позитивен поттик за експериментално испитување на групната динамика, поимот негативна валенција предизвика конфузија во психолошката аксиологија. Поаѓајќи од Левиновата поделба на позитивни и негативни валенции (вредности), психолозите се соочија со логичка и содржинска противречност заради фактот, дека вредносната цел секојпат имплицира привлечност, додека негативната валенција означува субјективна аверзија кон негативната цел и, во основа, негација на вредноста.

Некритичното изедначување на вредностите и целите може да се образложи со различните толкувања на принципите општост и поларитет. Според првиот принцип, вредностите претставуваат најопшти психички категории, додека целите претставуваат специфични изрази на вредноста. Тоа практично значи дека една вредност може да генерира повеќе различни цели во согласност со индивидуалната и социјалната пожелност на објектот кој се вреднува. Од друга страна, принципот поларитет нагласува дека вредностите постојат како спротивставени полови, на пример, неправдата е противпол на правдата, грдоста е противпол на убавината и т.н. За разлика од вредностите, целите претставуваат еднодимензионални, состојби, објекти и содржини.

Како следен атрибут на вредноста се јавува степенот на определеност на целта. Актуелната вредност подразбира јасна, недвосмислена цел. Вредноста секојпат се остварува преку конкретните цели. Од друга страна, недоволно дефинираните, дифузните цели постојат во латентните вредности. Оттука, со поконкретно одредување на целта доаѓа до активирање на вредноста и соодветно вредносно стремење.

Остварувањето на вредносната цел подеднакво зависи и од атрибутот реалност. Изборот на целта и нејзината остварливост секојпат укажуваат за степенот на психосоцијална зрелост

на единката. Зрелата личност подразбира развиена способност за самоувид во сопствените капацитети и можности за реализација на саканите цели. Од друга страна, недостатокот на самоувид е карактеристичен кај децата, невротичните и ментално заостанатите лица, односно кај органските и психопатолошките растројства.

На ова место потребно е да се истакне категоријалната различност помеѓу целите, идеалите и идеализацијата. Целите се однесуваат на конкретни потреби, интереси, ситуации или објекти за чие остварување е потребна непосредна и најчесто рационална активност. Наспроти целите, идеалите се доведуваат во врска со претставите, замислените модели и состојби за кои постои уверување дека вреди да се вложува индивидуален или групен напор. Според општоста, идеалите се поблиски до позитивните вредности од кои, како што беше спомнато, се конкретизираат одделните цели. Наспроти тоа, идеализациите претставуваат нестварни содржини, најчесто поврзани со искривено перцепирање и доживување на реалноста. Ваквите сознанија ги потврдила и Хорнај (К. Horney) кај невротската личност. Впрочем, во идеализациите открила елементи за психопатолошки развој на фрустриран човек и *vice versa*, фрустрациите дополнително се зголемуваат со неуспешноста да се остварат нереалните цели.

Основната динамичка функција на вредноста се состои во создавање нови цели. Личноста постојано напушта стари и создава нови цели. Промената на вредносните цели претставува процес кој не е секојпат хармоничен. Човекот честопати се соочува со интрапсихички конфликти кои се условени од внатрешните спротивставени потреби и цели, но и со интерпсихички конфликти заради судирот на индивидуалните и групните цели. Во вториов случај, вредносните конфликти, фрустрации и тензии помеѓу човекот и неговата референтна група можат да бидат надминати на конструктивен и неконструктивен начин. Конструктивното решение подразбира субјективно прифаќање на спротивставената групна вредност, најчесто по пат на групен притисок. Со ваквата конструктивна одлука кај личноста се зајакнува чувството за групна припадност, но и внатрешната кохезија на групата. Од друга страна, неконструктивното решавање на вредносниот конфликт е ирационално и штетно, како за човекот, така и за неговата група.

Следно прашање во врска со вредностите гласи: дали човековите вредности се секојпат свесни? Аксиолошкиот реализам постулира дека сите вредности на човекот се свесни. „Доколку

вредносните акти се акти на свеста, тогаш и секое вреднување се сведува на рационална дејност, односно сознавање. Секое вреднување, без оглед дали е точно или погрешно, субјективно или објективно, претставува сознание кое е следено со соодветни чувства. Оттука, психолошки гледано, когницијата е надредена на вреднувањето.“ (Цит. во: 220, 129)

Тезата дека сите човечки вредности се свесни наишла на остри критики од страна на психоанализата, аналитичката, хуманистичката, егзистенцијалната, развојната и клиничката психологија. Најрадикално отфрлање на свесните вредностите искажал Фројд кој приоритетно им бил посветен на несвесните вредносни тенденции, конфликти и останатите личносни динамизми. Поаѓајќи од природата и последиците, тој несвесните вредности ги поделил на позитивни и негативни. И Јунг спомнува за позитивните вредности во врска со интерпретацијата на индивидуалното и колективното несвесно, при што во колективното несвесно откривал трајни извори на индивидуалниот, групниот и сеопштиот културен развој на човекот. Јунговото позитивно толкување на несвесните вредности го негирале психоаналитичарите, но и хуманистичките психолози, тврдејќи дека несвесните вредности се негативни, што се должи на нивната деструктивна суштина. Деструктивноста на несвесните вредности најчесто ја доведувале во врска со присуството на потиснати конфликти и трауми во индивидуалното несвесно, како и со бројните евиденции за секојдневните психопатолошки и социопатолошки појави.

На крајот од овој дел може да се заклучи дека секое сознавање подразбира вреднување, но исто така дека секое вреднување не мора да значи сознавање. Согласно со тоа вредностите постојат како *свесни и несвесни концепти за доброто кои, како стекнати диспозиции, се организирани во индивидуален систем на стремежи кон одбраните цели во согласност со нивната реална и релативна пожелност.*

21.2.4 Стабилизирање и одржување на вредности

Светот на субјективните доживувања и искуства претставува најнепосредна реалност според која човекот го определува сопствениот однос кон другите луѓе, природата и објектите. Човекот се наоѓа под постојано влијание на психичките содржини и процеси, но исто така е изложен на објективната природна и културно општествена стварност чии влијанија примарно се интерпретираат од страна на субјектот. Во врска со тоа Ленг (Laing, R.)

понуди метаперцептивен модел на психолошка интерпретација на субјективните доживувања, истакнувајќи дека научниот приод кон човекот мора да поаѓа од анализата на субјективното доживување (метаперцепција) на социјалните појави и односи. Субјективните и метасубјективните фактори влијаат врз промената на психичките диспозиции, при што динамиката на ваквите промени не е подеднаква кај сите личносни црти. Најнепостојани и најлесно променливи се периферните карактеристики на личноста, пред сè, површинските црти, изолираните мислења, едноставните навик и слично. Наспроти нив, кај подлабоките, потрајните и подоследните диспозиции, како што се ставовите, вредностите или идеолошките ориентации, е утврдена поголема отпорност (резистентност) за менување од страна на надворешните притисоци. (216) Дали вредноста ќе успее да се одбрани од разновидните притисоци се должи и на нејзината поврзаност со другите вредности и диспозиции во системот, пред сè, со ставовите кои, како што беше спомнато, претставуваат најзначајни деривати на вредностите.

„Повеќето ставови ги одразуваат вредностите на човекот, односно неговото сфаќање за она, што е добро и пожелно. Врз ставот што произлегува од вредност која е суштинска за човекот и која воедно е поддржувана од културата, тешко може да се влијае во спротивната насока. Така вредноста „око за око, заб за заб“ може да претставува основа на силен позитивен став кон смртта. Во тој контекст, и најубедливиот аргумент за неделотворноста на смртната казна има мала можност за успех, односно дека прифаќањето на смртната казна ќе се смени во нејзино отфрлање. Честопати човекот ги смета ваквите аргументи и докази како спротивставување кон основното сфаќање на правдата кое е содржано во неговиот позитивен став кон смртната казна. Со други зборови, „фактите“ кои укажуваат дека смртната казна ги спречува убиствата би можеле да доведат до моментално зајакнување на позитивниот став кон смртната казна,“ истакнуваат Креч, Крачфилд и Балаки во книгата *Поединец во општество* (срп. Појединац у друштву). (124, 226)

Наведениот цитат го акцентира значењето на културните и општествените фактори во процесот на зајакнување на постоечките вредности. Културата претставува заштитник на индивидуалните вредности при што се потпира врз сопствените традиции во кои се втемелени општопосакуваните добра (вредности) и стандарди на примереното однесување (норма), но и премиси на

лошото (антивредности) и социјално недозволеното однесување (кршење на норми). Културните вредности и норми се обврзувачки за сите нејзини членови. Преносот на културните вредности врз човекот се одвива преку разни медијатори и институции, при што како највлијателна се издвојува тријадата: семејство, образовен систем и интересна/референтна група. Во вредносниот процес се вклучени и многу други чинители, како што се печатот, телевизјата и светот на виртуалните односи. При тоа, релацијата помеѓу личноста и социокултурната средина е двосмерна. Човекот е активно вклучен во заштита на сопствениот систем на вредности, при што значајна улога имаат постоечките интереси кои ги артикулираат неговите потреби. Така настануваат новите потреби и односи на пожелност кои натаму го определуваат вредносниот идентитет и општиот личносен развој согласно со механизмот кој е опишан во Олпортовата теорија за функционална автономнија на мотиви.

Постојат различни мислења за долната возрасна граница кога може да се очекува стабилизирање на вредносниот систем кај човекот. Во врска со тоа Мек Гваер (W. J. McGuire) потенцирал дека „помеѓу 8. и 9. година од животот сеуште се јавува значителна нестабилност на индивидуалните ставови и вредности, што се должи на силната сугестибилност кај децата. Со текот на време сугестибилноста опаѓа, а во адолесценцијата го достигнува најниското ниво.“ (151, 248) Според Хевигхарст (R. Havighurst), на возраст од околу 13 години се јавуваат првите стабилни црти на карактерот, што се совпаѓа со емпириските наоди на Пијаже и Колберг за првичните јавувања на автономниот морал кај раните адолесценти. Станува збор за прогресивни квалитативни и структурални промени во диспозициите, предизвикани од културните, социјалните, интерперсоналните, когнитивните, емоционалните, кортикалните и физиолошките влијанија. Врз основа на автономните процеси кои постепено ги заменуваат надворешните механизми на принуда, детето веќе станува свесно за моралните правила и барања и го разбира нивното значење. Оттука, возраста од 10 години се смета за развојна граница кога веќе е постигната задоволителна зрелост на менталните, емоционалните и волевите механизми што, воедно, овозможува посигурна предикција на натамошниот вредносен развој на човекот. Сепак, психолошките прогнози не смеат да ги превидат и останатите развојни услови, пред сè, квалитетот на семејните односи, знаејќи дека емоцио-

налната отвореност и довербата помеѓу членовите од семејството го олеснува преносот на вредности од родителите кон децата.

Резистентноста (отпорноста) на вредностите кон нивното спонтано или намерно менување е условена од:

1. Селективната природа на перцепцијата и сеќавањето. Секојдневното набљудување и памтење се тесно поврзани со постоечките ставови и вредности на личноста. Пример за тоа се перцептивната акцентуација и перцептивната негација. Перцептивната акцентуација помага да се издвојат и запаметат оние информации, кои се конгруентни (согласни) со позитивните ставови и вредности. Од друга страна, перцептивната негација се состои во одбегнување да се види, слушне или запамети нешто, што е неконгруентно (спротивно) со ставовите и вредностите на личноста. Обата дихотомни процеси се поддржани од силни емоционални искуства поврзани со самопочитта. Доколку некој или нешто го загрозува чувството на сопствена вредност, тогаш личноста несвесно активира психичка одбрана со што од свеста се отстрануваат непријатните содржини. Ваквиот механизам е солидно проучен во социјалната психологија. Познато е дека при долготрајно фрустрирање редовно се јавуваат етнички предрасуди и стереотипи. При тоа, негативното вреднување на припадниците од друга етничка група делува како когнитивен филтер кој на фрустрираната личност и помага да ги селектира и запамети информациите, кои го поддржуваат негативниот став кон спротивставената група, а воедно ги блокира информациите со спротивна содржина и значење. Ваквата психолошка стратегија делува како заштита на постоечката вредност од потенцијално менување.

2. Групниот притисок и конформирањето на членот. Групниот притисок претставува делотворно средство за заштита на групните интереси, вредности и норми. Во такви услови човекот е приморан да ги прилагоди сопствените мислења, вредности и однесувања кон спротивставените позиции на групата. Конформирањето помага при воспоставување вредносна хармонија во групата. Воедно, лојалноста кон групата помага да се стабилизираат вредностите на секој член од групата и да се заштитат од спонтани или намерни промени.

3. Нормативната природа на вредностите. Атрибутот нормативност ја определува вредноста како стабилен културен и општествен стандард, неопходен при ориентирањето на човекот во сложени и непознати ситуации. Вредностите помагаат при дифе-

ренцирање на социјално и културно пожелните ситуации и објекти од неутралните и непожелните ситуации и објекти, што повратно ги стабилизира вредностите и ги штити од евентуални промени.

4. Сестраната функционалност на вредностите. Разните индивидуални и општествени функции на вредностите помагаат тие да се одржуваат и да трајат. Меѓу индивидуалните функции на вредноста посебно се истакнува поддршката при адаптирањето на човекот во новите животни услови како и поттикнувањето на личносниот развој. Социјалното значење на вредностите го артикулираат содржини и форми кои ги помагаат сложените процеси на социјална интеграција и рационализација. Индивидуалното и социјалното битие на човекот е условено од степенот во кој се реализираат неговите вредности, односно од исполнувањето на нивната комплексна суштина и смисла. Иднината на вредноста, нејзината стабилност и отпорност, зависи од тоа, колку таа успева да ја оствари својата функција. Оттука, помалку функционалните или нефункционалните вредности се отстрануваат од вредносниот систем, односно се надоместуваат со други, пофункционални вредности.

5. Користењето на одбранбени механизми. Човекот ги штити постоечките ставови и вредности свесно, но и со помош на многубројни несвесни механизми. Несвесната одбрана е типична за единечната личност, но исто така се јавува кај поширок круг луѓе, најчесто со заеднички психолошки, етнички, религиозни и останати белези. Докази за колективна психолошка одбрана редовно постојат во етничките, религиозните и останатите видови предрасуди. Помеѓу најчестите одбранбени механизми насочени кон заштита на вредносниот интегритет на личноста се издвојуваат:

- Негаацијата на новите сознанија, што подразбира дека се отфрлаат оние аргументи, кои и противречат на постоечката вредност, зашто ја загрозуваат нејзината стабилност, а воедно го зголемуваат чувството на анксиозност. На пример, доказите за неверност на сопругот ја загрозуваат верноста како најосновна брачна вредност и доведуваат до зголемена емоционална напнатост. Во вакви случаеви, одбраната ги негира доказите и истите ги смета за неморални и недобронамерни инсинуации.

- Поддршката на постоечката вредност. Во вакви случаеви личноста бара алиби и факти кои ќе доведат до слабеење или отстранување на спротивните аргументи и докази. Ваквите постапки ја засилуваат позицијата на загрозената вредност. На при-

мер, фактот дека сопругот ја минал ноќта во хотел се аргументира со нужноста за исполнување на работните задачи и обврски. Воедно, спротивните аргументи се квалификуваат како недобронамерни озборувања и инсинуации, што го намалува нивниот деструктивен učinok врз самопочитувањето, љубовта, трудољубивоста и останатите позитивни вредности.

- Изолирањето на спротивните докази. Човекот ги издвојува аргументите кои се спротивставени на аргументите врз кои се темели загрозената вредност. На пример, евидентната сексуална неверност на сопругот се толкува како изолиран инцидент, заради што се обвинува алкохолот, заводливата соседка и слично, а воедно се заштитува бракот како врвна вредност.

6. Создавањето имунитет кон оние аргументи, кои се спротивставени на соодветната вредност. Експериментите покажуваат дека влијанието на спротивните, но логички засновани аргументи може да води кон ослабување или гаснење на вредноста. Од друга страна, влијанието на спротивните аргументи врз стабилните вредности со силна внатрешна конзистентност (конгруентност помеѓу составните елементи) или системска конзистентност (поврзаност со останатите вредности), обично е следено со спротивен (бумеранг) ефект и дополнително зацврстување на постоечката вредност.

Помеѓу останатите протективни фактори на вредноста се издвојуваат субјективното чувство на припаѓање кон групата како и контактот со лицата кои имаат слични вредности и ставови. Отпорноста на човекот кон надворешните манипулации и персуазија кои ги шират информативните средства може да се зголеми со системски постапки, на пример, со *инокулација* (англ. inoculation = вакцинирање) или со *конгруенција*. Теоријата за инокулација е заснована врз аналогијата со превентивното вакцинирање што ја зголемува биолошката отпорност на организмот против заразните болести. Во тој контекст Мек Гваер постулирал дека „доколку човекот го изложиме на слаба доза персуазивни аргументи, тоа ќе доведе до зголемување на неговата отпорност кон радикалната персуазија.“ (7, 263) Со други зборови, доколку човекот ги осознае аргументите врз кои се потпираат неговите ставови и вредности како и аргументите, кои одат во прилог на неприфатливите ставови и вредности, тогаш тој ќе стане позаштитен од влијанија на пропагандата. Впрочем, имунизацијата на ставовите и вредностите доведува до севкупно активирање на личноста и до зајакнување на нејзините ментални способности.

Теоријата на конгруенција ја постулира улогата на рационалните процеси при заштита на постоечките вредности. Според Таненбаум (P. Tannenbaum) и Озгуд (C. E. Osgood), конгруенција постои кога два позитивно вреднувани објекти се поврзани со позитивни тврдења. Од друга страна, неконгруенцијата настапува во случај кога два позитивно вреднувани објекти се поврзани со противречни (дисоцијативни) тврдења, или пак доколку еден објект е вреднуван позитивно, додека другиот објект негативно. На пример, доколку некој човек за кого имаме добро мислење има негативен став кон некого или нешто, за што ние имаме позитивно мислење, тогаш постоечката когнитивна разлика доведува до напнатост (неконгруенција) и непријатни чувства. За сличен феномен расправал и Фестингер (L. Festinger) во врска со тнр. когнитивна дисонанца. Инаку, непријатните ситуации од овој вид можат да се надминат со прилагодување на нашиот став кон ставот на позитивно вреднуваното лице. Со отстранување на неконгруентната состојба се зајакнува вредноста и таа станува поотпорна при идните напади.

За стабилизирање на вредностите придонесуваат и други фактори како што се емоционалната рамнотежа, чувството на сопствена сигурност, јавно искажаното признание за сопствените вредности, конзистентноста на вредносниот систем, образованието, идеолошката поддршка, религиозната припадност, интелигенцијата и т.н.

21.2.5 Менување на вредности

Вредностите се вбројуваат меѓу најстабилни психички диспозиции. Меѓутоа, секогаш треба да се има на ум дека станува збор за релативна стабилност, зашто сите психички структури и односи, вклучувајќи ги и вредностите, подлежат на развој и промени. Научната експликација на вредносните промени приоритетно е насочена кон факторите, условите, содржината, временската димензија и другите карактеристики на овој процес.

Промената на вредностите подразбира разни состојби. Една од нив се однесува на промени во интензитетот на вредноста. Станува збор за квантитативно менување на пожелноста кога, на пример, наклоноста кон некого преминува во љубов. Квантитативното трансформирање на вредностите алтернативно се означува со поимот *конгруентна промена*. Наспроти конгруентното менување вредностите се менуваат и според квалитетот, односно нивната дирекција (смер). Квалитативното менување кое уште се

означува и како неконгруентна промена на вредноста, подразбира премин од позитивна во негативна вредност и обратно. Така, љубовта може да се промени во омраза и обратно, на пример при стокхолмскиот синдром, кога затвореникот ја трансформира почетната омраза кон чуварот во симпатија или љубов.

Вредносната промена најчесто е условена од припадноста кон групата, информираноста, знаењето и разните психички карактеристики на личноста.

а) Групната припадност се јавува во различни форми, најчесто во вид на членство во семејна, врсничка, етничка, политичка, религиозна, работна, примарна група и т.н. Припадноста кон групната претставува услов на вредносна стабилност кај секој човек. Во врска со припадноста кон групата најчесто се забележени следниве вредносни промени:

- Менување на сознајната содржина на вредноста. Групата врши постојана селекција на информациите кои се вградуваат во сознајната компонента на вредноста. При тоа, селекцијата се одвива во два смера: информациите кои се согласни со групната идеологија и заедничките интереси на членовите стануваат приоритетни, додека спротивните информации подлежат на цензурирање, негирање или игнорирање.

- Потенцирање на веродостојноста на содржините. Информациите кои се совпаѓаат со групните вредности се прогласуваат за кредибилни и легитимни, додека спротивните информации се прогласуваат за неточни. Станува збор за основна стратегија на групата со цел заедничките вредности да станат поконзистентни како и да се постигне соодветна рамнотежа во односите помеѓу членовите на групата. Во тој контекст забележително е влијанието на видните членови од групата врз останатите членови. Доколку е познато дека новите содржини се поддржувани од оние лица, кои луѓето ги ценат и сакаат, таквите информации полесно ќе бидат интегрирани во индивидуалниот и колективниот вредносен систем. Станува збор за често користена политичка стратегија за време на предизборните кампањи во кои се појавуваат медијални ѕвезди, пејачи, глумци, научни авторитети и т.н.

- Поддршка на групата. Меѓу најважните групни услови од кои зависи стабилноста на индивидуалните вредности се истакнуваат групните норми и стилот на раководење со групата. Нормата го регулира однесувањето на групните членови во согласност со општите интереси на групата. Креч, Крачфилд и Балахи

(D. Krech, R. S. Crutchfield, E. L. Ballachey) сметаат дека нормата регулира покомплексни психосоцијални процеси и функции, пред сè, влијае врз сознјатните процеси на членовите од групата. Во таа смисла, нормите соопштуваат „како треба да се сфати“ постоечката информација од страна на членовите. (124, 254) Сепак, потребно е да се напомене дека групниот притисок нема апсолутна моќ врз членовите. Дали личноста ќе попусти пред притисокот и дали сопственото мислење ќе го усогласи (ќе се конформира) со мислењето на останатите во групата зависи од повеќе чинители: од актуелната позиција во групата, од доживувањето на групата, од степенот на идентификација со групата, од односот кон легитимноста на нормите и т.н. Зачленувањето во групата најчесто е следено со доброволно прифаќање на групните норми и вредности. Следен важен услов за прифаќањето на групните норми претставува субјективното вреднување на групата. Доколку групата е вреднувана како престижна, што најчесто се случува со референтните групи, тогаш прифаќањето на нејзините норми и вредности обично се случува уште пред човекот да стане нејзин член и, што е поважно, без интервенции од страна на групата (притисок). Во тој случај може да се зборува за идентификација на членот со групните вредности и норми. Од друга страна, доколку членот се сомнева во легитимноста или оправданоста на групните вредности и норми, тоа може да предизвика спротивен процес во смисла на посилено зацврстување на неговите почетни позиции.

Помеѓу останатите фактори кои ја условуваат вредносната промена кај одделните членови како и стабилноста на групата се вбројуваат начинот на раководење со групата, индивидуалната когнитивна и емоционална зрелост, карактеристиките на вредноста (содржината, структурата, позицијата на вредноста во вредносниот систем) и т.н.

- Вредностите во групата полесно се менуваат во услови на демократско раководење, односно по пат на групна дискусија во која учествуваат сите нејзини членови.

- Когнитивно позрелите личности покажуваат поголема издржливост кон групниот притисок, но и критичност кон спротивставените аргументи со кои групата се обидува да ги поткрепи напорите за промена на постоечките вредности.

- Емоционално стабилните личности се помалку подложни на конформирање и оттука се поотпорни кон евенуталните

убедувања на мнозинството за промена на сопствените ставови и вредности.

- Вредностите со поголем степен на пожелност и солидна логичка основа се поотпорни кон спротивните стремежи на останатите членови од групата. Воедно, вредностите кои во системот заземаат централна позиција се базични, поопшти и попожелни и оттука, полесно ги амортизираат притисоците од надворешните авторитети.

б) Во психолошката аксиологија поимот информираност може да подразбира прием на нови содржини, но и постоечки систем на информации и знаење. Како што беше спомнато, информираноста претставува когнитивен сегмент на вредноста, кој го определува квалитетот на вредносната рационалност. Улогата на информирањето и рационалноста на вредноста станува очигледна кај предрасудите. Посебно за етничките предрасуди се карактеристични значителниот дефицит на информираност и доминацијата на ирационални процеси. Постои психолошко правило дека испразнетиот когнитивен простор кај предрасудите е компензиран со несвесни емоционални и ирационални содржини. Кај лицата со предрасуди вреднувањето е едноставно и условено од стереотипното црно - бело расудување. Во случај на етнички предрасуди, црно – белото расудување се манифестира со деспект кон различните групи и со глорификација на сопствената група. Инаку, рационалниот дефицит кај предрасудите редовно е следен со примитивни одбрани на личноста кои стереотипното вреднување дополнително го штитат од логички аргументи.

Односот помеѓу когнитивната компонента и останатите сегменти на вредноста е комплексен и динамичен. Стабилноста на вредноста најмногу е условена од рамнотежата помеѓу когнитивните и емоционално - мотивациските елементи. Во таа смисла Рокич го проширил значењето на поимот вредносен баланс врз оние состојби каде две хармонични вредности се судираат со хиерархиски надредена вредност. На пример, претставата за сопственото јас, која се смета за највисока вредност (англ. self-concept), влијае врз пониските вредности, што иницира нова рамнотежа и чувство на задоволство со себе си. На сличен начин постоечките вредности можат да интерферираат со новата пожелност која произлегува од нови објекти, односи или ситуации.

Како и колку личноста ќе ги примени сопствените сознанија во секојдневието зависи од неговите актуелни желби и мо-

тиви. „Не треба да забораваме дека сознанието не е изолирана појава, туку е тесно поврзана со потребите и целите,“ потенцираат Креч, Крачфилд и Балаки. (124, 38) Оттука, иако не може да се негира мотивирачкиот потенцијал на информациите и знаењето, моќта на овие когнитивни елементи не е апсолутна. Ова посебно е значајно кога настаните ќе предизвикаат нерамнотежа помеѓу сознајните процеси, што може да резултира со промена на вредноста. Впрочем, сознајната конфузија ја ослабува вредноста и, во крајна линија, може да предизвика дезинтеграција на постоечкиот вредносен систем.

в) Меѓу главните персонални карактеристики кои учествуваат во промена на индивидуалните вредности се истакнуваат интелигенцијата, сугестибилноста и потребата за когнитивна јасност.

- Односот помеѓу интелигенцијата и вредносната промена зависи од развиеноста на општите способности, но и од карактерот на аргументите насочени против постоечките вредности. Лицата со повисока интелигенција покажуваат поголема отвореност за менување на сопствените вредности, под услов, таквите усилби да бидат поткрепени со логички аргументи. Аналогно, нелогичните аргументи кај интелигентните луѓе предизвикаат дополнително зацврстување на вредноста. Од друга страна, помалку интелигентните лица лесно ги менуваат сопствените вредности под влијание на сопствените чувства, но и под влијание на надворешните авторитети.

- Сугестибилноста претставува тенденција на некритично потчинување кон други лица или групи. Некритичната отвореност кон надворешни влијанија е најчеста причина за промена на постоечките вредности. Во основа се работи за недостиг на самодоверба што се компензира со ориентација на личноста кон надворешна поддршка, односно поголема склоност да се прифатат туѓите мислења, ставови, вредности и однесувања. Сугестибилноста зависи од возраста, интелигенцијата, емоционалната рамнотежа, но и од моменталната физичка, и физиолошка состојба, како што се заморот, болеста и слично. Најсугестибилни и најотворени кон менување на вредностите се децата, помалку интелигентните, емоционално нестабилните лица, зависниците од алкохол, дрога и други опојни средства.

- Потребата за когнитивна јасност е основна кај човек кој секојдневно се соочува со нови ситуации. Аналогно, однесување-

то во неочекувани или нејасни ситуации може да се изрази со поларитетот когнитивна активност – когнитивна пасивност. Когнитивно активните лица се ориентирани кон нови информации, што им овозможуваа подобар увид во нови ситуации, компетентно одлучување и активност. Од друга страна, когнитивно пасивните лица се реактивни, примитивни и одбранбени во својот однос кон стварноста. Недостигот на релевантни сознанија и информации предизвикува сознајна конфузија која тие најчесто ја компензираат со стереотипни толкувања. Според Рокич, станува збор за ментално затворени луѓе (англ. closed mind) кај кои доминира стереотипно мислење и афективно вреднување. Со неприфаќање на нови информации и аргументи ваквата ригидна психолошка структура ги штити сопствените вредности, ставови и мислења од прогресивно менување.

Во врска со промените на вредноста постојат и други прашања, на пример, како настанува промената, степен на остварување на вредноста, временска перспектива и времетраење на вредноста, структурална постојаност на вредноста и т.н.

Според начинот постои спонтано и намерно менување на вредноста. Спонтаните промени се одвиваат секојдневно, ненамерно, еволутивно, додека намерното менување е содржано во организираните, плански тенденции. Кон намерните промени на вредностите служат разните програми за ресоцијализација, но и комерцијалната, идеолошката и останатите видови персуазија. Планско менување на вредностите се јавува како приоритетна цел на пропагандната, психотерапевтската и сличните интервенции.

Според степенот на реализација вредностите се делат на остварени, делумно остварени и неостварени. Вредноста се остварува со постигнување на целта, по што таа се стабилизира и поврзува со другите вредности во системот. Стабилноста и интегрираноста во поширокиот вредносен систем имплицира претходно прилагодување на вредноста, но и нејзина отвореност за идни модификации.

Кај делумно остварените или неостварените вредности постои тенденција за нивно менување што е условено од разновидни индивидуални и социјални процеси кои можат да предизвикаат криза или конфликт помеѓу вредностите. Вредносната криза честопати се јавува кај отуѓените лица за што редовно реферираат социолошките, филозофските и психолошките анализи, укажувајќи на суштинската врска помеѓу отуѓувањето (алиенација)

и вредносната празнина (аномија). Во анализите исто така се истакнува дека отуѓеноста и аномијата се причини за развој на современите психопатолошки и социопатолошки појави.

Временската позиција на вредноста се определува со хронолошкиот хоризонт минатост - сегашност - иднината. Вредносната трансформација најчесто се однесува на релациите минатост - сегашност и сегашност - иднина.

- Димензијата *минатост - сегашност* е најчеста при трансформација на традиционалните вредности. Опстојувањето на старите вредности е условено од нивната успешност да ги пренесат поранешните социјални и индивидуални пожелности врз нови ситуации. Неуспешниот пренос е следен со влошена адаптација на човекот во новите околности што најчесто доведува до конфликт помеѓу постоечките вредности. Излезот се нуди во напуштање на старите вредности и нивна замена со поуспешни вредносни смерници.

- Димензијата *сегашност – иднина* постои во актуелното проектирање на идни вредности. Во врска со вредносната проекција сеуште се водат методолошки дискусии, при што, најчесто се полемизира околу изводливоста *да се планираат* нови вредности. Според Свјетли (J. Světlý), „теоријата може малку да ни каже за вредностите кои сеуште не постојат.“ (222, 161) Ваквата констатација опстојува и покрај експерименталните наоди на Скинер, кој успешно го предвидувал очекуваното однесување кај голубите. Впрочем, според аксиологијата апроксимативниот принцип не може да се примени врз вредностите зашто вредностите постојат како комплексни психолошки феномени во споредба со поедноставните преференции, односно селективното однесување.

Формирањето, менувањето и гаснењето на вредноста се одвива во текот на сиот животен циклус на човекот. Доколку социјализацијата е сфатена како целоживотен развој на личноста, тоа пак посебно се однесува на вредностите како конститутивни елементи на психата. Вредностите се создаваат, менуваат и разградуваат во детството, пубертетот, зрелоста и староста. Инаку, менувањето на вредноста зависи од флексибилноста на оваа диспозиција како и од нејзиното место на димензијата периферност – централност.

Психолозите утврдиле дека флексибилноста на вредноста е поврзана со возраста. Најфлексибилни вредности постојат кај децата и адолесцентите, додека во периодот на зрелост вреднос-

тите стануваат најстабилни. Со стареење вредностите стануваат поригидни што може да се објасни со зголемениот конзервативизам кај постарите луѓе.

Според позицијата во системот вредносните се делат на централни и периферни. Централните вредности се постабилни и поотпорни на менување, додека периферните вредности полесно се менуваат. Релацијата периферност – централност овозможува да се согледа динамиката на вредносниот систем. На пример, по докажување на сопствената адаптивна моќ периферната вредност добива поголемо значење и може да ја замени централната вредност која ја загубила некогашната пожелност. Оваа појава е типична кај младите луѓе, додека постарите лица покажуваат поголема вредносна доследност и стабилност. Вредносната доследност и стабилност кај постарите луѓе се должи на поизградената филозофија на животот.

Стабилноста, односно менувањето на вредностите зависи и од други фактори. На пример, вредноста е постабилна доколку е внатрешно поконзистентна, што подразбира синергизам (непостојење конфликти) помеѓу конститутивни делови (мислење, емоции и активност). Од друга страна, структуралната конзистентност исто така подразбира однос помеѓу вредностите во вредносниот систем. Инаку, структуралната неконзистентност може да произлезе од актуелен конфликт помеѓу одделни вредности, што човекот го доживува како непријатна напнатост и тенденција за повторно воспоставување рамнотежа во системот. Натаму, интензитетот на вредносната промена зависи од нејзината општост и позиција во системот. На пример, селф – концептот, како најопшт и најзначаен вредносен сентимент, подразбира највисок степен на стабилност и најголема отпорност кон надворешни влијанија.

Постојат добронамерни и тенденциозни обиди за промена на субјективната слика за себе си (селф – концепт). Добронамерната интервенција е дел од редовната пракса во психотерапијата со индиспонирани личности, додека злонамерните тенденции претставуваат составен дел на разните пропагандни и идеолошки зафати кои ги инструментализираат психолошките сознанија со цел полесно да манипулираат со поединци и групи луѓе. Пример за ова се манипулациите со религиозните чувства, злоупотребата на наркотиците, „миење на мозокот“ и т.н.

21.2.6 Можности и граници на психотерапија на вредности

Во психологијата постојат поделени мислења во врска со легитимноста и успешноста на психотерапијата на вредностите. Една група психолози и психијатри ја поддржува ваквата идеја, пред сè, заради јасните евиденции дека патолошките вредности генерираат разновидни психолошки и социјални проблеми. Во тој контекст, Адлер, Миливојевиќ и редица други психолози и психијатри сметаат дека „лекувањето“ на вредностите претставува составен дел од општиот процес на планско закрепнување на лицата со психички проблеми. На слични позиции се наоѓа и психоанализата, според која со општиот терапевтски програм мора да се опфати и стручната интервенција врз нарушените вредности и моралните аномалии на личноста. Согласно со тоа, Фројд ги отфрлил сите етички критики упатени кон психотерапијата на вредностите. Спротивно сфаќање застапуваат феноменолошките психолози, посебно оние со хуманистичка и егзистенцијалистичка ориентација, според кои интервенцијата врз вредностите на личноста, дури и во рамки на психотерапијата, е етички неоправдана и нелегитимна. Најгласен критичар бил Франкл, според кого психотерапијата во областа на вредностите, без оглед дали станува збор за поединец или колектив, е непродуктивна и неетичка. Доследен на ваквиот негативен став Франкл кај психоаналитичката терапија на вредности го критикувал априорниот морализаторски пристап кон психички заболената личност, истакнувајќи, при тоа, дека поимите слобода и самодетерминација подразбираат полн суверенитет на човекот врз сопствената личност со сите нејзини аспекти, вклучувајќи ги и вредностите.

Од друга страна, не можат да се превидат бројните клинички и социолошки докази за постоењето на патолошко вреднување кое генерира разновидни индивидуални и општествени проблеми. Поаѓајќи од тоа, превенцијата и интервенцијата на индивидуалните и групните вредносни дисфункции претставува нужност која соодветствува со најосновните хумани, етички и медицински принципи.

Психопатологијата на вреднувањето поаѓа од ставот дека човекот ја доживува стварноста и кон неа се однесува на начин кој радикално отстапува од она, што во културата, општеството и медицината се смета како очекувано, пожелно или здраво. Во овој психолошки простор човековиот однос радикално отстапува

од очекуваната вредносна матрица. Станува збор за атипично мислење, чувствување и однесување кое квалитативно и квантитативно отстапува од „нормалните“ вредности на дадената култура. (Спор. 11, 241)

На ова место треба да се истакне дека вредносните разлики помеѓу личноста и средината најчесто претставуваат нормална појава. Луѓето обично имаат различни претстави за вредното, помалку вредното или невредното и нивното отстапување од туѓото вреднување или од консензуалните вредности не мора да значи патологија. Станува збор за интерсубјективни вредносни разлики познати како *вредносен квалитет*. Луѓето исто така се разликуваат според тоа, колку некоја вредност ја ценат во споредба со другите свои вредности, што се означува како *вредносен интензитет*. Разликите во вредносниот квалитет и интензитет помеѓу поединци и групи се сметаат за нормални, доколку не ги надминат нормативните граници, кои биле воспоставени со културен и општествен консензус. Аналогно, секоја повреда на вредносниот стандард се смета за вредносна или морална девијација.

Поаѓајќи од горните премиси Миливојевиќ (Z. Milivojević) разликува две категории на патолошко вреднување: преценување на вредноста (хипервалоризација) и потценување на вредноста (хиповалоризација). (154, 142)

- Хипервалоризацијата постои во случај кога вредноста предизвикува интензивни и долготрајни чувства и соодветни реакции. На пример, хипохондријата произлегува од индивидуалното преценување на здравјето (вредност) што предизвикува интензивен страв (емоција), опседнатост со сопствената здравствена состојба (когниција) и зачестени посети на лекар (конација).

- Хиповалоризацијата подразбира недоволен интерес или игнорирање на вредноста. Согласно со тоа, човекот не доживува адекватни емоции, ниту потреба да преземе нешто, на пример, да се брани од реалната опасност. Така, пушачите го потценуваат штетното влијание на никотинот и оттука не чувствуваат страв од можно заболување, ниту потреба да го откажат пушењето.

Во првата фаза, психотерапијата на вредностите мора да располага со сознанија за неадекватните емоции кои човекот ги доживува во врска со атипичната вредност. Психолошкиот увид во емоционалните доживувања на личноста е услов за „откривање на оние вредности, кои доведуваат до неадекватна емоционална реакција или пак се одговорни за отсуство на очекуваната

емоција.“ (154, 143) Откако терапевтот ќе ги присобере неопходните сознанија тој подготвува план за интервенција и за преземање соодветни постапки кои би требало да доведат до планирано менување на проблематичната вредност. Ваквите постапки најчесто се следени од позитивни искуства на пациентот кој, преку психотерапијата, се ослободува од трауматските емоции.

Психотерапијата на вредности најчесто е насочена кон процесите познати како аперцепција и валоризација.

Доколку човекот се соочува со потешкотии при толкување на сопствените ментални претстави, тогаш психотерапијата треба да се насочи кон неговата *аперцепција*. Впрочем, неадекватните интерпретации на претставите водат кон несоодветно вреднување на нештата, вознемиреност и проблематично однесување. За да се надминат грешки во толкување на стварноста може да се делува со: спротивно редефинирање на постоечкото значење, афирмација на алтернативната вредност или со загрозување на алтернативната вредност.

- *Спротивната редефиниција на значењето* има за цел промена на иницијалното толкување на претставата, што би требало да ги отстрани проблематичното вреднување и соодветните негативни чувства. Се очекува дека новото значење на претставата ќе доведе до појава на позитивни емоции и соодветно позитивно вреднување. На пример, доколку мажот го напушти жената, тој најчесто тагува, почнува да се обвинува и да чувствува дека е помалку вреден. Меѓутоа, истиот настан нуди спротивни толкувања и можности, на пример, дека конечно станал слободен и дека сега може да запознае други атрактивни жени. Новата позитивна претстава доведува до повторно афирмирање на љубовта како вредност и до замена на негативните емоции со позитивни.

- *Афирмација на алтернативната вредност* е содржана во менталната постапка, позната како позитивно мислење. Станува збор за стратегија при што, вредноста која фрустрира, се заменува со спротивна вредност која релаксира. Со позитивните мнестички процеси се евоцираат соодветни позитивни чувства и спремност да се дејствува конструктивно.

- При *загрозување на алтернативната вредност* човекот се соочува со две непријатни чувства. Целта на овој вид третман се состои во поттикнување за самостоен избор на помалку непријатна алтернатива. Слична постапка експлицирал Левин (K. Lewin) во врска со конфликтот негација – негација. Така, во

претходниот пример со заминувањето на сопругата, напуштениот маж тоа го констатира со зборовите: „таа и онака не ми беше верна.“ Со ваквиот став се загрозува вредноста „верна жена“ што предизвикува деспект кон отидената сопруга и можност за постепен излез од фрустрирачкиот статус на “напуштен маж”.

Терапијата насочена кон *валоризацијата* како процес е нужна доколку вредноста генерира проблематични чувства и мотиви иако субјективното толкување на состојбата останува сочувано. И во овој случај се нудат три терапевтски постапки: девалоризација, инхибициска хипервалоризација и реструктурирање на вредноста.

- *Девалоризација* подразбира обезвреднување на нештата, што е појава, со која човекот редовно се соочува. Девалоризацијата претставува спонтан психички процес кој се јавува во секојдневната адаптација или во текот на општиот индивидуален развој. Станува збор за „постапка која делумно или потполно го отстранува значењето на активираната вредност.“ (154, 222) Целта на терапијата претставува учење на клиентот да престане да го цени даденото нешто во очекување дека тоа ќе доведе до отстранување на непријатните емоции при повторно активирање на фрустрирачката вредност. И покрај позитивниот ефект, со девалоризацијата треба вимателно да се постапува, зашто може да се предизвика нов вредносен конфликт. Впрочем, обезвреднувањето може да доведе до дисоцијација на личноста, зашто едниот сегмент и натаму позитивно ќе ја вреднува дадената содржина, додека другиот сегмент почнува да ја негира.

- *Инхибициска хипервалоризација* подразбира намерно активирање на алтернативна вредност заради отстранување на друга, проблематична вредност. Успехот на терапијата зависи од тоа дали процесот ќе успее да активира повисоки вредности на клиентот, на пример, животот како врвно добро. Тоа практично значи, дека човек кој во земјотрес или друга катастрофа го загубил имотот спонтано или активно (со помош на психотерапевт) ја активира вредноста живот („најважно е дека останав жив“).

- *Вредносното реструктурирање* постои како намерно (со помош на образование, реклама, психотерапија, пропаганда и т.н.), и спонтано (со помош на индивидуално искуство, зреење и т.н.). Успехот на вредносното реструктурирање зависи од способноста на човекот да ги увиди когнитивните премиси на проблематичната вредност, односно дали вредноста е оправдана или не. Аксиолошки гледано, секоја вредност е подложна кон рационал-

но преиспитување и евентуална корекција. Флексибилноста и промената на одредена вредност зависи од позитивниот однос на човекот, односно од неговата согласност за менување на вредноста и активната соработка на тоа поле. Логиката на една вредност се конфронтира со егзистенцијалното прашање: „зошто (дали) е оваа вредност важна за мене?“, што создава можности за ново согледување на истата. Новата когнитивна ситуација поттикнува да се разгледаат одделните премиси на вредносниот суд и, доколку е потребно, да се ревидира оправданоста за постоење на вредноста.

21.2.7 Функции на вредности

Класификацијата на вредносните функции произлегува од индивидуалните и општествените аспекти на валоризацијата како процес. Според Мек Гваер (W. J. McGuire), индивидуалните функции на вредностите можат да се поделат во две категории: поддршка на адаптивните процеси и поддршка на индивидуалниот развој. (151, 158)

- Вредностите кои се вклучени во физичката и социјалната адаптација на човекот дејствуваат како клучни ориентири, односно критериуми за пригодно однесување во изменетите услови на живеење. Повеќето од овие вредности се формираат со социјализација и нив личноста ги прифаќа како готови содржини. Од искуствата со социјалната средина постепено се кристализираат стандарди за вреднување и однесување на човекот кон одделни ситуации, но и постапки за успешно решавање на конфликти, како и ставови кон определени објекти и содржини. Значењето на вредностите во адаптивните процеси го експлицирал Голдштајн (K. Goldstein) во концептот за конкретен став. Станува збор за примитивни вредносни функции кои се доминантни кај пониските животни, но и кај помалку интелегентните, невротските или органски заболените лица, односно кај децата.

- Функцијата вредносна поддршка на развојот на човекот е вградена во општата матрица на цели и состојби со нависок степен на пожелност. Ваквата развојна матрица најдобро е објаснета со апстрактниот став на Голдштајн, според кој, во комплексниот вредносен процес се вклучени свеста за пожелното, самовреднувањето, саморегулацијата, апстракцијата, антиципацијата и останатите его стремења. Развојните вредносни функции се содржани во учењето за врвното добро и моралот (Абхидхама), но и во концепциите за индивидуација (Јунг), творечко јас (Адлер), его

идентитет (Ериксон), оргазмичка потенција (Рајх), самотрансценденција (Франкл), самоактуелизација (Маслов) и т. н.

Општествената димензија на вредностите е претставена со две основни функции: социјална интеграција и социјална рационализација.

- Интегративната функција на вредностите во сферата на социјалниот живот е поврзана со процесите кои се неопходни за одржување на групата и општеството. Станува збор за обезбедување на групна кохезија, стабилност, ефективност и други појави во колективниот живот и пошироко. Методолошките смерници во истражувањето на оваа вредносна функција ги развил Левин (K. Lewin) со познатите експерименти во областа на групната структура и динамика. Помеѓу другите интегративни функции можат да се спомнат вклученоста на вредностите во социјална контрола, превенција на девијатното однесување, канализирање на групната и општествената енергија кон содржини од општо добро и т.н.

- Социјалната рационализација како функција на вредностите е значајна за динамичките процеси на општеството. Во овој случај вредноста ги оправдува општествените интереси, обезбедувајќи поддршка на јавноста (консензус) за постигнување на одредени содржини и цели. Со помош на рационализација доаѓа до промена на тесните интереси на одделните општествени групи и слоеви во заедничка вредносна содржина која е прифатлива за најголем број субјекти во интересно поделеното општество. На овој начин, новите општествени вредности можат да се групираат во пошироки динамички целини и да прераснат во идеолошки систем. Секое општество содржи повеќе идеологии, што само по себе говори за интересно раслојување на граѓаните. Од друга страна, односот помеѓу поларизираните вредности и идеологиите говори за демократскиот потенцијал во општеството. Истиот показател може да открие разни аномалии и манипулативни постапки од страна на општествената елита или моќните поединци. Декларативното истакнување на елитните интереси како општо добро обично доведува до узурпирање на демократијата и напнатост помеѓу спротивставените сегменти во општеството. Екстремното вредносно и идеолошко конфронтирање е сигнал за сериозна криза во општеството и можеен вовед во граѓански конфликт. Од друга страна, одреден степен на вредносна (и идолошка) конфронтација создава поднослива тензија помеѓу интересно кон-

фронтираните слоеви и позитивен потенцијал за продуктивен развој на општеството.

Индивидуалните и општествените функции на вредностите се поврзани во единствен динамичен систем во кој взаемно се дополнуваат и условуваат. Комплементарноста на обете групи функции подразбира дека вредносната рационализација генерира кохезија, стабилност и рамнотежа во општеството. Од друга страна, социјално интегрирачките вредности помагаат да се воздигне и стабилизира општествената свест, што доведува до поголема толеранција помеѓу одделните вредносно и интересно хетерогени слоеви и групи. Комплементарноста воедно подразбира вклучување на субјективните вредности во комплексниот однос единка–општество, во смисла на спонтано и намерно влијание на човекот како активен субјект во процесот на создавање општествени вредности.

Во таа смисла Креч, Крачфилд и Балахи (D. Krech, R. S. Crutchfield, E. L. Ballachey) ги потенцирале реалните можности на човекот да партиципира во создавањето нови општествени вредности. „Вредностите во општеството се менуваат и заради активноста на поединци. Луѓето не претставуваат копии на сопствените групи. Човекот поседува сопствени искуства и стекнува нови вредности и цели што му помага да се справува со животот. Реализацијата на индивидуалните цели може понекогаш да предизвика големи социјални промени. Во сложеното општество поединците членуваат во различни групи чии вредности можат да бидат спротивставени. При решавање на одделните конфликти спротивставените вредности можат да произведат нова вредност која ќе биде прифатена од останатите членови на општеството.“ (124, 82) Односот помеѓу индивидуалните и групните вредности е комплементарен и, оттука, значаен е за сите сегменти од човековата практична дејност.

Од аспект на комплесната функција, вредностите можат да се определат како *посакувани, воглавно свесни стремежи кои го артикулираат биолошкото, психолошкото, општествено-то и духовното битие на човекот.*

ЗАКЛУЧНИ ЗАБЕЛЕШКИ

Главен предмет во изминатите поглавија беше психолошката анализа на најзначајните и најмалку проучените етички феномени – вредностите и вреднувањето кај човекот. Најопшто земено, психолошкиот пристап кон вредностите може да се сфати како природно продолжение на постоечките аксиолошки и етички традиции во филозофијата и теологијата. Оттука, во психолошката теорија на вредности можат да се откријат главните премиси, но и контроверзи помеѓу аксиолошките доктрини во одбраните филозофски и теолошки системи.

Современиот интерес за психичките феномени ги надминува рамките на психологијата. Иако психата, емоциите, мотивацијата и однесувањето претставуваат редовен предмет на современата психологија, за истите содржини се повеќе се интересира и лаичката јавност во контекст на напорите за подобро разбирање, евентуална контрола и прогноза на индивидуалните, групните и општествените процеси. Ваквиот епистемолошки предизвик подразбира посебна анализа на вредностите, за кои веќе не постои сомнение, дека се главните посредници во односот на човекот кон светот на своите искуства, а преку нив и кон светот на природните и општествените појави. Анализата на обемниот материјал кој што беше вклучен во оваа студија покажа дека релевантни извори на сознанија за вредностите и вреднувањето постојат во психолошката литература, но и во поширокото интелектуално творештво, пред сè, во филозофските, религиските, антрополошките и социолошките списи и студии, не оставајќи ги настрана ниту делата на литерарните класици. Општа е констатацијата дека современата психолошка аксиологија веќе постои како интердисциплинарна наука која, во содејство со останатите етички и интелектуални извори и системи, нуди релевантни сознанија за најсложените динамизми на човековата практична дејност.

Покрај психологијата, најголем интерес за вредностите и вреднувањето покажува социолошката наука. Социолошката аксиологија ги анализира вредностите како функционални елементи на поглобални системи, пред сè, на културата, општеството и

неговите институции. Оттука, примарниот социолошки интерес е насочен кон општите надворешни претпоставки на вредностите, додека на динамичката улога на индивидуалните и групните вредности како и на нивните најважни психолошки деривати - ставовите им се придава маргинално значење.

За разлика од социологијата, *психологијата им пристапува на вредностите како кон најопшти и релативно најстабилни психолошки чинители кои го иницираат и регулираат специфичниот однос на човекот кон светот на сопственото искуство. Ваквата одредба на вредностите не подразбира промовирање солипсизам во психологијата, во смисла на заземање став за исклучиво постоење на индивидуалната свест и светот на приватните феномени и негирање на објективната стварност. Психолошката аксиологија е научна дисциплина која постулира дека односот помеѓу човекот и светот е комплексен и реципрочен. Со други зборови, човекот и светот се наоѓаат во взаемна интеракција, при што човекот влијае врз светот и vice versa. При тоа, реципрочната интеракција подразбира дека влијанието на објектите и настаните од надворешниот свет не е директно, туку посредно: светот влијае врз човекот онака, како тој тоа го очекува, доживува и вреднува. Согласно со субјективната интерпретација на светот секој човек „реагира“ на нему својствениот начин.*

Зголемениот интерес за вредностите делумно се должи и на очекувањата дека со осознавање на овие најдлабоки личностни диспозиции психологијата ќе се доближи до посакуваниот идеал со цел, поуспешно да го предвидува однесувањето на човекот. Иако емпириските наоди не ги исполнија ваквите очекувања, постепено се отвори нова методолошка можност: доколку анализата на вредностите и ставовите не овозможува задоволително предвидување на однесувањето, тогаш постои алтернативна постапка за валидно и полезно психолошко прогнозирање на човекот, а таа се состои во *анализа на целисходното однесување. Целисходното однесување на човекот содржи важни премиси, при што, научниот увид во нив може да обезбеди дополнителни сознанија за вредностите, посебно за нивниот иден развој.* Ваквата можност има огромен практичен потенцијал, пред сè, во воспитаната, едукативната, психотерапевтската и другите софистицирани облици на психолошката интервенција. Сепак, психолошката интервенција врз вредностите е условена од степенот на нивното прифаќање односно интернализација. Впрочем експериментал-

ните наоди јасно покажуваат дека доколку однесувањето било изменето со притисок или друг вид репресивна социјална интервенција, тогаш резултатот е најчесто адаптивен и привремен, а најмалку според очекуваното трајно менување на вредносната ориентација на човекот.

Современата психолошка аксиологија сеуште ја нема остварено сопствената конечна цел, а тоа е изградба на стабилен и конзистентен теориски систем за човековите вредности со јасно дефинирани премиси. Од наведеното произлегуваат следните прашања:

- Кои се причините за дивергентноста во психолошкиот пристап кон вредностите и вреднувањето?

- Дали постои теориска и дидактичка оправданост за создавање општ аксиолошки систем со кој би било можно да се опфатат главните аспекти на човековата природа вклучувајќи ги и индивидуалните и групните вредности и идеали?

Општа е констатацијата дека епохата на „големи теории“ не доведе до концепциско и методолошко обединување на психолошките сознанија за вредностите. Наспроти очекувањата, формалните и содржинските разлики помеѓу одделните психолошки теории за етиката и вредностите повеќе се оддалечија. Анализата покажува дека современата психолошка аксиологија претставува композит од одделни теориски системи кои не е можно механички да се преточат во сеопшта теорија за вредности и вреднување. Исто така беше потврдено дека одделните психолошки теории и натаму ги рефлектираат традиционалните филозофски и теолошки разидувања во врска со прашањето за природата на човекот, односно суштината на човековото постоење и активност. Етичките интерпретации помеѓу некои психолошки теории и школи се толку различни и суштински, што е практично невозможно тие да се обединат во единствена глобална доктрина. Меѓу главните причини за ваквата состојба се издвојуваат:

1. Процесот на обединување на спротивставените психолошки позиции во единствена аксиолошка теорија е отежнат заради постоечките формални и содржински разлики. Слично гледајќи искажале Хол и Линдзи (C. S. Hall и G. Lindzey) во врска со проблемите околу интеграцијата на одделните теории на личноста. Теориската интеграција секојпат подразбира „формално усогласување (помеѓу одделните теории) заради откривање на вистинската суштина на психолошката теорија.“ (85, 649) Истиот

принцип може да се примени и врз психолошките концепции за вредностите, меѓу кои, како што беше истакнато, сеуште постојат формални и содржински разлики. Создавањето на единствена аксиолошка теорија подразбира барем минимален консензус помеѓу клучните премиси кои се веќе вградени во одделните психолошки концепции за вредностите.

Усилбите за согледување на вредносната позадина на човековите акции понекогаш се следени со нескриено одбивање и цинизам. Пример за ова е статијата на Кендлер (Н. Н. Kendler) објавена под наслов *Улогата на вредноста во светот на психологијата* (англ. *The Role of Value in the World of Psychology*) во која авторот го застапува позитивистичкиот став дека фактите не содржат морални вредности. Аналогно, тој ја напаѓа холистичката тезата во која експлицитно се постулира пожелноста и, пред сè, можноста на науката да ги открие човековите вредности. Доследен на позитивистичките позиции Кендлер заклучил дека „холистичката и хуманистичката одредба на моралот се темелат врз поеднаков епистемолошки процес со кој, исто така, би можеле да се правдаат идеологиите на нацизмот и комунизмот.“ (116, 828).

Оттука, фактот дека во психологијата сеуште постојат парцијални и конфронтирани аксиолошки концепци можеби треба да се прифати како привремен и нужен. Ваквиот компромисен став има и дидактичко оправдување, зашто со тоа му се овозможува на заинтересираниот читател да ги сознае, спореди и одбере оние психолошки учења за вредностите, кои најмногу прилегаат кон неговите афинитети и сознајно - практичните потреби.

2. Покрај научните и практичните потреби, идејата за единствена психолошка теорија на вредностите се раководи и од други мотиви. Еден од нив може да се назначи како стремеж за воспоставување „теориски империјализам“ во науката. Ваквата појава е честа помеѓу помладите научни дисциплини вклучувајќи ја и психологијата. На почетокот од својот развој новите научни дисциплини се изложени на своевиден методолошки и идеолошки притисок, односно диктат од страна на „моќната“ референтна теорија. Слични притисоци во психологијата вршеле психоанализата (наметнување на принципот за несвесната динамика кај вредностите), хуманистичката психологија (тези за доминација на позитивните вредности, идеалната личност, самоактуелизацијата ...), бихевиоризмот (негација на вредностите, на свесните аспекти на однесувањето, личноста) и слично. Општа е констатацијата дека ваквите идеолошки влијанија, без оглед на нивниот општ научен

допринос, најчесто ја оневозможуваат научната експлорација и експликација на комплексната позадина на групната и индивидуалната акција.

3. Стремежите за теориско обединување на сознанијата за вредностите делумно претставуваат одраз на современата општа глобализација на човештвото. Стопанското и информациското поврзување помеѓу народите, слободната размена на луѓето и капиталот како и останатите трендови на либералниот капитализам учествуваат во прогресивната унификација на животните стилови, но и на етичките и вредносните содржини на одделните култури. Меѓутоа, зад стремите кон „глобалната етика на колективното однесување“ демне опасноста од наметнување на „надредените“ култури и на соодветните идеологии и вредности врз автентичната традиција, вредностите и начинот на живеење во останатите делови од светот. Во тој деструктивен поход протагонистите на глобалната етика истакнуваат дека „нивните вредности не се вредности на Западот, туку, дека претставуваат универзални вредности на човековиот дух.“¹ Станува збор за морална демагогија на креаторите на новиот светски поредок со најмалку две цели: (1) манипулирање со јавното мислење и (2) создавање политичко алиби заради успешна реализација на планираната експанзија, зашто тоа најчесто отстапува од заедничките договори и норми, според кои би требало да се регулираат меѓународните и меѓукултурните односи.

Моралот на моќните отсекогаш се прикажувал како „највисок идеал кој носи добро на сите, но исто така ги крие стремите на малиот број поединци за владеење и поседување моќ.“ (233, 165) Според Вертхајм (Н. Wertheim), ваквите тенденции во суштина претставуваат вредносно фаризејство со кое моќниците ја креираат судбината и историјата на човекот.

Историјата покажува дека моралистичките системи на општествените и религиозните елити најчесто биле инструментализирани заради глобална доминација во регионални и светски рамки. Глобализацијата на моралот се потпира врз премиси кои пропагираат униформност и културна асимилација на човекот. Крајната цел е разградување на посебните културни ентитети,

¹ Од говорот на поранешниот британски премиер Тони Блер (Tony Blair) кон пратениците на американскиот конгрес, одржан на 18.7.2003 година. Извор: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/3076253.stm (актуелно на нет: 27.08.2018).

пред сè, на слободата, креативноста и автентичното стремење кон исполнет живот и среќа. Тажни сведоштва за вредносна деструкција извршена од страна на „супериорните“ мисионари на цивилизацискиот прогрес се исчезнатите култури на американските Индијанци, австралиските Абориџини и другите „примитивни“ народи.

Методите на културниот глобализам и финансискиот експанзионизам делуваат природно, прагматично и етички возвишено. Меѓутоа, зад нивната ноблесна појавност демнат стремежи за злоупотреба на редица откритија во експерименталната и социјалната психологија. Пример за тоа се секојдневната политичка или маркетиншка персуазија, измивање на мозокот, виртуалната адикција и т. н.

Во овој контекст, психологијата би требало да остане аполитична и целосно посветена на научно осознавање и унапредување на психичките и вредносните премиси на човековото постоење. Услов за тоа е да се почитуваат етичките и вредносните специфичности на секој човек, но и на секоја одделна култура, како и да се поттикнуваат разновидноста, креативноста и животот како највисока вредност. Автентичните култури и нивните вредности претставуваат природен амбиент за здрав развој на човековата природа и единствен критериум на доброто и злото.

Современата психолошка аксиологија подразбира функционално единство помеѓу теоријата, истражувањето и праксата. Крајната цел на психолошкиот увид во вредносните премиси на човекот е истоветна со највисоките етички идеали: создавање здрави, среќни и креативни луѓе.

РЕГИСТАР НА ИМИЊА

А

Абрахам 98, 122
Абраксас 334
Августин, А. (Augustinus A.) 18, 23, 26, 28, 32, 74, 104, 106-111, 213, 394, 397, 412, 517
Адлер, А. (Adler, A.) 79, 93, 138, 179, 185-197, 203, 208, 236, 268, 313, 343, 354, 357, 393, 400, 455, 461, 479, 483, 517
Адорно, Т. (Adorno, T.) 427, 517
Ајзенк, Х. (Eysenck, H.) 446
Аквински, Т. (Akvinsky, T.) 18, 113-117, 213, 359, 389, 392-394, 397, 399, 410, 412, 517
Алах 123-125
Александр, Ф. (Alexander, F.) 180
Алфорд, Т. В. (Alford, T. W.) 366
Ален, М. (Allen, M.) 313
Ансбахер, Х. (Ansbacher, H.) 281
Антистен (Antistenes) 26
Арахат (Arahant) 130
Аристип (Aristipos) 27, 49
Аристотел (Aristoteles) 18, 23, 32-36, 114, 115, 117, 213, 215, 288, 389, 394, 410, 411, 413, 436, 461, 517

Б

Балахи, Е. (Ballachey, E.) 432, 472, 485
Бандура, А. (Bandura, A.) 138, 155

Бентам, Ј. (Bentham, J.) 49, 50, 390
Бергорн, Е. С. (Berghoorn, E. S.) 384
Берк, Л. Е. (Berk, L. E.) 379, 518
Бехтјерев, В. М. 153
Билер, Ш. (Bühler, Ch.) 313
Бинсвангер, Л. (Binswanger, L.) 61, 68, 317, 357
Бирнбаум, Ф. (Birnbbaum, F.) 358
Бласи, А. (Blasi, A.) 377, 378, 518
Блаха, А. (Bláha, A.) 19, 387, 400, 518
Бленк, Г.Р. (Blanck, G. R.) 518
Блер, Т. (Blair, T.) 491
Бове, П. (Bovet, P.) 369
Бојанин, С. (Bojanin, S.) 365, 518
Болчиќ, С. (Bolčić, S.) 456
Бонапарта, Н. (Bonaparte, N.) 322
Бос, М. (Boss, M.) 61, 68, 133, 357
Бошњак, В. (Bošnjak, V.) 518
Брабантски, С. (de Brabant Se-ger) 114
Брем, С. С. (Brehm, S. S.) 518
Брентано, Ф. (Brentano, F.) 18, 459
Брехт, Б. (Brecht, B.) 324
Бругер, В. (Brugger, W.) 387, 395, 518
Бруно, Г. (G. Bruno) 55
Бубер, (Buber, M.) 339, 405
Бугентал, Ц. (Bugental, J.) 313, 314

Буда, Г. (Buddha, G.) 128, 131,
132, 461

В

Вагнер, Р. (Wagner, R.) 79
Ван Вогт, А. Е. (Van Vogt, A. E.)
190
Вебер, Х. (Weber, H.) 414, 416,
527
Вебер, М. (Weber, M.) 82, 83, 138
Вернон, Ф. (Vernon, Ph.) 75, 303
Вертхајм, Х. (Wertheim, H.) 491,
527
Вертхајмер, М. (Wertheimer, M.)
282, 313
Вилијамс, Р. М. (Williams, R. M.
Jr.) 430, 431, 438, 527
Вилсон, Е. О. (Wilson, E. O.) 364,
528
Вилсон, К. (Wilson, C.) 190, 527
Витмен, В. (Whitman, W.) 133
Волкер, Л. Ј. (Walker, L. J.) 377,
527
Вотсон, Б. Џ. (Watson, B. J.) 13,
43, 153-156, 291, 294, 527
Вудворт, Р. С. (Woodworth, R. S.)
295, 528
Вунт, В. (Wundt, W.) 42, 79, 145,
146, 150, 153, 167, 282

Г

Гал, Ф. Ј. (Gall, F. J.) 76, 372
Гете, Ј. В. (Goethe, J. W.) 78
Гијо, Ж. М. (Guyau, J. M.) 84, 85
Гилицан, К. (Gilligan, C.) 379,
521
Голдштајн, К. (Goldstein, K.)
288-290, 393, 448, 458, 483
Гроф, С. (Grof, S.) 334
Гурвич, Г. Д. (Gurvitch, G. D.)
446

Д

Дарвин, Ч. (Darwin, Ch.) 167, 186
Дацик, Р. (Dacik, R.) 104, 519
Дејвис, Џ. (Davis, J.) 437
Декарт, Р. (Descartes, R.) 111,
136, 137
Демиан (Demian) 333
Дилтај, В. (Dilthey, W.) 82, 295,
364, 519
Диоген (Diogenes) 26
Диркем, Е. (Durkheim, E.) 82,
138
Дјуи, Џ. (Dewey, J.) 13, 149-151
Дојсен, П. (Deussen, P.) 79
Долард, Ј. (Dollard, J.) 155
Достоевски, Ф. М. (Dostojevski,
F. M.) 278, 349, 358
Древер, Џ. (Drever, J.) 519

Е

Ебингхаус, Х. (Ebbinghaus, H.)
149
Енглиш, К. (Engliš, K.) 440
Еренфелс, Х. (Ehrenfels, Ch.) 42,
282
Епиктет (Epiktetos) 36, 37
Епикур (Epikuros) 35, 36, 389
Ериксон, Е. Х. (Erikson, E. H.)
38, 138, 239-242, 244, 245, 247,
248-253, 308, 406, 414, 415, 451,
484, 519
Ериксон, Џ. (Erikson, J.) 244

З

Замјатин, Е. И. (Zamjatin, E. I.),
219
Заратустра (Zarathustra) 89-91,
393
Зимбардо, Ф. Г. (Zimbardo, P.
G.) 454

Звонаревиќ, М. (Zvonarević, M.)
221, 528

Ј

Јасперс, К. (Jaspers, K.) 61, 357,
462

Јехова 97

Јохансон, Р. (Johansson, R.) 130

Јунг, К. Г. (Jung, C. G.) 12, 13, 75,
92, 94, 132-134, 143, 145, 179,
186, 259, 265-280, 309, 313, 347,
355, 396, 398-400, 419, 422, 428,
431, 439, 440, 465, 483, 521, 522

Јузел, М. (Jüzl, M.) 421

К

Казан, Е. (Kazan, E.) 339, 522

Калвин, Ж. (Calvin, J.) 119, 120,
213

Каликлес (Kallikles) 40

Ками, А. (Camus, A.) 52, 62, 63

Кампанела, Т. (Campanella, T.)
225

Кант, И. (Kant, I.) 18, 26, 35, 38,
59, 65-72, 74, 75, 87, 103, 292,
341, 355, 389, 390, 392-396, 399,
418, 419, 522

Кантрил, Х. (Cantril, H.) 307

Кардинер, А. (Kardiner, A.) 384

Карузо, И. А. (Caruso, I. A.) 185,
186, 234-237, 519

Касин, С. М. (Kassin, S. M.) 518

Кател, Р. Б. (Cattell, R. B.) 268,
293, 294, 519

Кауцки, К. (Kautsky, K.) 94, 522

Келер, Ј. (Köhler, J.) 522

Кендлер, Х. Х. (Kendler, H. H.)
490, 522

Кецмановиќ, Д. (Kecmanović,
D.) 61, 339, 351, 522

Кимел, Ц. Д. (Kimmel, C. D.) 243

Кинг, Х. (Küng, H.) 97, 111, 522

Кинкел, Ф. (Künkel, F.) 189

Кјеркегор, С. (Kierkegaard, S.)
52, 53, 79, 86, 106, 119, 121, 263,
325, 336, 358, 522

Клајн, М. (Klein, M.) 180, 367

Клакхон, Ф. Р. (Kluckhohn, F. R.)
407, 437

Кнајп, Д. М. (Knipe, D. M.) 522

Коан, Р. В. (Coan, R. W.) 519

Колберг, Л. (Kohlberg, L.) 174,
250, 373, 377-379, 467

Конверс, П. Е. (Converse, P. E.)
455

Конт, О. (Comte, A.) 81, 390

Конфучие 127, 461

Кораќ, Ж. (Korać, Ž.) 522

Кофка, К. (Koffka, K.) 284

Крачфилд, Р. (Crutchfield, R.)
385, 432, 466, 472, 475, 485

Креч, Д. (Krech, D.) 385, 431,
466, 472, 475, 485, 522

Критиас (Kritias) 40

Ксенократ (Xenokrates) 32

Ксенофон (Xenofon) 24

Куленовиќ, М. (Kulenović, M.)
359

Л

Лајбниц, Г. В. (Leibniz, G. W.) 71,
74

Лао-ц (Lao-c') 325, 329

Ласвел, Х. Д. (Lasswell, H. D.)
384

Левин, К. (Lewin, K.) 18, 283,
285-287, 425, 440, 463, 481, 484

Левинсон, Д. Џ. (Levinson, D. J.)
517

Леин, Р. Е. (Lane, R. E.) 384

Лейтос, Н. (Leitos, N.) 384

Лемон, В. М. (Lemon, W. M.) 522

Ленг, Р. (Laing, R.) 68, 357, 465
 Ленгле, А. (Längle, A.) 61, 192, 340, 351
 Леопарди, Џ. (G. Leopardi) 79
 Лепин, З. (Leppin, Z.) 165
 Линд, Р. С. (Lynd, R. S.) 384
 Линдзи, Џ. (Lindzey, G.) 94, 239, 303, 489
 Линколн, А. (Lincoln, A.) 321, 322
 Лоренц, К. (Lorenz, K.) 164
 Лоце, Х. (Lotze, H.) 18
 Луис, О. (Lewis, O.) 384
 Лукас, Е. С. (Lukas, E. S.) 346
 Лукиќ, Р. (Lukić, R.) 140-142, 448, 523
 Лурија, А. Р. (Lurija, A. R.) 523
 Лутер, М. (Luther, M.) 119, 213

М

Магнус, А. (Magnus, A.) 115
 Макијавели, Н. (Machiavelli, N.) 40, 523
 Макоби, Е. (Maccoby, E.) 376
 Манхајм, К. (Mannheim, K.) 384
 Мареј, Х. (Murray, H.) 297, 407
 Маритен, Ж. (Maritain, J.) 114
 Маркс, К. (Marx, K.) 222, 225
 Маркузе, Х. (Marcuse, H.) 14, 140, 172, 185, 186, 199, 222, 230-235, 255, 257, 405, 460, 523
 Марсел, Г. (Marcel, G.) 61, 105
 Маслов, А. Х. (Maslow, A. H.) 14, 61, 72, 133, 143, 144, 187, 308, 314-324, 332, 393, 405, 415, 429-431, 435, 436, 446, 447, 458, 460, 461, 484, 523
 Матејчек, З. (Matějček, Z.) 363, 523
 Меј, Р. (May, R.) 333, 334, 523
 Мејер, А. (Meyer, A.) 203, 288

Мек Гваер, В. Џ. (McGuire, W. J.) 384, 385, 467, 470, 483, 524
 Мек Дугал, В. (McDougal, W.) 153, 291-294, 299, 459, 523
 Мек Клиленд, Д. К. (McClelland, D. C.) 83, 200
 Меклин, П. (MacLean, P.) 424
 Мертон, Р. К. (Merton, R. K.) 384
 Миерс, Д. Џ. (Myers, D. G.) 322
 Мил, Џ. С. (Mill, J. S.) 50, 390
 Милер, Н. (Miller, N.) 155
 Миливојевиќ, З. (Milivojević, Z.) 42, 419, 479, 480, 524
 Мирандола, П. Џ. (P. C. Mirrandola) 55
 Мишкин, Л. Н. (Miškin, L. N.) 278
 Мојсеј 98, 99, 102
 Мор, Џ. Е. (Moore, G. E.) 43
 Мор, Т. (More, T.) 225
 Морис, Ч. (Morris, Ch.) 328, 329, 435
 Моронеј, С. К. (Moroney, S. K.) 378, 524
 Мухамед 122, 123

Н

Ниче, Ф. (Nietzsche, F.) 18, 26, 41, 58, 67, 71, 79, 86-93, 103, 104, 112, 186, 188, 189, 234, 265, 337, 345, 355, 358, 393, 395, 396, 398, 431, 434, 448, 524

Њ

Њукомб, Т. М. (Newcomb, T. M.) 426, 428

О

Овермајер, Д. Л. (Overmyer, D. L.) 524

Озгуд, Ч. (Osgood, C.) 268, 423, 459, 471, 524
Олпорт, Г. В. (Allport, G. W.) 12, 75, 176, 295-311, 313, 315, 318, 385, 393, 405, 407, 431-433, 435, 436, 439, 443, 444, 448, 459, 460, 467, 517
Олпорт, Ф. (Allport, F.) 160
Орвел, Џ. (Orwell, G.) 219
Оувн, Р. (Owen, R.) 384
Оукшот, М. (Oakeshott, M.) 384

П

Павлов, И. П. (Pavlov, I. P.) 153
Пантиќ, Д. (Pantić, D.) 12, 383, 384, 408, 434, 445, 524
Папец, Џ. (Papez, J.) 424
Парацелсус, Т. Б. (T. B. Paracelsus) 55
Парсонс, Т. (Parsons, T.) 47, 48, 138, 524
Паскал, Б. (Pascal, B.) 106, 110-113, 524
Пејовиќ, Д. (Pejović, D.) 62, 525
Пек, Р. (Peck, R.) 245
Пек, С. М. (Peck, S. M.) 399, 524
Пијаже, Ж. (Piaget, J.) 25, 72, 174, 250, 308, 313, 347, 368, 369, 371-373, 406, 427, 467, 525
Питагора (Pythagoras) 29
Платон (Platon) 18, 23, 26, 28-32, 57, 71, 97, 107-109, 113, 117, 135, 387, 411, 429, 525
Поповиќ, Б. (Popović, B.) 168, 525
Поповиќ, М. (Popović, M.) 138, 139, 432, 525
Протагора (Protagoras) 28, 30

Р

Радоњиќ, С. (Radonjić, S.) 443, 525

Рајх, В. (Reich, W.) 14, 174, 175, 179, 186, 230, 231, 255-264, 280, 393, 396, 405, 460, 462, 484, 526
Рајхенбах, Х. (Reichenbach, H.) 151
Ранк, О. (Rank, O.) 179, 186
Рапапорт, Д. (Rapaport, D.) 180
Расел, Б. (Russell, B.) 18, 43-47, 151, 366, 526
Ринг, К. (Ring, K.) 317, 318
Рокфелер, Џ. (Rockefeller, J.) 322
Роџерс, Р. К. (Rogers, R. C.) 187, 313, 324-333, 339, 405, 526
Рокич, М. (Rokeach, M.) 215, 319, 384, 409, 432, 433, 436, 448, 450, 458, 474, 476
Рот, Н. (Rot, N.) 310, 426, 431, 439, 454, 526
Роузвелт, Е. (Roosevelt, E.) 322
Русо, Ж. Ж. (Rousseau, J. J.) 27, 38, 39

С

Саливен, Х. С. (Sullivan, H. S.) 180, 185, 203
Сартр, Ж. П. (Sartre, J. P.) 52, 61, 62, 280, 390, 422, 462, 526
Свјетли, Ј. (Světlý, J.) 420, 441, 447, 477, 527
Свобода, А. (Svoboda, A.) 527
Санфорд, Н. (Sanford, N.) 305, 311
Селигман, М. (Seligman, M.) 353
Селимовиќ, М. (Selimović, M.) 247, 526
Сен Симон, А. (Saint-Simon, H.) 81
Сентерс, Р. (Centers, R.) 454
Сидарта (Siddhartha) 105, 132
Скинер, Б. Ф. (Skinner, B. F.) 13, 154, 160-164, 434

Смит, М. Б. (Smith, M. B.) 384
 Смутс, Ј. Х. (Smuts, J. Ch.) 281
 Сократ (Sokrates) 23-26, 28, 29,
 32, 39, 135, 410
 Сорос, Џ. (Soros, G.) 352
 Спенсер, Х. (Spencer, H.) 84, 138
 Спеусип (Speusippos) 32, 387
 Спиноза, Б. (Spinoza, B.) 18, 71,
 84, 135, 136, 527
 Стагнер, Р. (Stagner, R.) 297,
 305, 527
 Стивенс, С. (Stevens, S.) 430

Т

Тангни, Џ. (Tangney, J.) 207,
 208, 379
 Таненбаум, П. (Tannenbaum, P.)
 471
 Тановиќ, А. (Tanović, A.) 15
 Тертулијан (Tertullianus) 53, 106
 Тилих, П. (Tillich, P.) 336, 358
 Тиченер, Е. Б. (Titchener, E. B.)
 13, 43, 52, 146, 147, 150, 167, 294,
 527
 Толман, Е. Ч. (Tolman, E. Ch.)
 147, 155-160
 Толстој, Л. Н. (Tolstoj, L. N.) 105,
 358, 527
 Торндајк, Е. Л. (Thordnike, E. L.)
 149, 159, 292
 Туфаил, И. (Tufail, I.) 123

Ф

Федерн, П. (Federn, P.) 357
 Ферберн, Р. (Fairbairn, R.) 180
 Ференци, Ш. (Ferenci, S.) 186
 Фестингер, Л. (Festinger, L.) 471
 Фехнер, Г. Т. (Fechner, G. T.) 430
 Филиповиќ, В. (Filipović, V.) 520
 Финк, Џ. (Fink, G.) 520

Фостер, Џ. Р. (Foster, J. R.) 120,
 520
 Франкл, В. Е. (Frankl, V. E.) 14,
 61, 68, 72, 105, 113, 133, 164, 173,
 187, 191, 192, 194, 222, 236, 298,
 319, 320, 324, 334-349, 352-354,
 356-359, 393, 405, 422, 426, 431,
 436, 439, 446, 448, 458, 460, 461,
 479, 484, 520
 Френкел-Брунsvик, Е. (Frenkel-
 Brunswik, E.) 517
 Фридман, Џ. (Friedman, G.) 222
 Фрик, В. Б. (Frick, W. B.) 320,
 520
 Фример, Ј. А. (Frimmer, J. A.)
 377, 520
 Фројд, С. (Freud, S.) 36, 101, 102,
 167-169, 171-176, 179-181, 186-
 188, 192, 194-199, 201, 203, 207-
 209, 213, 230-232, 239, 241, 249,
 252, 255, 256, 263, 265-268, 270,
 299, 300, 320, 325, 342, 347, 369,
 378, 379, 397-399, 405, 422, 428,
 434, 439, 462, 465, 479, 520
 Фројд, А. (Freud, A.) 170, 180
 Фром, Е. П. (Fromm, E. P.) 14,
 26, 27, 61, 72, 94, 104, 118, 119,
 121, 133, 138, 174, 175, 180, 185,
 186, 197, 203, 209, 210, 212-226,
 228, 229, 231, 235, 236, 255, 256,
 259, 308, 313, 314, 317, 338, 350,
 393, 395, 399, 404, 406, 414, 431,
 437, 444, 452, 462, 520
 Функ, Р. (Funk, R.) 520

Х

Хабањ, М. (Habáň, M.) 521
 Хабермас, Ј. (Habermas, J.) 452,
 521
 Хаери, Ш. Ф. (Haeri, Š. F.) 123,
 521

Хајдегер, М. (Heidegger, M.) 52, 58-61, 521
Хајдер, Ф. (Heider, F.) 428
Хаксли, А. Л. (Huxley, A. L.) 219
Хал, К. (Hull, C.) 156, 521
Хант, М. (Hunt, M.) 521
Хартл, П. (Hartl, P.) 521
Хартман, Х. (Hartmann, H.) 179, 181-183
Хартман, Н. (Hartmann, N.) 49, 52, 55-58, 91, 135, 349, 355, 449, 521
Харц, Ц. А. (Hartz, G. A.) 384
Хевигхарст, Р. (Havighurst, R.) 467
Хегел, Г. В. Ф. (Hegel, G. W. F.) 37, 38, 52, 74, 222, 233
Хелветиус, К. А. (Helvetius, C. A.) 39
Хераклит (Herakleitos) 361, 363
Хесе, Х. (Hesse, H.) 94, 105, 132, 333, 521
Хесиод (Hesiodos) 95
Хитлер, А. (Hitler, A.) 211, 212, 521
Хјум, Д. (Hume, D.) 43
Хјустон, В. (Houston, W.) 332
Хобс, Т. (Hobbes, T.) 39, 41
Хол, К. С. (Hall, C. S.) 94, 239, 489
Холанд, Ј. Ц. (Holland, J. G.) 161, 521
Холбах, П. Х. Д. (Holbach, P. H. D.) 39, 41
Хорнај, К. (Horney, K.) 53, 174, 180, 185, 186, 192, 194-205, 207, 208, 255, 344, 379, 406, 464, 521
Хофстеде, Г. (Hofstede, G.) 355
Хрбек, И. (Hrbek, I.) 521

Хрисип (Chrysippos) 36
Хусерл, Е. (Husserl, E.) 18, 50-52, 54, 137, 458, 459, 462

Ц

Цакирпалоглу, П. (Cakirpaloglu, P.) 518, 519, 525

Ч

Чеплин, В. Ф. (Chaplin, W. F.) 525
Чендлер, Р. (Chandler, R.) 384
Чиксентмихал, М. (Csikszentmihalyi, M.) 334
Чомски, Н. (Chomsky, N.) 366

Џ

Џејмс, В. (James, W.) 133, 149, 150, 299
Џеферсон, Т. (Jefferson, T.) 322
Џибс, Ј. Ц. (Gibbs, J. C.) 377

Ш

Шајбе, К. Е. (Scheibe, K. E.) 431, 434, 437-439, 526
Шелер, М. (Scheler, M.) 52, 54, 55, 446, 526
Шериф, М. (Sherif, M.) 437
Шефер, Б. Ц. (Shaffer, B. G.) 314
Шилер, Ф. (Schiller, F.) 279
Шопенхауер, А. (Schopenhauer, A.) 18, 26, 41, 73-79, 86, 92, 135, 213, 214, 265, 372, 394-396, 398
Шпиц, Р. (Spitz, R.) 180, 367
Шпрангер, Е. (Spranger, E.) 295, 296, 298, 303, 304, 438
Штерн, В. (Stern, W.) 295, 299

РЕГИСТАР НА ПОИМИ

А

Абхидхама 76, 128, 129, 438, 440, 483

Абориџини 492

аверзија 285, 294, 463

автономија 66, 68, 69, 93, 103, 138, 174, 218, 242, 244, 250, 266, 276, 306, 310, 313, 318, 319, 371, 373, 425, 433, 436, 448, 467

авторитет 21, 61, 65, 68, 69, 71, 89, 93, 94, 96, 97, 99, 103, 106-109, 117, 119, 121, 122, 126, 127, 132, 134, 135, 169, 170, 174, 175, 190, 210-212, 214, 219, 223, 227, 230, 235, 250, 258, 261, 278, 279, 282, 308, 318, 328, 330, 340, 365, 370, 371, 373, 375, 390-392, 401, 402, 414, 453, 461, 472, 474, 475

авторитарност 211, 216, 218, 244, 416

агатос 17

адаптација 89, 185, 187, 193, 248, 274, 291, 308, 362, 448, 477, 482, 483

адолесценција 242-244, 308, 377, 467

аксиологија 11, 12, 17, 18-20, 27, 34, 39, 42, 52, 53, 56-62, 82, 85, 92, 103, 109, 117, 135, 136, 138, 140, 143-146, 150, 151, 156-158, 168, 172, 173, 176, 189-191, 193, 213, 216, 239, 241, 251, 256, 270, 272, 278, 282, 283, 285, 290, 292,

296, 297, 315, 334, 335, 339, 357, 367, 381-383, 403, 407-409, 417-420, 425, 429, 430, 434, 440-442, 445-447, 449-451, 456, 458, 463, 474, 477, 487-489, 492

акусула 129

акцентуација 468

алиенација 221, 237, 255, 477

алтруизам 15, 40, 41, 85, 86, 102, 103, 121, 125, 188, 200, 201, 205, 216, 229, 273, 279, 280, 322, 325, 331, 379

алхемија 271

амбиваленција 132, 218

аморално 449

амор фати 92

анализа 12, 13, 15, 18, 42, 44, 48, 51, 54, 62, 63, 65, 67, 79, 83, 85, 86, 93, 94, 107, 110, 122, 129, 133, 145, 150, 154, 155, 160, 162, 163, 174, 187, 188, 194, 195, 197, 203, 212, 214-216, 221, 223, 226, 229, 231, 235, 239, 241, 249, 251-253, 255, 256, 259, 261, 269, 283, 286, 288, 295, 298, 302, 307, 310, 311, 313, 318, 320, 322-324, 329, 335, 336-338, 340, 346, 349, 353, 355, 358, 361, 377, 381, 388, 406, 417, 418, 420, 425, 427, 450, 459, 460, 487, 488

аналогија 164, 470

анамнеза 32

анксиозност 53, 58, 59, 112, 121, 134, 161, 171, 179, 182, 195, 199,

204-207, 223, 246, 252, 259, 286, 469
 аномија 13, 82, 137, 164, 316, 320, 321, 343, 477
 анонимност 219, 316, 351, 415
 антивредност 37, 129, 266, 316, 467
 антипатија 248, 368
 антипсихијатрија 357
 антисемитизам 305, 427
 антисоцијално 41, 44, 48, 261, 302
 антитеза 37, 74
 антиутопија 219
 антропологија 12, 185, 186, 234, 381
 антропоморфизам 157, 164
 антропоцентризам 56
 апатија 13, 16, 320, 321, 343, 346
 аперцепција 418, 421, 481
 априоризам 54, 65, 138, 195, 214, 333, 406
 апстракција 220, 242, 263, 289, 372, 398, 483
 апсурд 53, 63
 аргумент 133, 197, 260, 276, 286, 287, 310, 417, 421, 466, 469, 470, 473-476
 аритметика 49
 артикулација 39, 353, 426, 462
 архаично 55, 92
 архетип 156, 267, 270-272, 345, 398, 399, 431
 аскетизам 98, 105, 223
 асоцијација 222
 асоцијационизам 149
 атеизам 57
 атомизам 43
 атрибуција 48
 афект 48, 246, 259, 268, 419
 ахирика 130

Б

Б – вредности 315, 316, 436
 бесмисла 91, 343, 358
 бесцелност 91
 библија 96, 106, 107
 биологизам 180, 185, 195, 210, 249, 255, 296, 331
 биопатија 257, 260, 263, 460
 биофизика 255
 битие 13, 14, 19, 24, 29, 31, 34, 41, 51-56, 58-63, 65, 67, 69, 71, 72, 74, 78, 81, 102, 103, 106, 107, 109, 111, 112, 114-117, 123, 130, 131, 134, 139, 140, 142, 150, 164, 181, 185, 187, 194, 213, 221-224, 228, 235, 237, 248, 258, 266, 267, 279, 293, 299, 301, 305, 309, 314-316, 320, 323, 325, 329, 330, 336, 337, 339, 340, 343, 347, 350, 366, 367, 387, 388, 390, 393-395, 397, 399, 414, 420, 425, 431, 432, 447, 461, 469, 485
 бихевиоризам 13, 43, 144, 149, 150, 153-156, 159, 160, 164, 165, 283, 284, 294, 307, 308, 313, 314, 322, 323, 336, 347, 381, 392, 408, 434, 443, 459, 490
 блаженство 25, 26, 28, 30-35, 37, 65, 68, 69, 73, 104, 105, 116, 117, 128, 388-390, 410, 411
 бог 31, 71, 96, 97, 101-103, 105, 108-110, 113, 114, 117, 119, 120, 122-124, 127, 334, 412
 болка 27, 28, 31, 34-36, 49, 78, 131, 164, 327, 392, 396
 браман 90
 будизам 87, 90, 94, 95, 105, 127, 128, 130-133, 266, 397

В

валенција 285, 431, 440, 463

валидност 17, 128, 202, 284, 346, 376-378, 417
вектор 285
вера 40, 45, 53, 67, 87, 95, 97, 99, 100, 105, 106, 108-111, 113-115, 117, 119, 122, 126, 131, 150, 244, 251, 388, 412, 413
веројатност 110, 132, 146, 181, 423, 426
вина 31, 34, 59-61, 141, 161, 172, 207, 208, 228, 244, 321, 333, 343, 375, 387, 392, 396, 400, 402, 449
вистина 29, 34, 35, 44, 46, 53, 65, 75, 86, 106-111, 117, 127, 137, 150, 151, 175, 214, 217, 247, 252, 273, 316, 318, 328, 379, 392, 403, 411
војна 12, 41, 44, 61, 63, 199, 225, 228
волја 11, 25, 26, 30, 34, 38, 52, 57, 65, 66, 68-76, 78, 79, 88, 91, 92, 97, 99, 102, 103, 108-110, 112-117, 119, 121, 123, 124, 126, 137, 150, 161, 173, 190, 212, 214, 220, 223, 244, 280, 324, 331, 337, 341, 342, 344, 347, 365, 370, 372, 373, 375, 391, 394-396, 398, 402, 403, 413, 415, 461
волунтаризам 35, 75, 79, 86, 186, 188, 345, 394, 396
воспитување 29, 38, 83, 92, 102, 119, 126, 127, 134, 162, 170-172, 190, 201, 211, 213, 218, 227, 250, 262, 279, 320, 323, 331, 366, 413, 437, 451
вредност 11, 14, 15, 17, 25, 29, 31, 33, 38, 42, 46, 49, 63, 68, 70, 77, 78, 83, 85, 86, 89, 92, 98, 100, 113, 116, 127-129, 140, 146, 150, 156, 172, 180, 186, 189, 190, 200, 210, 212, 215, 218, 233, 239, 242, 246, 266-268, 271, 284-286, 288, 293, 296, 304, 305, 307, 315, 320,

329, 335, 348, 352, 382, 383, 388, 396, 403, 408, 409, 418, 426, 433, 437, 439, 441, 443, 445, 449, 463, 466, 468, 469, 472, 474, 478, 480-483, 485
вреднување 17, 19, 20, 43, 45, 48, 65, 67, 75, 78, 84, 115, 125, 129, 137, 170, 182, 197, 208, 224, 242, 248, 252, 253, 262, 263, 273, 283, 285, 291, 326, 329, 336, 340, 341, 350, 355, 357, 365, 368, 371, 375, 379, 388, 389, 392, 393, 394, 402, 418, 420-424, 427, 441, 453, 436, 465, 468, 473, 474, 479-481, 483

Г

генерализација 182, 437, 450
гешталт 18, 42, 281-286, 288, 295, 350, 351
глобализација 92, 234, 344, 491, 492
грев 38, 41, 102, 104, 223, 331, 349, 392, 397
група 36, 45, 47, 78, 94, 142, 149, 185, 218, 219, 310, 352, 362, 371, 400, 405, 406, 414, 428, 432, 435, 441, 447, 448, 450, 453, 456, 457, 461, 464, 468, 472, 479

Д

Д – вредности 436
движење 18, 21, 66, 100, 119, 175, 186, 330, 334, 339, 357
дволичност 311
девалоризација 482
дедукција 111, 168, 296, 388, 441
декаденција 58, 225, 332, 366
декомпензација 274
делинквенција 245
демократија 202, 223, 225, 460, 484

демон 108, 266, 334
 деморализација 202
 деон 394
 деонтологија 388, 392, 394, 399
 деперсонализација 229, 338, 349
 депресија 248, 316, 321, 346, 353, 354, 358
 депривација 316, 324, 350, 425
 деструкција 73, 74, 179, 195, 203, 214, 215, 217, 223, 232, 260, 333, 351, 354, 492
 детериорација 422
 детерминација 83, 89, 163, 167, 185, 187, 191, 291, 338, 408, 448
 дезалиенација 27, 232
 дезинтеграција 316, 475
 дивергенција 369, 376, 462
 дијалектика 37, 38, 74, 235
 дијалог 43, 300, 320, 349
 диктатура 234
 дискриминација 450
 дисоцијација 482
 диспозиција 23, 35, 188, 226, 250, 277, 278, 292, 301, 307, 348, 383, 391, 402, 409, 441-443, 462, 477
 дифузност 48, 246
 дихотомија 125, 176, 213, 366, 388, 436, 439, 440
 доблест 24, 25, 31, 34, 36, 93, 103, 108, 120, 121, 131, 137, 241, 242, 244, 248, 327, 410-412
 добро 13, 14, 19, 24-26, 30-32, 34, 35, 37, 40, 43, 48, 68, 70, 73, 75, 88, 103, 105, 108, 110, 116-121, 125-127, 151, 175, 190, 213, 214, 225, 229, 239, 266, 267, 271, 273, 316, 320, 322, 332, 366, 375, 387-396, 398, 403, 404, 409, 413, 431, 432, 445, 460, 466, 471, 483, 484, 491

доверба 193, 205, 244, 248, 413, 415, 416, 454, 468
 догма 38, 101, 106, 111, 113, 116, 120, 131, 266, 272, 384
 доживување 33, 53, 54, 57, 59, 61, 78, 87, 128-130, 176, 181, 192, 222, 234, 235, 248, 262, 270, 271, 273, 276, 282, 291, 293, 317, 326, 330, 336, 339, 340, 344, 346, 348-351, 354, 358, 383, 417, 422, 424, 425, 458, 459, 464, 466
 доктрина 17, 20, 21, 23, 25, 26, 28, 31, 39-41, 43, 58, 76, 95, 101, 103, 109, 110, 113-115, 117, 118, 122, 128, 131, 163, 215, 324, 331, 384, 389, 452
 должност 56, 68, 84, 140
 достоинство 72, 110, 212, 278
 дуализам 33, 43, 45, 107
 душа 29, 31-33, 36, 265, 266, 413

Е

евангелие 87, 103, 104
 еволуција 163, 185, 215, 250, 364
 егзистенција 52, 53, 58, 60, 61, 62, 117, 123, 133, 210, 279, 285, 336, 351, 354, 393, 399, 433, 436, 448
 егзистенцијализам 23, 50, 52-54, 61, 62, 122, 186, 234, 300, 325, 336, 338, 349, 393
 его 170, 171, 179-182, 239, 240, 242, 245, 246, 248, 249, 257, 293, 300, 377, 440, 443, 462, 483,
 егоизам 23, 39-41, 49, 75-78, 82, 85, 102, 121, 199, 200, 205, 224, 279, 304, 322, 406, 434,
 его психологија 179-181, 300,
 егоцентризам 204, 332, 370,
 единство 19, 25, 26, 33, 43, 51, 54, 66, 89, 104, 106, 111, 113, 119,

124, 128, 136, 137, 140, 149, 214, 215, 217, 218, 220, 221, 235, 256, 281, 283, 288, 299, 304, 333, 335, 348, 389, 420, 423, 428, 438, 439, 449, 459, 492
едноставност 120, 121, 315, 317,
еклектизам 149, 300,
екстраверзија 272
екстраполација 272
елементаризам 281
елита 117, 211, 212, 223, 228, 263, 342, 457, 484,
ембриологија 240
емотивизам 23, 42-44, 146,
емоции 23, 54, 70, 75, 78, 112, 140, 143, 145, 159, 160, 170, 196, 207, 211, 218, 220, 223, 225, 250, 260, 262, 267-270, 272, 273, 275, 276, 284, 303, 314, 327, 350, 352, 357, 363, 368, 384, 402, 419-425, 428, 429, 443, 457, 459, 478, 480-482, 487
емпатија 134, 195, 218, 326,
емпиризам 27, 122, 335, 391, 403, 433, 434, 458, 461,
енергија 72, 92, 140, 172, 181, 198, 204, 227, 246, 255, 259, 262, 268-271, 279, 292, 372, 484
епистемологија 387
ерос 230, 231, 233
есенција 14, 51, 52, 55, 61, 393
естетика 18, 28, 304, 306, 387
етика 12, 20, 23, 24, 26, 27-32, 36, 37, 43-46, 49, 50, 52, 54-58, 60, 61, 65, 70, 71, 75, 76, 83-85, 94-97, 101, 103, 104, 107-109, 112, 117-121, 123, 127, 134-138, 151, 175, 190, 191, 201, 209-214, 231, 251, 266, 287, 325, 387-389, 394, 395, 397, 403, 411, 413, 414, 443, 444, 489, 491
етос 91, 251, 252, 384, 390

еудајмонизам 49, 86, 96, 117, 330, 389, 390, 395

З

забораване 104, 270
завист 110, 130, 195, 207, 208, 229, 369,
закон 23, 48, 65-70, 74, 101, 115, 134, 156, 159, 292, 328, 333, 337, 361, 373, 374, 388, 390, 391, 392, 404, 406
заповест 98
здравје 53, 129, 173, 176, 196, 197, 215, 300, 307-309, 317, 325, 336, 337, 354, 393, 397, 440
зен 132
златно правило 96
зло 13, 30, 73, 77, 88, 101, 116, 125, 129, 136, 175, 316, 331, 393, 396-399, 402, 404
знаење 24, 29, 32, 35, 46, 51, 100, 111, 112, 115, 172, 176, 191, 256, 275, 366, 384, 410, 412, 462, 472, 474, 475
зрелост 15, 182, 215, 228, 244, 245, 247, 307-309, 362, 373, 377, 378, 402, 422, 429, 467, 477

И

ид 169, 174, 181
идеал 67, 70, 90, 130, 205, 233, 293, 488, 491,
идеја 26, 29, 30, 38, 45, 55, 87, 123, 150, 187, 193, 268, 269, 292, 421, 445
идентификација 122, 169, 170, 220, 274, 369, 374, 378, 401, 453, 457, 473
идентитет 214, 218, 219, 243-245, 323, 338, 384, 467, 484

идеологија 26, 96, 101, 260, 345, 384, 452, 457, 461, 472
 илузија 27, 131, 220
 имагинација 140, 234, 277, 289
 императив 26, 68, 69, 87, 90, 120, 144, 206, 213, 217, 250, 267, 292, 314, 389, 409
 Индијанци 492
 индивидуација 15, 228, 483
 индивидуализам 39, 48, 86, 92, 332, 355
 интенција 56, 76, 113, 122, 123, 329, 338
 интерес 11-14, 40, 42, 46, 65, 81, 98, 131, 133, 143, 147, 149, 150, 153, 172, 180, 181, 191, 194, 196, 204, 210, 221, 247, 253, 255, 265, 268, 282, 291, 310, 313, 314, 317, 318, 322, 335, 353, 358, 381, 382, 387, 414, 433, 442, 480, 487, 488
 инхибиција 244
 инквизиција 101, 110, 263
 инстинкт 37, 102, 171, 179, 257
 инстинктивизам 292
 интегритет 26, 100, 126, 142, 209, 244, 248, 296, 300, 308, 469
 интелект 66, 74-77, 214, 220, 273, 327, 340, 347, 371
 интелектуализам 23, 24, 135
 интелигенција 77, 318, 371, 475
 интенција 34, 56, 76, 113, 122, 123, 150, 329, 337, 338
 интенционалност 119, 458
 интернализација 169, 376, 401, 450, 488
 интроспекција 52, 145, 146, 147, 154
 интроверзија 272
 интуиција 112, 137, 156, 272, 275, 296, 419
 интуицизам 43

инфериорност 93, 186, 188-190, 194-196, 244, 369
 инцест 268, 344
 ирационализам 52, 86
 искуство 20, 51, 60, 67, 130, 147, 173, 175, 188, 190, 191, 196, 200, 241, 242, 243, 248, 250, 270, 271, 273, 276, 289, 318, 325-328, 334, 340, 344, 347, 353, 362, 367, 368, 376, 422, 423, 438, 440, 450, 453, 454, 456, 461
 ислам 94, 95, 111, 122-126, 136, 247, 392, 397

Ј

јавно мнение 78, 263, 264, 375, 402, 452, 491
 јавност 203, 234, 290, 487
 јас 24, 51, 64, 78, 91, 92, 182, 192-194, 205, 220, 247, 248, 251, 266, 300, 308, 326, 327, 340, 350, 483
 јудаизам 94-101, 126, 127, 392, 397

К

каење 102, 104
 казна 84, 249, 349, 374, 377, 387, 392, 397, 466
 калвинизам 120
 карактер 21, 98-100, 124, 188, 190, 191, 197, 198, 204, 212, 218, 226-229, 241, 255, 257-260, 278, 308, 332, 349, 384, 415
 карактеристика 77, 113, 411, 413, 444
 карактерологија 76, 226, 231, 256, 369
 карактеропатија 188, 393, 403, 415
 капитализам 222, 223, 491
 кариера 206, 300

- кариеризам 189, 205
карма 129
категорија 12, 14, 37, 62, 63, 66, 82, 90, 94, 139, 140, 150, 151, 181, 189, 211, 215, 240, 250, 271, 272, 294, 299, 301, 307, 309, 316, 345-347, 381, 384, 391, 396, 398, 403, 404, 409, 410, 412, 426, 429, 434, 435, 442, 444, 445, 452, 457, 459, 461, 464
катекса 246
каузалност 39, 57, 71, 129, 174, 247, 347
квазиасертивност 224
квазивредности 121, 198, 200, 221, 224, 232, 274
квазипотреби 36
квазиспонтаност 229
кинос – космос 361, 362
клерикализам 264
кодекс 95, 100, 115, 119, 123, 142, 199, 287
когниција 157, 250, 318, 363, 368, 420, 421, 424, 465
колективизам 48, 355
компензација 93, 142
компетиција 41, 83, 199-201, 204, 228
комплекс 169, 171, 196, 205, 269, 270
комуникација 99, 141, 294, 318, 334, 363, 401
конација 445
конгруенција 35, 428, 470, 471
конзервативизам 164, 203, 228, 478
конкретност 235, 291
коран 94, 122-126
конструкт 156-158, 189, 303, 417, 457
контакт 66, 99, 120, 134, 216, 220, 222, 224, 228, 243, 246, 259, 301, 330, 339, 348, 350, 363, 421, 428, 447, 470
контрадикција 53, 57, 63, 168, 201, 202, 399
конфликт 43, 57, 58, 64, 70, 171, 201, 214, 252, 267, 284, 286, 373, 449, 464, 476, 477, 478
конформизам 137, 182, 218, 223, 286, 325, 353, 406, 423, 439
концепција 11, 19, 21, 23, 44, 49, 72, 81, 136, 138, 140, 153, 155, 158, 162, 168, 174-176, 180, 181, 186, 194, 209, 214, 230, 233, 235, 239, 249, 256, 290, 292, 296, 299, 314, 316, 332, 334-336, 369, 373, 379, 389, 397, 405, 431, 433, 436, 446, 458
кредо 26, 325
криза 14, 52, 63, 73, 201, 227, 230, 242, 244, 245, 247, 248, 250, 252, 320, 325, 332, 335, 343, 346, 476, 484
критериум 15, 45, 47, 50, 51, 62, 69, 82-84, 87, 96, 108, 137, 143, 155, 191, 193, 197, 212, 224, 230, 252, 283, 303, 306, 332, 354, 357, 370, 379, 396, 399, 406-408, 420, 424, 429, 431, 434-441, 483, 492
критика 26, 48, 52, 60, 66, 70, 71, 86, 91, 151, 153, 162, 168, 180, 194, 195, 199, 211, 214, 224, 275, 278, 280, 282, 310, 332, 333, 342, 357, 393
критизерство 251, 273
ксенофобија 99
култура 23, 47, 81, 87, 97, 99, 107, 132-134, 140, 162-165, 168, 171, 172, 183, 185, 187, 190, 192, 198-204, 208, 211, 219, 223, 225, 226, 230, 233, 235, 236, 258, 261-263, 269, 278, 292, 315, 333, 345, 348, 352, 354, 355, 364, 376, 378,

402, 404, 406, 432, 444, 448,
452, 453, 460, 466, 479, 480, 487,
492
кусула 129, 131

Л

легислатива 31, 95, 100, 212
либерализам 45, 378
либидо 188, 195, 198, 199, 230,
232, 268, 271, 280, 397
линеарност 235
личност 12, 64, 66, 85, 88, 94,
129-132, 143, 170, 175, 186, 204,
205, 218, 227, 229, 237, 239-243,
258, 260-262, 265, 273-275, 277,
278, 281, 283, 288, 289, 294,
296-304, 307, 308, 314, 318, 322,
325, 327, 354, 378, 384, 399, 406,
414, 427, 429, 448, 458, 460, 464,
468, 479
логика 45, 50, 111, 114, 115, 154,
165, 191, 224, 231, 250, 315, 372,
419, 420
логос 37, 74, 336, 348, 349
логотерапија 113, 192, 193, 334,
335, 337, 340-346, 354, 358, 448
лошотија 30, 35, 126, 151, 370,
387, 391, 393, 398, 418, 467

Љ

љубов 46, 56, 70, 75, 77, 91, 92,
103, 109, 117, 127, 131, 137, 195,
200, 201, 204, 205, 216, 224, 229,
244, 256, 261, 264, 292, 313, 320,
332, 336, 337, 348, 350, 353, 395,
411-413, 415, 416, 436, 443, 454,
462, 470-472, 481
љубопитност 220

М

макијавелизам 39-41, 137

мапа 157, 367
марксизам 35, 101, 234, 255, 272
мистерија 272
материја 33
материјализам 41, 42, 131, 397
медитација 105, 127, 128, 130,
132-134, 451
ментална хигиена 14, 346
метамотивација 316, 320
метапатогија 316, 319, 415
метапотреба 321
метода 146, 321, 459
метафизика 66, 71, 134, 135, 151
механизам 73, 75, 88, 93, 96, 121,
161, 171, 191, 199, 212, 231, 232,
249, 250, 301, 306, 319, 345, 369,
370, 374, 392, 401, 468
миелинизација 368, 369
мислење 78, 89, 92, 95, 108, 110,
134, 137, 175, 179, 206, 218, 242,
260, 272-274, 314, 332, 351, 371,
372, 375, 376, 384, 419, 422, 441,
452, 471, 473, 476, 491
мистицизам 105, 274
мит 271, 397
монада 339
монопол 222, 264
монотеизам 96, 97, 122, 123
морал 19, 25, 44, 68, 71, 82, 87,
94, 95, 116, 118, 126, 134, 142, 170,
174, 200, 210, 212, 219, 223, 228,
232, 233, 258, 259, 261-263, 266,
273, 277, 280, 305, 331, 364-366,
370-373, 375, 377-379, 389, 391,
396, 467
мотив 38, 68, 83, 93, 97, 120, 121,
187, 188, 204, 304, 310, 319, 391
мотивација 15, 49, 76, 82, 83, 93,
100, 113, 120, 143, 163, 167, 170,
176, 194, 221, 229, 256, 259-262,
268, 286, 293, 294, 299, 301, 302,
306, 308, 309, 319, 321, 328, 332,

340, 352, 363, 395, 408, 421, 422,
433, 450, 487
мозок 76, 289, 298, 362-364,
368, 370, 372, 424, 444, 451, 478,
492
мудрост 24, 29, 30, 32, 34, 36,
129, 133, 137, 204, 244, 245, 248,
251, 252, 276, 319, 321, 324, 389,
411, 412, 415, 416, 447

Н

навика 17, 156, 247, 400, 416
награда 68, 69, 108, 126, 157,
159, 162, 374
надкомпензација 193
надчовек 26, 41, 90-92, 103, 104,
112, 395, 398
наклоност 108, 191, 214, 255,
329, 358, 413, 425-428, 447, 471
нарцизам 195, 223, 322
натурализам 84
наука 11, 46, 68, 81, 92, 114, 145,
153, 172, 173, 230, 382, 430, 487
НДЕ 318
неандерталец 363
невроза 197-199, 201-203, 207,
214, 221, 236, 267, 307, 336, 343,
344
невропсихологија 367
негација 27, 30, 36-38, 68, 74,
93, 106, 164, 193, 195, 232, 267,
338, 345, 406, 409, 422, 423, 459,
463, 468, 481
независност 27, 54, 56, 181, 206,
341, 424
неконгруентност 176
неморал 45, 125, 126, 236, 356,
413
неодговорност 210, 212, 343, 414
неокортекс 363
неопозитивизам 43, 44

непријатност 27, 28, 30, 33, 54,
145, 147, 259, 273, 348, 362, 368,
396
несвесно 240, 268, 271, 272, 280,
465, 468
нирвана 105, 130, 131, 317
ништожност 59, 61, 63, 78, 91,
217, 354
нихилизам 58, 91, 92, 93, 111,
320, 321, 452
ноетика 19, 28, 54
норма 8, 141, 161, 391, 403, 409

О

образование 34, 100, 206, 234,
267, 304, 306, 323, 331, 333, 340,
352, 376, 426, 453, 455, 456, 458,
471, 482
обичај 17, 400, 401
објективизам 20, 81, 86, 138, 156
одговорност 13, 68, 102, 103,
193, 197, 207, 249, 326, 341, 353,
356, 370, 379, 402
Одисеја 95
однос 18, 36, 42-44, 46, 47, 54,
63, 78, 81, 110, 111, 114, 134, 140,
165, 193, 200, 205, 207, 225, 240,
256, 260, 262, 266, 270, 272, 289,
297, 304, 321, 237, 330, 334, 337,
339, 341, 342, 350, 351, 363, 369,
391, 398, 400, 406, 412, 417-420,
422-424, 426, 428-430, 433, 434,
445, 452, 457, 459, 465, 476, 478,
479, 483, 485, 488
однесување 15, 25, 26, 33, 48, 49,
65, 67, 70, 84, 88, 95, 97, 98, 116,
118, 120, 124, 125, 139, 137, 139,
140, 153-155, 157, 158, 224, 244,
260, 284, 286, 294, 302, 319, 366,
383, 388, 393, 399, 408, 433,

442, 456, 458, 466, 467, 475, 480,
483, 488
окултизам 271
онтификација 319
онтогенеза 366, 421
онтологија 58, 61, 86, 387
операционализација 162, 441,
443
опортунизам 39
оптимизам 20, 73, 92, 252, 330,
340, 346, 359
организација 19, 42, 50, 78, 138,
170, 203, 226, 240, 241, 346, 355,
445-447
ориентација 14, 73, 84, 89, 100,
107, 118, 143, 150, 157, 191, 205,
206, 214, 220, 221, 228, 229, 255,
274, 284, 290, 302, 313, 363, 374,
384, 437, 447, 449, 458, 475, 489
осаменост 120, 217, 220, 222,
223, 229, 244, 257, 261, 436

П

палеолит 364
пали канони 128
пансексуализам 198
парадокс 201, 233, 338
параноја 316, 350
партикуларизам 48
перверзија 126, 261
патологија 236, 263, 336, 344,
382, 415, 480
патристика 104, 106, 108, 109,
113
первазивност 167, 233, 454
персона 299
персонализација 55, 235
перспектива 89, 156, 170, 299,
332, 381, 440, 476
персуазија 120, 125, 225, 470,
476, 492

перцепција 250, 272, 277, 280,
282, 284, 318, 455, 457, 481
перфекционизам 206, 273, 278,
321
песимизам 20, 73, 74, 79, 92,
252, 321, 340, 460
питекантропус 363
платонизам 32, 108
плурализам 137, 302, 432, 459
побожност 104, 109, 119, 124, 413
пожелност 33, 82, 129, 147, 176,
177, 352, 406, 431, 437, 438, 442,
443, 446, 450, 461-463, 467, 474
позитивизам 23, 42, 50, 51, 81,
82, 153, 185, 189, 199, 210, 331,
390, 434, 443, 458
познавање 30, 115, 189, 203, 209,
272, 419, 460
поим 54, 170, 186, 189, 191, 193,
216, 246, 270, 281, 284, 302, 306,
307, 315, 330, 337, 340, 358, 403,
408, 410, 442, 443, 463
покор 30, 37, 53, 68, 104, 108,
121, 124, 201, 210, 212, 223, 244,
397, 413
поле 283-285
политика 28, 231, 264, 304, 305,
452
потенцијали 14, 54, 60, 61, 69,
85, 88, 90, 98, 99, 127, 132, 187,
189, 193, 194, 210, 211, 213, 214,
217, 218, 220, 221, 223, 229, 231-
233, 236, 239, 247-249, 251, 252,
259-264, 268, 272, 279, 281, 288,
302, 309-311, 314-316, 318, 320,
323, 324, 330, 335-337, 340, 343,
351, 352, 393, 396, 397, 405, 407,
431, 436, 440, 453
потиснување 68, 74, 76, 171, 179,
199, 208, 231-233, 257, 260, 261,
263, 434

- потреба 36, 41, 48, 52, 54, 117, 120, 126, 174, 188, 190, 205, 206, 208, 215-221, 229, 251, 285, 288, 306, 319, 325, 328, 336, 339, 344, 350, 351, 356, 370, 391, 393, 427, 444, 452, 480
- прагматизам 46, 150, 185, 374
- праг 161
- праведност 36, 70, 72, 120, 125, 127, 129, 221, 374, 379
- правило 96, 110, 135, 163, 403, 428, 474
- право 18, 38, 40, 43, 49, 134, 175, 190, 192, 193, 199, 208, 252, 267, 276, 316, 319, 350, 352, 359, 366, 403, 415
- предестинација 96, 102, 103, 120, 123
- предиктор 14, 460
- предикција 165, 458, 467
- предрасуда 303
- претстава 27, 38, 73, 77, 78, 91, 97, 123, 157, 171, 189, 191, 192, 204, 207, 220, 235, 271, 283, 293, 306, 308, 353, 367, 384, 395, 410, 474, 481
- преференција 14, 15, 48, 90, 140, 158, 191, 215, 225, 269, 270, 305, 310, 348, 362, 367, 385, 429-432, 435-438, 444, 446, 462, 477
- пријатност 28, 30, 33, 54, 57, 65, 145, 273, 348, 362, 368, 394
- принцип 19, 20, 24, 30, 33-37, 49, 50, 52, 53, 68-71, 88, 92, 98, 103, 110, 111, 116, 121, 128, 136, 169, 180, 187, 189, 204, 231, 239-241, 265, 271, 281, 301, 316, 329, 338, 357, 372, 379, 389, 391, 396, 401, 407, 442, 444, 445, 449, 451, 458, 461, 477, 490
- припадност 246, 267, 453-455, 457, 458, 472
- природа 23, 31, 35, 38, 41, 42, 44, 55, 62, 63, 65-67, 73, 84, 90, 102, 110, 114, 118, 122, 125, 133, 136, 141, 143, 156, 159, 163, 172, 176, 195, 198, 208, 209, 213, 214, 217, 223, 231, 232, 239, 256, 258, 261, 262, 264, 268, 272, 278, 289, 302, 323, 325, 331, 333, 344, 347, 359, 383, 396, 404, 417, 418, 435, 436, 442-444, 460, 468, 489, 492
- продуктивност 83, 85, 196, 233, 245
- прогрес 83, 144, 233, 234, 363, 425, 492
- проекција 62, 261, 422, 433, 477
- промена 47, 90, 98, 146, 156, 158, 172, 205, 223, 228, 237, 246, 251, 257, 272, 282, 286, 287, 298, 306, 308, 317, 345, 346, 416, 425, 448, 449, 451, 455, 472-475, 478, 481, 484
- промискуитет 244, 350, 416
- пропаганда 222, 470, 482
- проприум 308
- простор 34, 43, 46, 54, 55, 73, 109, 113, 115, 140, 145, 162, 175, 176, 215, 224, 227, 229, 268, 273, 283, 284, 306, 417, 422, 423, 457, 459, 474, 479
- протест 119, 266, 389
- протестантизам 35, 86, 101, 118-122, 223, 325
- процес 25, 44, 57, 60, 75, 88, 117, 118, 126, 130, 137, 141, 159, 162, 172, 175, 192, 209, 219, 227, 228, 235, 240, 268, 280, 283, 287, 288, 291, 296, 302, 308, 309, 315, 323, 326, 329, 342, 367, 373, 374, 390, 396, 401, 416, 418, 420-425, 429, 452, 463, 464, 467, 473, 479, 482, 483, 490

псеудовредност 25, 26, 52, 53, 58, 78, 90, 92, 204-206, 223, 308, 332
 псеудодоблест 93
 псеудољубов 350
 псеудоморал 91, 204, 212, 220, 332
 псеудомотив 260
 псеудопотреба 91, 284
 психоанализа 138, 173, 179-181, 185, 186, 196, 208-210, 231, 234, 235, 237, 253, 265, 406
 психогалванска реакција 270
 психодинамика 49
 психоза 192, 193, 309, 357, 359
 психопатологија 78, 129, 167, 176, 197, 255, 301, 305, 333, 354, 356, 479
 психотерапија 42, 53, 117, 134, 173, 175, 176, 191, 193, 197, 263, 289, 309, 323, 330, 342, 353, 356, 382, 406, 425, 451, 478, 479-482
 психофизика 430

Р

радикализам 87
 развој 15, 21, 23, 24, 37, 47, 60, 75, 91, 100, 107, 120, 129, 153, 158, 170, 173, 180, 186, 185-189, 192-197, 214-220, 233-237, 242, 245, 248-250, 258, 281, 297, 301, 306, 309-311, 321, 325, 330, 336, 346, 351, 355, 361, 363, 364, 368-371, 373-378, 381, 393, 398, 399, 414, 421, 424, 427, 451-455, 464-467, 477, 485, 490, 492
 разум 31, 33, 34, 41, 43, 53, 67-69, 71, 74, 81, 88, 102, 103, 106, 110-117, 165, 212, 220, 246, 271, 275, 390, 394, 403, 420
 рамнодушност 74, 122, 142, 276

рамноправност 101, 208, 224, 350, 443
 рамнотежа 35, 90, 112, 120, 127, 134, 142, 173, 176, 182, 187, 197, 202, 208, 220, 221, 237, 252, 266, 267, 277, 288, 309, 398, 402, 406, 413, 427, 428, 436, 447, 453, 454, 461, 471, 472, 474, 475, 478, 485
 раскол 203
 рационализам 28, 52, 74, 75, 107, 115, 117, 135, 412
 рационализација 469, 484, 485
 реактивна формација 93
 реактивност 289, 291, 430, 442
 реалност 20, 29, 30, 46, 53, 55, 58, 77, 81, 111, 130, 139, 177, 202, 231, 237, 269, 273, 308, 330, 331, 343, 351, 356, 362, 376, 424, 447, 460, 463-465
 револт 63
 револуција 90, 91, 118, 119, 167, 255, 257, 264
 ред 20, 47, 54, 67, 89, 124, 129, 134, 227, 229, 258, 328, 364, 375, 392, 413
 редефиниција 481
 редукција 51, 58, 82, 98, 102, 272, 291, 293, 310, 315, 358, 409, 431, 458
 реклама 201, 202, 225, 304, 425, 482
 релативизам 26, 91, 174, 209, 378, 404, 461
 респект 203, 212, 222, 308, 369, 371
 реформација 83, 118, 223
 ритуал 242, 416

С

садомазохизам 350

- самоактуализација 156, 288, 290, 405, 436
самовоспитување 38
самовреднување 78, 177, 189, 190, 290, 366-369, 483
самодеструкција 179, 354
самоконтрола 24, 36, 104, 121, 131, 132, 161, 227, 277, 447
самонабљудување 168, 249
самонегација 122
самообјективизација 56
самопотврдување 90
самореализација 122, 208, 225, 249, 281, 289, 290, 396, 414, 448, 460
самотрансценденција 79, 187, 194, 336, 337, 339, 348, 354, 361, 484
самоувид 77, 464
самоуправување 255
самоусовршување 24, 169
сапиентизам 244, 273, 416
сатан 126, 334
свест 12, 51, 57, 60, 67, 82, 141, 164, 170, 180, 187, 203, 232, 233, 237, 271, 339, 348, 350, 356, 361, 362, 364-366, 373, 379, 401, 402, 406, 427, 431, 436, 457, 459, 488
сексуалност 167, 199, 232, 245, 246, 256-259, 261, 263, 338
селф-сентимент 293, 367
семејство 124, 127, 218, 233, 236, 244, 250, 326, 368, 369, 425, 453, 455, 457, 467, 468
сензуализам 27
сенка 93, 267, 398, 399
сигурност 67, 98, 111, 129, 170, 191, 208, 227, 229, 247, 318, 404, 413, 453, 471
симбол 271, 356
симболизација 371
симпатија 35, 368, 370, 425, 427, 472
синантроп 363
синтеза 37, 71, 106, 115, 136, 209, 220, 234, 239, 240, 283, 292, 300, 367, 382
систем 11, 14, 27, 39, 47, 50, 55, 71, 83, 94, 100, 111, 117, 120, 124, 126, 133, 138, 165, 170, 185, 205, 226, 235, 240, 253, 273, 281, 288, 294, 296, 301, 302, 308, 313, 345, 357, 375, 377, 384, 408, 427, 445, 447-451, 454, 457, 467, 474, 476, 485, 489
скала 282, 305, 368, 417, 441, 455, 458
скептицизам 277
сласт 27, 35, 50, 71
слобода 38, 53, 57, 62, 68, 69, 90, 120, 202, 222, 223, 232, 233, 259, 278, 289, 308, 325, 341, 351, 355, 390, 460, 479
слоеве 25, 106, 121, 177, 201, 211, 228, 269, 323, 324, 354, 440, 455, 457, 458, 484, 485
смелост 29
смиреност 129, 277
смисла 25, 27, 30, 33, 36, 38, 40, 51, 53, 56, 60, 61, 63, 65, 70, 72, 77, 83, 91, 95, 113, 120, 129, 142, 158, 188, 192, 194, 198, 213, 216, 226, 232, 242, 265, 267, 288, 291, 297, 299, 308, 101, 318-320, 336-338, 340-346, 352, 372, 389, 390, 392, 395, 398, 408, 413, 415, 436, 444, 446, 452, 462, 474, 485
совест 60, 72, 126, 172, 280, 378, 379
совршенство 29, 69, 70, 98, 103, 105, 115, 116, 123, 128, 130-132, 142, 169, 197, 249, 317, 348, 410, 411

- согласност 12, 24, 31, 35, 38, 45, 50, 70-73, 79, 84, 97, 103, 108, 109, 136, 158, 160, 161, 169, 182, 189, 196, 198, 213, 229, 247, 256, 258, 259, 284, 287, 302, 357, 361, 371, 375, 379, 387, 392, 393, 395, 398, 402, 404, 408, 409, 413, 471, 423, 427, 432, 434, 462, 463, 465, 472, 483
- социјабилност 82, 190, 259, 275, 339, 349, 444
- социјализација 47, 48, 139, 162, 200, 219, 220, 227, 233, 237, 293, 332, 349, 361, 374, 376, 401, 405, 453, 454, 476, 477, 483
- социјализам 43, 45, 101, 226
- социологија 12, 19, 23, 47, 81, 84, 140, 185, 234, 381, 389, 403, 488
- софисти 26, 40
- сочувство 41, 70, 75, 76, 205
- средба 271, 300, 339, 348, 350
- став 38, 55, 67, 75, 84, 86, 100, 124, 132, 143, 154, 155, 168, 173, 182, 193, 198, 199, 213, 214, 218, 231, 250, 252, 275, 277, 289, 293, 302, 308, 314, 323, 325, 327, 328, 330, 331, 334, 343-346, 350, 354, 356, 384, 390, 392, 397, 421, 425, 437, 457, 460, 461, 466, 468, 471, 479, 482, 483, 488, 490
- стандард 48, 60, 138, 139, 170, 228, 293, 346, 395, 402, 403, 406, 407, 409, 421, 432, 437, 455, 466, 468, 480, 483
- статус 137, 156, 236, 294, 306, 400, 401, 417, 426, 430, 433, 443, 444, 453, 454, 457, 482,
- стереотип 190, 260, 347, 422, 427, 468
- стимулус 430
- стил 163, 190, 194, 215, 225, 242, 276, 303, 305, 455, 456
- стоицизам 36
- стокхолмскиот синдром 472
- страв 35, 41, 75, 92, 96, 97, 126, 169, 206, 212, 218, 224, 225, 228, 249, 257, 259, 262, 401, 480
- страдање 30, 37, 49, 73, 75, 98, 106, 128, 129, 131, 214, 234, 341, 346, 353, 399, 400, 412
- стремеж 28, 37, 54, 57, 93, 127, 205, 206, 215, 244, 270, 276, 291, 293, 337, 388, 394, 411, 415, 490
- структура 51, 55, 56, 91, 95, 99, 119, 121, 138, 168, 170, 173, 204, 219, 226, 228, 232, 257-262, 305, 309, 349, 376, 418, 443, 445, 448, 449, 452, 457, 476, 484
- структурализам 43, 144, 146, 282
- субјективизам 20, 23, 28, 44, 54, 65, 73, 322, 358
- сублимација 171, 199, 200, 230-332, 255
- сугестија 42, 217, 225
- сугестибилност 263, 467, 475
- судбина 40, 63, 92, 93, 102, 120, 122, 123, 164, 195, 248, 278, 345, 353, 354, 461, 491
- суеверие 251
- суперего 168, 169, 174, 179, 180, 182, 195, 198, 207, 249, 462
- супериорност 87, 188, 189, 206, 341
- супституција 425
- суровост 130
- схизофренија 192, 357, 358
- схоластика 113-115, 117, 118, 331, 394, 459

Т

- творештво 46, 47, 62, 66, 71, 88, 91, 107, 171, 186, 194, 198, 213, 215, 216, 219, 221, 223, 229, 232,

233, 239, 246, 247, 275, 292, 313, 331, 335, 346, 351, 353, 358, 411, 444, 461, 487
теза 37, 62, 87, 89, 115, 132, 164, 165, 171, 172, 175, 188, 195, 199, 201, 210, 214, 231, 235, 239, 245, 257, 284, 298, 307, 325, 332, 372, 379, 420, 460
темперамент 15, 77, 203, 442
тенденција 20, 154, 179, 190, 298, 303, 305, 330, 337, 341, 400, 426, 436, 445, 452, 457, 475, 476, 478
теогонија 95
теократија 117
теологија 12, 19, 23, 25, 94, 107, 110, 388, 394, 403, 410, 414, 416, 487
теорија 11, 17, 18, 36, 42, 50, 54, 75, 83, 101, 128, 133, 138, 140, 141, 145-147, 160, 167, 168, 171-174, 176, 179-181, 185-187, 191, 197, 199, 203, 230, 239-241, 249, 252, 256, 268, 281, 282, 284, 285, 288, 290, 298, 300, 306, 307, 315, 316, 324, 325, 332, 334, 336, 346, 347, 358, 369, 373, 378, 379, 381, 382, 396, 405, 406, 414, 418, 424, 428, 433, 443, 451, 467, 487, 489, 490
теравада 128, 266
тимологија 17
типологија 83, 272, 298, 303
традиција 83, 92, 94-96, 101, 123, 127, 135, 144, 153, 172, 209, 232, 262, 325, 329, 331, 344-346, 384, 392, 395, 443, 455, 461, 491
трансполаризација 425
трансформација 30, 91, 97, 105, 118, 171, 180, 199, 205, 228, 230, 272, 274, 279, 287, 405, 425, 448, 451, 477

трансценденција 63, 246, 337
трансцендентализам 68, 88, 89, 119, 122, 314, 364, 391, 392, 403, 414, 433, 434, 461

У

убавина 15, 17, 18, 29, 30, 46, 54, 77-79, 147, 212, 274, 279, 304, 316, 317, 348, 389, 438, 447, 463
убеденост 97, 419
уметност 393
универзализам 48, 86
условување 156, 160, 161, 374, 401
успех 130, 200, 224, 279, 322, 352, 453
утилитаризам 24, 48, 86, 136, 190, 390, 395
утопија 384
учење 25-29, 35, 36, 39-41, 49, 53, 55, 58, 65, 71, 73-75, 82, 84, 87, 91-93, 96, 98, 101, 104, 106-108, 112, 114, 117, 119, 122, 123, 127, 128, 131, 133, 135, 137, 138, 159, 160, 168-170, 173, 181, 186, 188, 194, 195, 207, 213, 239, 240, 250, 252, 255, 259, 290, 292, 300, 307, 309, 314, 319, 322, 330, 335, 336, 344, 353-355, 359, 367, 369, 372, 378, 387, 394, 396, 399, 401, 411, 435, 439, 444, 458-460, 482

Ф

факторска анализа 268, 329, 346, 423
ФАМ 306, 307
фантазија 13, 91, 278
фаризејство 491
фатализам 36, 52, 58, 346
фахша 126
фацитација 287, 421
фашизам 263, 344

феноменологија 18, 50-52, 54, 55, 61, 137, 284, 441, 459
 филогенеза 157, 171, 218, 228, 232, 265, 306, 309, 310, 321, 361, 420, 424, 436
 филозофија 12, 17-19, 23, 26-29, 32, 37-44, 49, 50, 55, 57, 65-67, 76, 81, 82, 86, 89, 92, 93, 96, 97, 101, 106, 107, 113-118, 123, 127, 141, 154, 209, 243, 247, 258, 260, 263, 276, 295-298, 301-303, 331, 335, 339, 358, 384, 387-390, 392, 396, 403, 410, 432, 434, 437, 445, 451, 460, 478, 487
 фобија 197, 285
 фрленост 59, 60, 93, 112
 фрустрација 62, 169, 196, 201, 206, 207, 286, 287, 338, 342, 344, 345, 353, 400, 423, 464

Х

хедонизам 28, 49, 277, 374, 389, 395
 хиерархија 17, 35, 50, 57, 113, 141, 218, 240, 305, 314, 385, 429, 436, 441, 445-449
 холизам 13, 195, 281, 300
 хомеостаза 288, 316, 362, 429
 хомо сапиенс 215, 216, 364, 365
 хипертрофија 358
 хиперпродукција 14
 хипервалоризација 480, 482
 христијанство 30, 86, 87, 92, 94-97, 100-103, 106, 107, 109, 111, 127, 266, 272, 392, 397
 хуманизам 39, 58, 69, 86, 99, 101, 122, 209, 216, 234, 243, 331, 452

Ц

цел 14, 17, 28, 29, 33, 34, 36-39, 49, 51, 62, 63, 68, 70, 72, 74, 77, 84, 85, 92, 93, 97, 98, 100-105, 115-117, 120, 121, 127-131, 141, 144, 153, 157, 161, 164, 168, 171, 172, 175, 176, 187, 189, 193, 195, 196, 206, 209, 211, 212, 215, 225, 230, 232, 234, 237, 240, 263, 264, 273, 286-288, 297, 301-304, 307, 310, 317, 330, 336, 349, 356, 359, 365, 372, 382, 387, 389, 391, 412-414, 433, 445, 452, 455, 458, 459, 463, 472, 476, 478, 481, 491, 492
 цивилизација 44, 46, 134, 140, 172, 199, 230, 232, 366, 405
 цинизам 206, 207, 229, 316, 320, 321, 351, 415, 490
 црква 86, 104, 110
 црта 104, 207, 218, 294, 410, 442

Ч

чувство 28, 31, 35, 41, 46, 47, 55, 57-60, 67-70, 75, 78, 93, 100, 119, 120, 127, 130, 141, 146, 161, 170, 186, 189, 193, 204, 206-208, 217-220, 224, 227, 228, 233, 249, 252, 268, 275-280, 292, 298, 303, 309, 315-321, 327, 334, 339, 343, 344, 348-350, 353, 354, 358, 364, 369, 373, 387, 392, 395, 396, 402, 404, 412, 424, 425, 427, 430, 449, 453, 464, 468-471, 474

Ш

Шабат 98, 99
 школо 147, 244, 282, 295, 297
 шовинизам 190, 207
 Шони 3

ЛИТЕРАТУРА

1. ADLER, A.: O nervozom karakteru. Matica Srpska: Beograd, 1984.
2. ADLER, A.: Poznavanje čoveka. Matica Srpska: Beograd, 1984.
3. ADLER, A.: Poznavanje života. Matica Srpska: Beograd, 1984.
4. ADLER, A.: Psihologija deteta. Matica Srpska: Beograd, 1984.
5. ADLER, A.: Smisao života. Matica Srpska: Beograd, 1984.
6. ADLER, A.: The Practice and Theory of Individual Psychology. Kegan & Co. Ltd.: London, 1924.
7. ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, D. J., SANFORD, R. N.: The Authoritarian Personality. Harper and Row Publ.: New York, 1950.
8. AKADEMICKÝ SLOVNÍK CIZÍCH SLOV. Academia: Praha, 1995.
9. AKVINSKÝ T.: Summa theologica. První část. Olomouc, 1937.
10. AKVINSKÝ T.: Summa theologica. Druhá část. Olomouc, 1938.
11. ALLOY, B. L., ACOCELLA, J., BOOTZIN, R. R.: Abnormal Psychology. Current Perspectives. McGraw-Hill, Inc.: New York, 1996.
12. ALLPORT, G. W., VERNON, P. E., AND LINDZEY, G.: A Study in Values. (3rd Ed.). Houghton Mifflin: Boston, 1960.
13. ALLPORT, G. W.: Pattern and Growth in Personality. Holt, Rinehart and Winston, Inc.: New York, 1961.
14. ALLPORT, G. W.: Personality - A Psychological Interpretation. Holt and Co.: New York, 1937.
15. ALLPORT, G. W.: Personality & Social Encounter. Beacon Press: Boston, 1968.
16. ALLPORT, G. W.: The Nature of Prejudice. Addison-Wesley Publishing Company. 1954.
17. ALLPORT, G.: The Composition of Political Attitudes. Am. J. Soc., 1930, 35.
18. ARISTOTELES: Člověk a příroda. Svoboda: Praha, 1984.
19. ARISTOTELES: Etika Nikomachova. Praha, 1996.
20. ARISTOTELES: Rétorika. Praha, 1999.
21. AUGUSTINUS A.: O boží obci. Vyšehrad: Praha, 1950.
22. AUGUSTINUS A.: O lži a jiné úvahy. Akcent: Třebíč, 2000.

23. BERK, L. E.: *Development Through the Lifespan*. 2nd ed. Chicago: Illinois State University, 2001.
24. BERKHOF, L.: *Manual of Christian Doctrine*. Eerdmans Publ. Co.: Michigan, 1994.
25. БИБЛИЈА. СВЕТО ПИСМО НА СТАРИОТ И НОВИОТ ЗАВЕТ (Ревидирано издание). Библиско здружение на Република Македонија. Скопје, 2006.
26. BLÁHA, A.: *Filosofie mravnosti. Píšovy vědecké příručky*. Brno, 1922.
27. BLANCK, G. R.: *Ego psihologija*. Naprijed: Zagreb, 1985.
28. BLASI, A.: *Moral functioning: moral understanding and personality*. In Lapsley, D. K. – Narvaez, D. (Eds.). *Moral development, self, and identity*. Mahwah, NJ: Erlbaum, 2004, s. 335–347.
29. BOJANIN, S.: *Neuropsihologija razvojnog doba. Razvoj saznajnog procesa*. ZUNS: Beograd, 1985.
30. BOLČIĆ, S.: *Interesi društvenih slojeva i determinante njihovog formiranja*. In *Društveni slojevi i društvena svest*. Institut društvenih nauka: Beograd, 1977.
31. BOŠNJAK, B.: *Grčka filozofija: Aristotel - Etika, politika i poetika*. Filozofska hrestomatija, Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.
32. BOŠNJAK, B.: *Grčka filozofija: Sistem idealizma - Platon*. Filozofska hrestomatija. Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.
33. BOŠNJAK, B.: *Grčka filozofija: Sokrat*. Filozofska hrestomatija. Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.
34. BREHM, S. S., KASSIN, S. M., FEIN, S.: *Social Psychology*. Houghton, Mifflin Co.: Boston, 1999.
35. BRITANNICA ENCYCLOPEDIA OF WORLD RELIGIONS. Encyclopædia Britannica, Inc.: London, 2006.
36. BRUGGER, W., ET AL.: *Filozofický slovník. Naše vojsko*: Praha, 1994.
37. СAKIRPALOGLU, P., REHAN, V.: *Determinanty a efekty sociální stratifikace mladých lidí v České republice*. Československá psychologie, 2, 2000.
38. СAKIRPALOGLU, P.: *Social Status and Life Style in Macedonia. Public Opinion in Macedonia 1989*. Institute for Sociological and Political Research: Skopje, 1990.
39. СAKIRPALOGLU, P.: *Društveni slojevi i društveno ponašanje u Makedoniji (Magisterski trud – neobjavено)*. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu. Beograd, 1989.

40. SAKIRPALOGLU, P., ŠMAHAJ, J., DOBEŠOVÁ SAKIRPALOGLU, S., ZIELINA, M.: Šikana na pracovišti v České republice. Teorie, výzkum a praxe. UP Olomouc. 2016. ISBN 978-80-244-5080-3
41. SAKIRPALOGLU, P.: Uvod do psychologie osobnosti. Grada a.s. Praha, 2012.
42. CARUSO, A. I.: Psychoanalyse pour la Personne. Seuil: Paris, 1962.
43. CARUSO, A. I.: Socijalni aspekti psihoanalize. Kultura: Beograd, 1969.
44. CATTELL, R. B.: Naučna analiza ličnosti. BIGZ: Beograd, 1978.
45. CENTERS, R.: The Psychology of Social Classes; A Study of Class Consciousness. Princeton Univ. Press: 1949.
46. COAN, R. W.: Dimensions of Psychological Theory. In: Readings in Personality Assessment. (Eds.). R. H. Dana; MSS Educational Publ. Comp.: 1969.
47. COLBY, A.—KOHLEBERG, L.—GIBBS, J.—LIEBERMAN, M.: A longitudinal study of moral development. Monographs of the Society for Research in Child Development, 59, 2, Serial No. 241, s. 1–75, 1983.
48. DACÍK, R.: Mravnost je na víře nezávislá? Sborník Kontroversní, Díl II. Mravní život. Sbíрка přednášek, odpovídající na časová hesla protináboženská. Olomouc, 1934.
49. DACÍK, R.: Modlitba snižuje člověka? Sborník Kontroversní, Díl II. Mravní život. Sbíрка přednášek, odpovídající na časová hesla protináboženská. Olomouc, 1934.
50. DACÍK, R.: Odměna je nízká pohnutka mravního jednání? Sborník Kontroversní, Díl II. Mravní život. Sbíрка přednášek, odpovídající na časová hesla protináboženská. Olomouc, 1934.
51. DILTHEY, W.: Izgradnja Istorijaskog sveta u duhovnim naukama. BIGZ: Beograd, 1980.
52. DREVER, J.: The Penguin Dictionary of Psychology. Harmondsworth: Middlesex, 1978.
53. ERIKSON, E. H.: Insight and Responsibility. W. W. Norton and Company: New York, 1964.
54. ERIKSON, E. H.: Youth: Fidelity and Diversity. Daedalus, Vol. 91, (1962).
55. ERIKSON, E. H.: Životní cyklus rozšířený a dokončený. Lidové noviny: Praha, 1999.
56. ERIKSON, E. H.: Mladý muž Luther - Studie psychoanalytická a historická. Psychoanalytické nakladatelství: Praha, 1996.

57. FILIPOVIĆ, V.: *Novija filozofija zapada. Filozofska hrestomatija. Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.*
58. FILIPOVIĆ, V.: *Klasični njemački idealizam. Filozofska hrestomatija. Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.*
59. FILOZOFICKÝ SLOVNÍK. Svoboda: Praha, 1976.
60. FINK, G.: *Encyklopedie antické mytologie. Votobia: Olomouc, 1996.*
61. FOSTER, J. R.: *Celebration of Discipline. The Path to Spiritual Growth. Harper Collins Publ.: San Francisco, 1998.*
62. FRANKL, V. E.: *Zašto se niste ubili. Uvod u logoterapiju. Biblioteka Oko tri ujutro. Zagreb, 1989*
63. FRANKL, V. E.: *Nečujan vapaj za smislom. Biblioteka Psiha. Naprijed: Zagreb, 1981.*
64. FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši. Cesta: Brno, 1996.*
65. FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu. Cesta: Brno, 1997.*
66. FREUD, S.: *Nova predavanja. Matica srpska: Beograd, 1979.*
67. FREUD, S.: *Uvod u psihoanalizu. Matica srpska: Beograd, 1979.*
68. FREUD, S.: *Nespokojenost v kultuře. Hynek. Praha, 1998.*
69. FREUD, S.: *Totem i tabu. Matica srpska: Beograd, 1979.*
70. FREUD, S.: *Budučnost jedne iluzije. Naprijed: Zagreb, 1986.*
71. FREUD: *The Ego and the Id. Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1935.*
72. FRICK, W. B.: *Remembering Maslow - Reflections on a 1968 Interview. Journal of Humanistic Psychology, Vol. 40 No. 2, s. 138-140. (2000).*
73. FRIMMER, J. A. – WALKER, L. J.: *Towards a new paradigm of moral personhood. Journal of Moral Education, 37, 3, s. 333–356, 2008.*
74. FROMM, E.: *Čovjek za sebe. Istraživanje o psihologiji etike. Naprijed: Zagreb, 1977.*
75. FROMM, E.: *Bekstvo od slobode. Nolit: Beograd, 1978.*
76. FROMM, E.: *Anatomija ljudske destruktivnosti. Druga knjiga. Naprijed: Zagreb, 1975.*
77. FROMM, E.: *Imati ili biti. Religija, karakter i društvo. Naprijed: Zagreb, 1979.*
78. FROMM, E.: *Umeće ljubavi. BIGZ: Beograd, 1990*
79. FUNK, R.: *Erich Fromm. Lidové Noviny: Praha, 1994.*
80. GIBBS, J. C.: *Toward an integration of Kohlberg's and Hoffman's theories of morality. In Kurtines, W. M. – Gewirtz, J. L. (Eds.).*

- Handbook of moral behavior and development, Vol. 1, s. 183–222. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991.
81. GILLIGAN, C.: In a different voice: Psychological theory and women's development. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982.
 82. HABÁŇ, M.: Askese je středověký přežitok? Sborník Kontroverzní, Díl II. Mravní život. Sbíрка přednášek, odpovídající na časová hesla protináboženská. Olomouc, 1934.
 83. HABERMAS, J.: Javno mnjenje. Kultura: Beograd, 1969
 84. HAERI Šajch, F.: Základy islámu. Tradice, historie, vývoj, současnost. Votobia: Olomouc, 1997.
 85. HALL, C. S., AND LINDZEY, G.: Teorije ličnosti. Nolit: Beograd, 1983.
 86. HARTL, P., HARTLOVÁ, H.: Psychologický slovník. Portal: Praha, 2000.
 87. HARTMANN, N.: Struktura etického fenoménu. Academia: Praha, 2002.
 88. HEIDEGGER, M.: O humanizmu. Suvremena filozofija Zapada. Filozofska hrestomatija, Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.
 89. HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. OIKOYMENH: Praha, 1996.
 90. HESSE, H.: Demian. BIGZ: Beograd, 1987.
 91. HESSE, H.: Siddhartha. BIGZ: Beograd, 1987.
 92. HITLER, A.: Mein Kampf. Otakar II: Praha, 2000.
 93. HOLLAND, J. G., SKINNER, B. F.: Analýza chování. SPN: Praha, 1968.
 94. HORNAY, K.: Naši unutrašni konflikti. Psiha: Titograd, 1966.
 95. HORNAY, K.: Novi putevi psihoanalize. Kosmos: Beograd, 1965.
 96. HORNAY, K.: Neurotična ličnost našeg doba. Grafički závod: Titograd, 1970.
 97. HORNAY, K.: Neuróza a lidský rúst. Triton – Pragma: Praha, 2000.
 98. HRBEK, I.: Muhammad a Korán. In.: Korán. Odeon: Praha, 1991
 99. HUNT, M.: Dějiny psychologie. Portal: Praha, 2000.
 100. JOHANSSON, R.: The Psychology of Nirvana. George Allen & Unwin Ltd.: London, 1969, p. 61.
 101. JUNG, C. G.: Psychological types. Princeton Univ. Press, 1971.
 102. JUNG, C. G.: Dinamika nesvesnog. Matica srpska: Beograd, 1977.
 103. JUNG, C. G.: Duh i život. Matica srpska: Beograd, 1978.
 104. JUNG, C. G.: O psihologiji nesvesnog. Matica Srpska: Beograd, 1978.

105. JUNG, C. G.: Psihološke rasprave. Matica Srpska: Beograd, 1978.
106. JUNG, C. G.: Čovjek i njegovi simboli. Mladost: Zagreb, 1973.
107. JUNG, C. G.: Člověk a duše. Academia: Praha, 1995.
108. JAKOVLJEVIĆ, V.: Psihoanaliza i antropologija. In: Caruso, A. I.: Socijalni aspekti psihoanalize. Kultura: Beograd, 1969.
109. JEROTIĆ, V.: Predgovor i pristup delu C. G. Junga. In: Jung, C. G. Dinamika nesvesnog. Matica Srpska: Beograd, 1978.
110. JEROTIĆ, V.: Pristup delu Alfreda Adlera. In: Adler, A.: Individualna psihologija. Matica srpska: Beograd, 1984.
111. KANT, I.: Kritika praktického rozumu. Svoboda: Praha, 1996.
112. KANT, I.: Základy metafyziky mravu. Svoboda: Praha, 1990
113. KAUTSKY, K.: Poreklo hrišcanstva. Kultura: Beograd, 1967.
114. KAZAN, E.: Tichá dohoda. Odeon: Praha, 1990.
115. KECMANOVIĆ, D.: Ni normalno, ni patološko. Svjetlost: Sarajevo, 1988.
116. KENDLER, H. H.: The Role of Value in the World of Psychology. American Psychologist. Vol.54, No.10, 828-835. (1999).
117. KESSIDI, F. CH.: Sokrates. Svoboda: Praha, 1980.
118. KIERKEGAARD, S.: Návčik Krestanství - Sudte sami! Centrum pro studium demokracie a kultury: Brno, 2002.
119. KIERKEGAARD, S.: Současnost. Mladá Fronta: Praha, 1969.
120. KIMMEL, C. D.: Adulthood and Aging. An Interdisciplinary Developmental View. John Wiley & Sons, Inc.: New York, 1974.
121. KNIPE, D. M.: Hinduismus. Náboženské tradice světa. Prostor: Praha, 1997.
122. KÖHLER, J.: Tajemný Zarathustra. Votobia: Olomouc, 1995.
123. KORÁČ, Ž., OGNJENOVIC, P., ET AL: O emocijama. Kolarčev narodni univerzitet: Beograd, 1975.
124. KRECH, D., CRUTCHFIELD, R. S., AND BALLACHEY, E. L.: Pojedinač u društvu. ZUNS: Beograd, 1972.
125. KUR'AN ČASNI. Stvarnost: Zagreb, 1969.
126. KÜNG, H.: Postoji li Bog? Naprijed: Zagreb, 1987.
127. LÄNGLE, A.: Osmišljeno živjeti. Kršćanska sadašnjost: Zagreb, 1990.
128. LEMON, W. M.: A question of ethics. CA Magazine, Canada Inst. of Chartered Accountants: Toronto, 1966.
129. LIESSMANN, K., ZENATY, G.: O myšlení - Úvod do filosofie. Votobia: Olomouc, 1994.

130. LOMBARDIOVÁ, F. G., LOMBARDI, G. S.: *Nekonečný kruh. Výklad etiky amerických Indiánu*. Entelechia: Košice, 1996.
131. LONGMAN DICTIONARY OF CONTEMPORARY ENGLISH. Harlow: Essex, 1982.
132. LOSKI, N.: *Ruska religijska filozofija i F. M. Dostojevski*. Partizanska knjiga: Beograd, 1982.
133. LUKIĆ, R.: *Osnovi sociologije*. SUPJ: Beograd, 1964.
134. LUKIĆ, R.: *Sociologija morala*. SANU: Beograd, 1974.
135. LURJA, A. R.: *Osnovi neuropsihologije*. Nolit: Beograd, 1976.
136. MACHIAVELLI, N.: *Vladalac*. Rad: Beograd, 1976.
137. MALA ENCIKLOPEDIJA. Prosveta: Beograd, 1986.
138. MARCUSE, H.: *Psychoanalýza a politika*. Svoboda: Praha, 1969.
139. MARCUSE, H.: *Eros i civilizacija - Filozofsko istraživanje Freuda*. Naprijed: Zagreb, 1985.
140. MARCUSE, H.: *The One-dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. In: Küng, H.: *Postoji li Bog?* Naprijed: Zagreb, 1987.
141. MARTINEZ III, T.J.: *Anthropos and existence: Gnostic Parallels in the early writings of Rollo May*. *The Journal of Humanistic Psychology*; Vol.38; 4.
142. MASLOW, A. H.: *Religions, Values, and Peak-experiences*. The Viking Press: New York, 1970.
143. MASLOW, A. H.: *Toward a Psychology of Being*. Van Nostrand Insight Books, sec. ed.: Princeton, 1968.
144. MASLOW, A. H.: *Motivacija i ličnost*. Nolit: Beograd, 1982.
145. MASLOW, A. H.: *A Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value-Life*. *Journal of Humanistic Psychology*, 1967, 7 (2).
146. MASLOW, A. H.: *Notes on Being-Psychology*. *Journal of Humanistic Psychology*, 1962, 2.
147. MASLOW, A. H.: *Fusions of Facts and Values*. *American Journal of Psychoanalysis*, 1963.
148. MATĚJČEK, Z.: *Dyslexie*. SPN: Praha, 1987.
149. MAY, R.: *Love and Will*. W. W. Norton and Co. Inc.: New York, 1969.
150. MCDUGAL, W.: *An Introduction to Social Psychology*. Methuen: London, 1908.

151. MCGUIRE, W. J.: The Nature of Attitude and Attitude Change. The Handbook of Social Psychology. Second Edition, Vol. III. Addison-Wesley Publ. Co. 1969.
152. MELKA, A.: Desatero se nehodí pro moderního člověka? Sborník Kontroversní, Díl II. Mravní život. Sbírká přednášek, odpovídající na časová hesla protináboženská. Olomouc, 1934.
153. MIKLÍK, K.: Zbožní jsou protivní a podivní lidé? Sborník Kontroversní, Díl II. Mravní život. Sbírká přednášek, odpovídající na časová hesla protináboženská. Olomouc, 1934.
154. MILIVOJEVIĆ, Z.: Emocije - Psihoterapija i razumevanje emocija. Prometej: Novi Sad, 1999.
155. MORONEY, S. K.: Higher Stages? Some Cautions for Christian Integration with Kohlberg's Theory. *Journal of Psychology and Theology*, 34, 4, s. 361–371, 2006.
156. MYERS, D. G.: Psychology. Worth Publishers: New York, 1995.
157. NIETZSCHE, F.: Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti. Aurora: Praha, 1996.
158. NIETZSCHE, F.: Antikrist - Přehodnocení všech hodnot. Votobia: Olomouc, 2001.
159. NIETZSCHE, F.: Tak pravil Zarathustra. Votobia: Olomouc, 1995.
160. OSGOOD, C. E.: Metod i teorija u eksperimentalnoj psihologiji. Savr. Škola: Beograd, 1963.
161. OVERMYER, D. L.: Náboženství Číny. Náboženské tradice sveta. Prostor: Praha, 1999.
162. PANTIĆ, D.: Vrednosti i ideološke orijentacije društvenih slojeva. In: Društveni slojevi i društvena svest. Institut društvenih nauka: Beograd, 1977.
163. PANTIĆ, D.: Vrednosne orijentacije, osobine ličnosti i klasna pripadnost. (Doktorska disertacija - neobjavljeno), Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu: Beograd, 1977.
164. PASCAL, B.: Myšlenky. Mladá Fronta: Praha, 2000.
165. PAVIĆEVIĆ, V.: Osnovi etike. Kultura: Beograd, 1967.
166. PARSONS, T.: Social Structure and Personality. Free Press: London, 1964.
167. PARSONS, T., AND SHILLS, E. A.: Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences. Paperback Edition: London. 1951.
168. PECK, M. S.: Dále nevyšlapanou cestou. Votobia: Olomouc, 1994.
169. PECKA, D.: Tvář člověka. Edice Akord: Brno, 1939.

170. PEJOVIĆ, D.: *Suvremena filozofija Zapada*. Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.
171. PEJOVIĆ, D.: *Francuska prosvjetiteljska filozofija*. Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.
172. PHARES, J. E., CHAPLIN, W. F.: *Introduction to Personality*. Longman: New York, 1997.
173. PIAGET, J.: *Psychologie inteligence*. SPN: Praha, 1970.
174. PIAGET, J., Inhelder, B.: *Psychologie dítete*. Portal: Praha, 1997.
175. PIAGET, J., Inhelder, B.: *Intelektualni razvoj deteta*. ZUNS: Beograd, 1978.
176. PLATON: *Zákony*. Praha, 1977.
177. PLATON: *Ústava*. Praha, 1996.
178. PLATON: *Euthyfrón: Obrana Sókrata*. OIKOYMENH, Praha, 2005
179. PLATON: *Protagoras*. Praha, 1992.
180. PLATON: *Listy*. Praha, 1996.
181. PLATON: *Faidros*. 4., oprav. vyd. Překlad František Novotný. Praha: [Institut pro střeoevropskou kulturu a politiku], 1993, 85 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4133-1.
182. PLOTNIK, R.: *Introduction to Psychology*. San Diego State University, 1999.
183. POPOVIĆ, B.: *Teorija o zdravoj ličnosti. Poistovećenje i samoostvarenje Abrahama Maslowa. Predgovor knjizi A. Maslowa Motivacija i ličnost*. Nolit: Beograd, 1982.
184. POPOVIĆ, B.: *Putnik u psihološki hiperprostor*. In: Catell, R. B.: *Naučna analiza ličnosti*. BIGZ: Beograd, 1978.
185. POPOVIĆ, B.: *Psihologija ličnosti*. CPP Društva psihologa Srbije. Beograd, 1999.
186. POPOVIĆ, B.: *Uvod u psihologiju morala*. Naučna knjiga: Beograd, 1973.
187. POPOVIĆ, M.: *Problemi društvene strukture. Uvod u sociologiju*. Kultura: Beograd, 1967.
188. POSEL POKOJE A RADOSTI: *Chlapci a děvčata*. GBV: Pardubice. 2000.
189. POZDRAVI NEKOG. *Biblioteka Život*. IRO Gradina: Niš. 1979.
190. RADONJIĆ S.: *Uvod u psihologiju. Struktura psihologije kao nauke*. ZUNS: Beograd, 1967.
191. ŘEHAN, V., ÇAKIRPALOGLU, P.: *Sociální status a hodnotová orientace mladé generace*. *Československá psychologie*, 3, 2000.

192. REICH, W.: Analiza karaktera. Naprijed: Zagreb, 1982.
193. REICH, W.: Spolna revolucija. Naprijed: Zagreb, 1985.
194. REICH, W.: Funkce orgasmu. Concordia: Praha, 1993.
195. RING, K.: Poselství světla. Chvojkoovo nakladatelství: Praha, 2001.
196. ROGERS, C.: Kako postati ličnost. Nolit: Beograd, 1985.
197. ROGERS, C.: Způsob bytí. Portál: Praha, 1997.
198. ROT, N.: Socijalna interakcija II (Grupa i organizacija). Savez Društava Psihologa Srbije: Beograd, 1980.
199. ROT, N.: Osnovi socijalne psihologije - socijalizacija. ZUNS: Beograd, 1972.
200. ROT, N.: Socijalna psihologija. Rad: Beograd, 1968.
201. ROT, N.: Psihologija ličnosti. ZUNS: Beograd, 1994.
202. RUSSELL, B.: Philosophical Essays. London, 1966.
203. RUSSELL, B.: Istorija zapadne filozofije. Beograd, 1962.
204. RUSSELL, B.: The Scientific Outlook. London, 1954.
205. RUSSELL, B.: Logika, veda, filozofie, společnost. Svoboda: Praha, 1993.
206. RUSSELL, B.: My Philosophical Development. Psychology Press: New York, 1995.
207. RUSSELL, B.: The Basic Writings of Bertrand Russell. Routledge: London, 1992.
208. SARTRE, J. P.: Sketch for a Theory of the Emotions. Methuen and Co. Ltd.: London, 1971.
209. SARTRE, J. P.: Existentialism. In: Classics of Western Thought - The Modern World. (Eds. E. E. Knoebel). Michigan State University, 1992.
210. SCHOPENHAUER, A.: Svět jako vůle a představa (I). Pelhřimov, 1997.
211. SCHOPENHAUER, A.: Svět jako vůle a představa (II). Pelhřimov, 1997.
212. SCHOPENHAUER, A.: O filozofiji i njenoj metodi. Novija filozofija Zapada. Filozofska hrestomatija VIII. Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.
213. SCHEIBE, K. E.: Beliefs and Values. Holt, Rinehart and Winston: New York, 1970.
214. SCHELER, M.: Můj filosofický pohled na svět. Praha, 2003.
215. SELIMOVIĆ, M.: Derviš i smrt. BIGZ: Beograd, 1985.

216. SIGELMAN, C. K.: *Life - Span Human Development*. Brooks/Cole Publ. Co.: New York, 1999.
217. SPINOZA, DE B.: *Etika*. Praha, 2001.
218. SRĪMAD BHAGAVATAM: *Četvrto pevanje - Stvaranje novog reda*. Garuda: Zagreb, 1990.
219. STAGNER, R.: *Psychology of Personality*. McGraw-Hill: New York, 1948.
220. STĚRIG, H. J.: *Male dějiny filozofie*. Zvon. České katolické nakladatelství: Praha, 1995.
221. SUHRAWARDI (SAFIR-I-SIMURGH). *Odabrani tekstovi: Islam*. Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.
222. SVĚTLÝ, J.: *Hodnoty a hodnocení*. SPN: Praha, 1978.
223. SVOBODA, A.: *Mystika křesťanská není nic zvláštního, protože mystika je u všech náboženství? Sborník Kontroverzní, Díl I. Bůh a člověk. Sbírka přednášek, odpovídající na časová hesla protináboženská*. Olomouc, 1934.
224. TAUBER, O.: *Osud člověka je nezměnitelně určen? Sborník Kontroverzní, Díl I. Bůh a člověk. Sbírka přednášek, odpovídající na časová hesla protináboženská*. Olomouc, 1934.
225. TITCHENER, E. B.: *The Primer of Psychology*. The Macmillan Company: New York, 1899.
226. TOLSTOJ, L. N.: *Otec Sergej a jiné povídky*. Praha, 1924.
227. THE MODERN WORLD - *Classics of Modern Thought*, Vol. III, Ed. Knoebel, E. E., Michigan State Univ.: 1992.
228. VELJAČIĆ, C.: *Islam. Filozofija istočnih naroda II. Filozofska hrestomatija*, Matica Hrvatske: Zagreb, 1983.
229. WALKER, L. J.: *A longitudinal study of moral reasoning*. *Child development*, 60, s. 157–166, 1989.
230. WAS FREUD RIGHT? *Maybe, maybe not*. *Monitor of American Psychological Association*, Vol. 28, N. 10, Oct. 1997.
231. WATSON, B. J.: *Psychology as the Behaviorist Views it*. 20, 176, 1913.
232. WEBER, H.: *Všeobecná morální teologie*. Zvon: Praha, 1998.
233. WERTHEIM, H.: *Kardinál satanův*. Moba: Brno, 1999.
234. WILLIAMS, R. M. JR.: *Generic American Values*. In: Rogers, V. R. (Ed.) *A Sourcebook for Social Sciences*, Macmillan. London, 1969.
235. WILSON, C.: *Misterije I*. Zenit: Beograd, 1983.

236. WILSON, E. O.: Konsilience - Jednota vedení. Lidové Noviny: Praha, 1999.
237. WOODWORTH, R. S., AND SHEEHAN, M. R.: Contemporary Schools of Psychology. The Ronald Press Company: New York, 1964.
238. XENOFON: Vzpomínky na Sokrata. Svoboda: Praha, 1972.
239. ZIMBARDO, P. G.: Shyness. Addison-Wesley Publ. Co.: Massachusetts, 1995.
240. ZVONAREVIĆ, M.: Socijalna psihologija. Zagreb, 1978.

За книгата

Детес речиси да не постои човек кој би се согласил со тврдењето дека истражувањето на психичките феномени треба да претставува исклучива привилегија на стручно образованите психолози. Впрочем, секој човек, laik и стручњак, следејќи го одговорниот вистинитиот час насочен кон разбирање на светот на сопственото искуство, се обидува да протикне во длабочините на хуманото однесување, да ја разбере неговата суштина и успешно да ги предвиди сопствените и туѓите постапки. Истото важи и за откривање на вредностите дитализми на човековото однесување. При собирање и обработка на релевантните сознатија кои беа вградени во овој труд се потврди очекувањето дека епистемолошкиот продор во суштината на вредностите ги надминува границите на современата психолошка наука. Имено, анализираниите податоци беа откриени во древните културни записи, но и во религиозните и филозофско-етичките системи, вклучувајќи ги тука и неповторливите дела на некои од литературните класици, чија вечна тема се човекот и неговата скриена природа. Осветл тоа, виден интерес за вредностите е предметен и во современите научни дисциплини, пред сè, во социологијата, политикологијата и културната антропологија. Оттука, психолошката анализа на вреднувањето, како најосновен и најкомплексен психички процес, одгосно вредностите, како најдлабоки стекнати диспозиции на личноста, укажа дека аксиологијата претставува интердисциплинарна наука, што, Впрочем, беше постулирано како појдовна цел при пишувањето на оваа книга.

За авторот

Проф. д-р. Патајотис Цакирпалоглу, др. сци. завршил студии по психологија 1978 г. на Филозофскиот факултет во Скопје. Во 1986 г. се здобил со докторат по филозофија на Карловиот универзитет во Прага. Во периодот 1987 – 1992 г. како долгорочен стипендист на УНЕСКО при Академијата на науки во Прага реализирал компаративно истражување на развојниот синдром ADHD кај македонски и чешки ученици. Магистерски студии по социјална психологија завршил во 1989 г. на Филозофскиот факултет во Белград, а 1991 г. одбратил докторска дисертација по развојна невропсихологија при Медицинскиот факултет во Белград. Од 1995 г. до денес работи како професор по психологија на истоимената катедра при Палачки универзитет во Оломоуц, Чешка република. Автор е на неколку монографии и повеќе десетици трудови објавени во странски и домаини научни списанија. Долгогодишен член е на Американската психолошка асоцијација (APA) и Меѓународната академија за испитување на развојни пореметувања на учењето (IARLD).