

*Erich Fromm*

**BEG PRED SVOBODO**



*Erich Fromm*  
**BEG PRED SVOBODO**

*Prevedla Miriam Drev*



UMco

---

Ljubljana 2020

**Erich Fromm**  
**BEG PRED SVOBOD**

ESCAPE FROM FREEDOM

Copyright © 1941 by Erich Fromm. All rights reserved.

© za Slovenijo UMco d. d., 2020. Vse pravice pridržane.

*Prevod: Miriam Drev*  
*Izdajatelj in založnik: UMco, d. d.*

Zbirka Angažirano

*Odgovorni urednik: Samo Rugelj*  
*Pomočnica urednika: Renate Rugelj*  
*Redakcija kazala in številčenje: Neža Vilhelm*  
*Oblikovanje ovitka in postavitev: Aleš Cimprič*  
*Tisk: Primitus, d. o. o.*  
*Naklada: 400 izvodov, 1. natis*  
Ljubljana 2020

Knjižno delo je izšlo v okviru programa, ki ga sofinancira  
Javna agencija za knjigo Republike Slovenije.

V okviru določil Zakona o avtorski in sorodnih pravicah so brez pisnega dovoljenja založbe prepovedani reproduciranje, distribuiranje, javna priobčitev, predelava ali druga uporaba tega avtorskega dela ali njegovih delov v kakršnem koli obsegu ali postopku, v številni fotokopiranje, tiskanje in shranjevanje v elektronski obliki.

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

123:159.964.2

FROMM, Erich, 1900-1980

Beg pred svobodo / Erich Fromm ; prevedla Miriam Drev.  
- 1. natis. - Ljubljana : UMco, 2020. - (Zbirka Angažirano)

Prevod dela: Escape from freedom  
ISBN 978-961-7050-74-5  
COBISS.SI-ID 24071171

Če nisem zase, kdo bo zame?  
Če nisem samo zase, kaj sploh sem?  
Če ne sedaj – kdaj?

TALMUDSKI PREGOVOR  
MISHNAH, ABOT

Niti nebeškega niti tuzemskega, niti smrtnega niti nesmrtnega smo te ustvarili, zato da boš nemara svoboden v skladu z lastno voljo in častjo, da boš sam svoj stvarnik in graditelj. Edino tebi smo podelili rast in razvoj, odvisna od tvoje lastne svobodne volje. V sebi nosiš klice univerzalnega življenja.

PICO DELLA MIRANDOLA  
*ORATIO DE HOMINIS DIGNITATE*

Nič potemtakem ni stalnega, razen vrojenih in neodtujljivih človekovih pravic.

THOMAS JEFFERSON



# VSEBINA

<b>PREDGOVOR</b>	<b>9</b>
<b>I. SVOBODA – PSIHOLOŠKI PROBLEM?</b>	<b>13</b>
<b>II. VZNIK POSAMEZNIKA IN DVOUMNOST SVOBODE</b>	<b>33</b>
<b>III. SVOBODA V DOBI REFORMACIJE</b>	<b>49</b>
<b>1. SREDNJEVEŠKO DRUŽBENO OKOLJE IN RENESANSA</b>	<b>49</b>
<b>2. DOBA REFORMACIJE</b>	<b>73</b>
<b>IV. DVA VIDIKA SVOBODE PRI MODERNEM ČLOVEKU</b>	<b>113</b>
<b>V. MEHANIZMI POBEGA</b>	<b>145</b>
<b>1. AVTORITARNOST</b>	<b>150</b>
<b>2. UNIČEVALNOST</b>	<b>186</b>
<b>3. PRILAGODLJIVOST ČLOVEKA–AVTOMATA</b>	<b>192</b>
<b>VI. PSIHOLOGIJA NACIZMA</b>	<b>213</b>
<b>VII. SVOBODA IN DEMOKRACIJA</b>	<b>245</b>
<b>1. UTVARA INDIVIDUALNOSTI</b>	<b>245</b>
<b>2. SVOBODA IN SPONTANOST</b>	<b>261</b>
<b>DODATEK: ZNAČAJ IN DRUŽBENI RAZVOJ</b>	<b>281</b>
<b>IMENSKO IN STVARNO KAZALO</b>	<b>303</b>





# Predgovor

**T**a knjiga je del obsežne raziskave, ki se ukvarja z značajsko strukturo modernega človeka in z zahtevnimi vprašanji, ki obravnavajo vzajemno delovanje psiholoških in družbenih dejavnikov, ter se ji posvečam že več let, preden jo bom dokončal, pa bo trajalo še veliko dlje. Zaradi sedanjega političnega dogajanja in nevarnosti, s katerimi preti največjim dosežkom moderne kulture – individualnosti in edinstvenosti posamičnega človeka –, sem se odločil prekiniti z delom na obširnejši raziskavi in se posvetiti tistemu njenemu vidiku, ki je ključen za kulturno in družbeno krizo naših dni: pomenu svobode za človeka današnjega dne. Naloga, ki sem si jo zadal s to knjigo, bi bila lažja, če bi mogel bralca napotiti na dokončano študijo značajske strukture človeka v naši kulturi, kajti pomen svobode je mogoče razumeti samo na osnovi analize celovitega značajskega ustroja sodobnega človeka. A ker je, kot je, sem se moral marsikdaj sklicevati na nekatere pojme in sklepe, ne da bi jih domislil tako poglobljeno, kot bi jih lahko, če bi imel na voljo več gradiva. Ko gre za druga nadvse pomembna sporna vprašanja, sem jih pogosto imel možnost omeniti samo mimogrede, včasih pa še to ne. Vseeno menim, da mora psiholog brez odlašanja prispevati vse, s čimer lahko

pripomore k razumevanju trenutne krize, čeprav je prisiljen žrtvovati deziderat po dovršenosti.

Prepričan sem, da pri opozarjanju na pomen psihološkega razmisleka v povezavi s sedanjimi razmerami ne gre za precenjevanje psihologije. Temeljna bitnost družbenega razvoja je posameznik, njegove želje in strahovi, njegove strasti in razum, njegovi vzgibi za dobro in za zlo. Da bi razumeli dinamiko družbenega procesa, moramo razumeti dinamiko duševnih procesov, ki delujejo v posamezniku, obenem pa moramo tudi posameznika, če naj ga razumemo, dojemati v kontekstu kulture, ki ga pregneta. Ta knjiga postavlja tezo, da moderni človek, osvobojen okov predindividualne družbe, ki mu je dajala varnost in ga hkrati omejevala, ni pridobil svobode v dobrem smislu uresničenja svojega posamičnega jaza, in sicer, da bi izrazil svoje umstvene, čustvene in čutne zmožnosti. Čeprav mu je svoboda prinesla neodvisnost in preudarnost, ga je osamila, zaradi česar je postal zaskrbljen in nemočen. Osamljenost je neznosna, zato je zdaj soočen z izbiro med dvema možnostima, bodisi da pred bremenom te svobode pobegne v nove odvisnosti in podložnost ali pa napreduje do polne uresničitve nedvoumne svobode, ki temelji na človekovi edinstvenosti in individualnosti. Četudi je pričujoča knjiga bolj diagnoza kot pa prognoza – bolj analiza kot pa rešitev –, lahko njeni rezultati tehtno vplivajo na usmeritev našega delovanja. Razumevanje razlogov za totalitaristični beg pred svobodo je namreč predpogoj za vsako delovanje, ki si prizadeva doseči zmago nad silami totalitarizma.

Odrekam se veselju, ki bi mi ga prinesla moja zahvala vsem prijateljem, sodelavcem in študentom, katerim bi se želel oddolžiti za njihovo spodbudo in tvorno kritiko

mojega razmišljanja. Bralec bo v opombah naletel na navedbe avtorjev, katerim v največji meri dolgujem zahvalo za zamisli, izražene v moji knjigi. Vseeno pa se želim še posebej zahvaliti tistim, ki so neposredno prispevali k njenemu udejanjenju. Najprej bi se rad zahvalil gospodični Elizabeth Brown, ki je s svojimi predlogi, a tudi s kritičnimi pripombami odločilno pripomogla k ureditvi te knjige. Zatem se zahvaljujem gospodu T. Woodhousu za njegovo veliko pomoč pri urejanju rokopisa in dr. A. Seidemannu za njegovo pomoč pri filozofskih vprašanjih, ki jih obravnavam v tem delu.

Rad bi se zahvalil tudi več založbam, da so mi dovolile navajati obsežne odlomke iz knjig, ki so izšle pri njih: Board of Christian Education, Filadelfija, za navedke iz *Institutes of the Christian Religion* Johna Calvina v prevodu Johna Allena; Columbia Studies in History, Economic and Public Law (Columbia University Press), New York, za navedke iz *Social Reform and the Reformation* Jacoba S. Schapira; W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., za navedke iz *The Bondage of the Will* Martina Luthra v prevodu Henryja Cola; Hartcourt, Brace and Company, New York, za navedke iz *Religion and the Rise of Capitalism* R. H. Tawneyja; Houghton Mifflin Company, Boston, za navedke iz *Mojega boja* Adolfa Hitlerja; Macmillan Company, New York, za navedke iz *The Civilization of the Renaissance in Italy* Jacoba Burckhardta.

E. F.



## I. POGLAVJE

# Svoboda – psihološki problem?

**M**oderna evropska in ameriška zgodovina se osredinjata na prizadevanja, da bi se človek osvobodil političnih, ekonomskih in duhovnih okov, ki so ga vklepali vse dotlej. Bitke za svobodo so vodili zatirani – tisti ljudje, ki so si želeli novih svoboščin – proti tistim, ki so ščitili svoje privilegije. Ko se je neki razred boril za lastno osvoboditev izpod jarma, je bil prepričan, da se bori za človekovo svobodo samo po sebi, in se je tako lahko skliceval na ideal, na hrepenenje po svobodi, ukoreninjeno v vseh, ki so zatirani. V dolgi in pravzaprav nepretrgani bitki za svobodo pa so se razredi, ki so se borili proti tiraniji, na neki stopnji, ko je bila zmaga dobljena in je bilo treba braniti nove privilegije, pridružili sovražnikom svobode.

Kljub številnim porazom je svoboda vse doslej vendarle zmagovala v bitkah. Ničkoliko jih je v teh bitkah umrlo v prepričanju, da je bolje umreti v borbi proti podložnosti, kot pa živeti brez svobode. Takšna smrt je predstavljala najvišjo izpoved njihove individualnosti. Zgodovina je, kot kaže, dokazala, da je človek sposoben biti sam svoj gospodar, sprejemati odločitve zase ter razmišljati in čutiti, kakor se njemu zdi prav. Celovito izražanje človekovih potencialov je po vsem sodeč pomenilo cilj, kateremu se

je naglo približeval družbeni razvoj. Načela gospodarskega liberalizma, politične demokracije, verske avtonomije in individualizma v osebnem življenju so omogočila, da se je izrazilo človekovo hrepenenje po svobodi, obenem pa se je zdelo, da ga vodijo vse bliže njeni uresničitvi. Trgala se je vez za vezjo. Človek se je postavil po robu premoči narave in ji zagospodaril; premagal je nadvlado Cerkev in nadvlado absolutistične države. Zdelo se je, da ukinitev zunanje nadvlade ni le nujen, temveč tudi zadosten razlog, da bi dosegel svoj želeni cilj: posameznikovo svobodo.

Mnogi so bili prepričani, da je bila prva svetovna vojna zadnja med vojnami, njen konec pa odločilna zmaga v boju za svobodo. Prej obstoječe demokratične vlade so se po vsem videzu okrepile, stare monarhije pa je zamenjalo nekaj novih demokracij. A preteklo je komaj nekaj let, ko so se pojavili novi sistemi, ki so zanikali vse, o čemer so bili ljudje prepričani, da so v dolgih stoletjih bojev dokončno dosegli. Bistvo novih sistemov, ki so uspešno prevzeli oblast nad celotnim človekovim družbenim in zasebnim življenjem, je bila, z izjemo peščice, podreditev vseh ljudi avtoriteti, nad katero niso imeli nikakršnega nadzora.

Sprva se je marsikdo tolažil z mislijo, da je zmago avtoritarnega sistema pripisati blaznosti manjšega števila posameznikov, in da bodo, blazni kot so, v kratkem strmoglavili z višin. Spet drugi so samovšečno menili, da se Italijani ali pa Nemci še niso dovolj dolgo urili v demokraciji, in lahko zato mirno počakajo, da bosta tudi tadva naroda dosegla politično zrelost zahodnih demokracij. Še ena obča utvara, morda najnevarnejša od vseh, pa je bila, da so ljudje, kakršen je Hitler, zagospodarili mogočnemu državnemu aparatu zgolj s pomočjo zvijačnosti in sleparij, ter da njihovi

privrženci vladajo samo z golo silo; celotno prebivalstvo je potemtakem le neprostovoljni objekt prevare in terorja.

V letih, ki so minila od tedaj, je zmotnost teh trditev postala očitna. Hočeš nočeš smo spoznali, da so milijoni ljudi v Nemčiji z enako zagretostjo, s kakršno so se njihovi očetje nekoč borili za svobodo, hlepeli, da bi se ji odpovedali; namesto, da bi si želeli svobode, so iskali načine, kako bi ji ubežali; spoznali smo tudi, da je bilo več drugih milijonov brezbriznih in ni verjelo, da se je za obrambo svobode vredno boriti in umreti. Obenem ugotavljamo, da kriza demokracije ni problem, ki bi se tikal izrecno Italije ali Nemčije, marveč se z njim sooča sleherna moderna država. Prav tako ni važno, katere simbole si izberejo sovražniki človekove svobode: svoboda ni nič manj ogrožena, če je napadena v imenu antifašizma ali pa v imenu odkritega fašizma.<sup>1</sup> To resnico je tako prepričljivo izrazil John Dewey, da misel navajam z njegovimi besedami: »Resna grožnja za našo demokracijo,« pravi Dewey, »ni obstoj tujih totalitarnih držav. Pač pa ge za to, da v naših lastnih osebnih stališčih in v naših lastnih ustanovah obstajajo pogoji, kakršni so omogočili, da so v tujih državah zmagale zunanja avtoriteta, disciplina, uniformnost in odvisnost od Vodje. Bojno polje je zatorej tukaj – v nas samih in v naših ustanovah.«<sup>2</sup>

Če se želimo boriti proti fašizmu, ga moramo razumeti. Pobožne želje ne bodo zalegle. Recitiranje optimističnih obrazcev pa se bo izkazalo enako pomanjkljivo in

---

1 Z besedo fašizem ali avtoritativni režim označujem dikatatorski sistem takšne vrste, kakršna sta bila nemški ali italijanski. Če bom izrecno omenjal nemški sistem, ga bom imenoval nacizem.

2 John Dewey, *Freedom and Culture*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1939.

brezplodno kakor obred, s katerim Indijanci priklicujejo dež.

Poleg težav ekonomske in družbene narave, ki so omogočile vzpon fašizma, obstaja tudi težava v človeku samem, ki ji je potrebno priti do dna. Namen te knjige je razčleniti tiste gonilne dejavnike v značajskem ustroju sodobnega človeka, zaradi katerih so se bili ljudje v fašističnih državah pripravljani odreči svobodi, in ki so se tako zelo razpasli tudi pri milijonih naših ljudi.

To so ta ključna vprašanja, ki vzniknejo na dan, ko upremo pogled v človeški vidik svobode, v hrepenenje po podrejenosti in slo po moči: kaj sploh pomeni svoboda kot človeška izkušnja? Je želja po svobodi nekaj, kar je vrojeno človeški naravi? Gre za izkušnjo, ki je enaka ne glede na kulturo, v kakršni živi posameznik, ali pa gre za nekaj drugega, kar je odvisno od razvojne stopnje individualizma v posamezni družbi? Je svoboda zgolj odsotnost zunanjega pritiska ali pa je tudi prisotnost nečesa – in če je tako, česa? Kateri so tisti socialni in ekonomski dejavniki v družbi, ki pripomorejo k težnji po svobodi? In zakaj pravzaprav svoboda nekaterim ljudem predstavlja dragocen cilj, drugim pa grožnjo?

Ali potemtakem poleg prirojenega hlepenja po svobodi morda ne obstaja tudi nagonska želja po podreditvi? Če ni tako, kako naj si razložimo, čemu se poslušnost nekemu vodji zdi privlačna toliko ljudem današnjega dne? Se človek vedno pokori zunanji avtoriteti ali pa obstaja tudi podreditev ponotranjenim avtoritetam, kakršni sta dolžnost ali vest, in notranjim pritiskom ali anonimnim avtoritetam, kot je javno mnenje? Ali v uklanjanju obstaja skrito zadoščenje, in če je tako, v čem je njegovo bistvo?



Kaj je tisto, kar v človeku vzbuja nezasitno slo po moči? Je to sila njegove vitalne energije – ali pa je neka temeljna šibkost in nezmožnost, da bi življenje doživljal spontano in ljubeče? Katere so duševne okolnosti, ki tem stremljenjem vlivajo moč? In katere so zatem družbene okoliščine, ki predstavljajo temelj tovrstnih duševnih okolnosti?

Analiza človeškega vidika svobode in avtoritarnosti nas prisili, da pretehtamo splošni problem, to je, vlogo, ki jo duševni dejavniki igrajo kot dejavne sile v družbenem razvoju; to pa nas nazadnje privede do zahtevnega vprašanja o medsebojnem vplivu psiholoških, ekonomskih in ideoloških dejavnikov v družbenem procesu. Vsak poskus, da bi razumeli privlačnost, ki jo ima fašizem za velike narode, nas prisili, da prepoznamo vlogo duševnih dejavnikov. Opraviti imamo namreč s političnim sistemom, ki pravzaprav ne ustreza razumskim silam lastnega koristoljubja, temveč razvne in sprošča diabolične sile v človeku, o katerih smo bili prepričani, da niti ne obstajajo ali pa vsaj, da so že davno ugasnile. Domačna podoba človeka, kakršno poznamo iz minulih nekaj stoletij, prikazuje razumno bitje, ki ga pri njegovih dejanjih vodita samoljubje in zmožnost, da ravna v skladu z njim. Celo pisci Hobbesovega kova, ki so dopuščali, da sta človekovi gonilni sili slo po oblasti in sovražnost, so obstoj teh sil razlagali kot logični rezultat samoljubja: ker so vsi ljudje enaki in torej gojijo enako željo po sreči, in ker ni na voljo dovolj bogastva, da bi jih vse zadovoljilo v enaki meri, je neizogibno, da se spopadajo drug z drugim in čutijo potrebo po oblasti, zato da bi si tisto, kar v čemer uživajo v sedanjosti, zavarovali tudi za prihodnost. Toda Hobbesova predstava je postala zastarela. Uspešneje ko je srednji razred rušil

moč nekdanjih političnih ali verskih vladarjev, uspešneje ko je obvladoval naravo in več ko je bilo milijonov posameznikov, ki so postali ekonomsko neodvisni, bolj se je krepilo naše prepričanje o razumskemu svetu in na njem bivajočem človeku kot večidel razumnem bitju. Temne in satanske sile človekove narave smo odrinili v srednji vek in še bolj odmaknjena zgodovinska obdobja, kot razlog zanje pa navedli nepoučenost ali pa pretkane spletke goljufivih kraljev in duhovščine.

Na tista obdobja smo zrlí podobno kakor na ognjenik, ki nam je že zdavnaj nehal pretiti z izbruhom. Brezskrbno in zaupljivo smo verjeli, da so dosežki moderne demokracije izbrisali vse pogubonosne sile; svet se je zdel svetel in varen kakor skrbno osvetljene ulice modernega mesta. Vojne naj bi bile poslednji ostanki starih časov in potrebna je bila samo še ena, ki bi bila hkrati poslednja; gospodarske krize naj bi bile gola naključja, pa čeprav so se še naprej vrstile v rednih razmikih.

Ko je prišel na oblast fašizem, je bila večina ljudi teoretično kot tudi praktično nepripravljena nanj. Niso mogli verjeti, da v človeku tiči tolikšna zmožnost za zlo, tolikšna sla po moči, tolikšno omalovaževanje pravic šibkejših, tolikšno koprnenje po pokornosti. Samo peščica se jih je zavedala grmenja, s katerim je vulkan najavljal izbruh. Nietzsche je razburkal samozadovoljni optimizem devetnajstega stoletja; prav tako Marx, samo da drugače. Še eno opozorilo je prišlo nekoliko pozneje od Freuda. Seveda pa so imeli on in večina njegovih učencev zelo naiven pogled na to, kar se dogaja v družbi, in večina njegovih prenosov psihologije na družbene probleme predstavlja zavajajoče konstrukcije; in vendar nas je Freud, ko se je

posvečal pojavom posameznikovih čustvenih in umskih motenj, pripeljal na vrh ognjenika in pripravil do tega, da smo pogledali v vreli krater.

Freud je z usmerjanjem pozornosti na opazovanje in analizo iracionalnih in nezavednih sil, ki odločilno vplivajo na dele človekovega obnašanja, šel dlje kot vsi drugi pred njim. On in njegovi nasledniki v moderni psihologiji niso le razkrili nerazumskega in nezavednega predela človekove narave, katerega obstoj je moderni racionalizem zanemaril, pač pa je Freud tudi pokazal, da se ti nedoumljivi pojavi ravnaajo po določenih zakonih in jih je potemtakem mogoče dojeti razumsko. Naučil nas je, kako razumeti jezik sanj in somatične simptome kot tudi nedoumljivosti človeškega vedenja. Odkril je, da te nerazumnosti pa tudi celotna značajska struktura posameznika predstavljajo odziv na vplive, prihajajoče iz zunanjega sveta, še zlasti na tiste, ki se zgodijo v zgodnjem otroštvu.

Vseeno pa je bil Freud tako prežet z duhom svoje kulture, da ni mogel preseči nekaterih omejitev, ki mu jih je ta postavila. Prav te omejitve so postale meje njegovega razumevanja, sploh ko je šlo za bolnega posameznika; ovirale so njegovo razumevanje običajnega človeka in tudi iracionalnih pojavov, ki delujejo v družbenem življenju.

Ker pričujoča knjiga poudarja vlogo duševnih dejavnikov v celovitosti družbenega razvoja in ker ta analiza temelji na nekaterih osnovnih Freudovih odkritjih – zlasti tistih, ki se tičejo delovanja nezavednih sil v človekovem značaju in njihove odvisnosti od zunanjih vplivov –, menim, da bo bralcu pomagalo, če se bo že v izhodišču seznanil z nekaterimi splošnimi načeli našega pristopa in tudi z glavnimi

razlikami med tem pristopom in klasičnimi freudovskimi pojmovanji.<sup>3</sup>

Freud je pristal na tradicionalno prepričanje, da obstaja neki temeljni razkorak med človekom in družbo, pa tudi na tradicionalno doktrino o hudobiji človeške narave. Človek, kakor ga pojmuje on, je v osnovi nesocialen. Družba ga mora udomačiti, dopustiti mora nekatere neposredne zadovoljitve njegovih bioloških – in s tem neizbrisljivih – gonov; večinoma pa mora družba požlahtniti in večje brzdati človekove temeljne vzgibe. Posledica tega družbenega zatiranja naravnih impulzov pa je, da se zgodi nekaj čudežnega: potlačeni goni se spremenijo v težnje, ki so za družbo dragocene, in tako postanejo človeški temelj za kulturo. Freud je za to nenavadno preobrazbo zatrtosti v civilizirano vedenje izbral besedo sublimacija. Če to dušnje količinsko presega zmožnost za sublimacijo, postanejo posamezniki nevrotični in ne gre drugače, kot da zatiranje zmanjšamo. Večinoma pa obstaja obratno sorazmerje med zadostitvijo človekovih gonov in kulturo: več ko je potlačitve, več je kulture (in večja je nevarnost nevrotskih motenj). V Freudovi teoriji je odnos med posameznikom in družbo v glavnem statičen: posameznik ostaja v bistvu enak in se spremeni samo toliko, kolikor večji pritisk izvaja družba na njegove naravne gone (ter s tem izsili več sublimacije),

---

3 S psihoanalitičnim pristopom, ki se, četudi temelji na bistvenih dosežkih Freudove teorije, od teh vendarle razlikuje v številnih pomembnih stališčih, se lahko seznanimo v delu Karen Horney *New Ways in Psychoanalysis*, W. W. Norton & Company, New York, 1939, in v delu Harryja Stacka Sullivana *Conceptions of Modern Psychiatry – The First William Alanson White Memorial Lectures*, Psychiatry, 1940, zv. 3, št. 1. Čeprav se avtorja razlikujeta v več pogledih, ima naziranje v tej knjigi več skupnega s stališči njiju obeh.

ali pa mu omogoči, da jih zadovolji v večji meri (ter s tem žrtvuje kulturo).

Freudovo pojmovanje človekove narave je v osnovi zajemalo najpomembnejše gone, ki jih opažamo pri modernem človeku, kar je primerljivo s tako imenovanimi osnovnimi nagoni, ki so jih dopuščali psihologi pred Freudom. Zanj je posameznik iz njegove kulture predstavljal »človeka«, tiste strasti in strahove, ki so značilni za človeka naše sodobne družbe, pa je pojmoval kot večne sile, zakoreninjene v človekovi biološki zgradbi.

Čeprav bi to gledišče lahko ponazorili z več primeri (na primer, z družbeno osnovo za sovražnost, ki je prevladujoča pri modernem človeku, z Ojdipovim kompleksom, s tako imenovanim kastracijskim kompleksom pri ženskah), ga želim ponazoriti še z enim primerom, ki je posebno pomemben, saj se tiče celotnega pojmovanja človeka kot družbenega bitja. Freud posameznika vedno obravnava v njegovih odnosih do drugih. Ti odnosi, kakor jih vidi Freud, pa so podobni ekonomskemu odnosu do drugih, kakršni so značilni za posameznika v kapitalistični družbi. Vsakdo dela zase, posamič, na lastno odgovornost, in ne prvenstveno v sodelovanju z drugimi. In vendar posameznik ni Robinson Crusoe; potrebuje namreč druge ljudi kot stranke, kot nameščence ali pa kot delodajalce. Prisiljen je kupovati in prodajati, dajati in jemati. Trg, naj bo blagovna borza ali delovni trg, uravnava te odnose. Posameznik, prvotno sam in samozadosten, tako vstopa v gospodarske odnose z drugimi, in sicer z enim ciljem: prodajati in kupovati. Freudovo pojmovanje medčloveških odnosov je v bistvu enako: človek nastopi popolnoma opremljen z biološko danimi goni, ki jih je treba zadovoljiti. Da bi jih zadovoljil,

posameznik vstopi v odnose z drugimi »objekti«. Drugi individuumi so torej vselej sredstvo za doseg njegovega cilja, zadostitve teženj, ki so same po sebi utemeljene v njem, preden stopi v stik z drugimi. Področje človeških odnosov je v Freudovem pojmovanju podobno trgu – gre za izmenjavo, v kateri se zadoščajo biološko dane potrebe, in v njej je posameznikov odnos do drugega vedno sredstvo za doseg cilja, toda nikoli cilj sam po sebi.

V nasprotju s Freudovim stališčem pa analiza, ki jo podaja ta knjiga, temelji na domnevi, da je ključno vprašanje psihologije vprašanje o svojstveni vrsti razmerja posameznika do sveta, in ne vprašanje zadovoljevanja oziroma neizpolnitve te ali one nagonске potrebe *per se*; poleg tega izhaja iz domneve, da odnos med človekom in družbo ni statičen. Ne gre za to, da bi imeli na eni strani posameznika, ki ga je narava opremila z določenimi goni, in na drugi družbo, ki je ločena od njega in bodisi zadovoljuje njegova prirojena nagnjenja ali pa ga v tem onemogoča. Čeprav obstajajo nekatere potrebe, kakor denimo lakota, žeja, spolni nagon, ki so ljudem skupne, pa so vzgibi, zaradi katerih se človeški značaji razlikujejo, denimo ljubezen in sovraštvo, sla po oblasti in hlepenje po poslušnosti, izpolnjevanje čutnih užitkov in strah pred njimi, vsi po vrsti plod družbenega razvoja. Človekova najlepša kot tudi najodvratnejša nagnjenja niso del nespremenljive in biološko dane človeške narave, temveč rezultat družbenega procesa, ki oblikuje človeka. Drugače povedano, družba nima zgolj zatiralne funkcije – čeprav ima tudi to –, pač pa tudi tvorno funkcijo. Človekova čud, njegova poželenja in skrbi so kulturni proizvod; pravzaprav je človek sam najpomembnejša stvaritev in dosežek

nenehnega človekovega truda, katerega beleženje imenujemo zgodovina.

Naloga socialne psihologije je prav razumevanje tega procesa človekovega oblikovanja, kot je potekal v zgodovini. Zakaj pride do nekaterih neovrgljivih sprememb človekovega značaja na prehodu iz ene zgodovinske epohe v drugo? Zakaj se duh renesanse razlikuje od srednjeveškega duha? Zakaj se značajska struktura človeka v monopolem kapitalizmu razlikuje od tiste v devetnajstem stoletju? Socialna psihologija mora razložiti, čemu se pojavijo nove sposobnosti in nove strasti, bodisi slabe ali pa dobre. Tako na primer ugotavljamo, da ljudje od renesanse do danes koprneče hlepijo po slavi, medtem ko ta težnja, ki se nam dandanes zdi tako samoumevna, v srednjeveški družbi skoraj ni obstajala.<sup>4</sup> V istem obdobju se je pri človeku razvil čut za lepote narave, ki ga prej ni premogel.<sup>5</sup> Omenimo še, da se je pri ljudeh, živečih v severnoevropskih deželah, od šestnajstega stoletja naprej razvijala obsesivna potreba po delu, ki je svobodni človek pred tem obdobjem ni poznal.

A ne samo, da zgodovina ustvarja človeka – tudi človek ustvarja zgodovino. Reševanje tega navideznega protislovja utemeljuje nastanek socialne psihologije.<sup>6</sup> Njena naloga je pokazati ne le, kako se spreminjajo in razvijajo strasti, želje in skrbi kot *posledica* družbenega razvoja, temveč

---

4 Prim. z: Jacob Burchardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The Macmillan Company, New York, 1921, str. 139. (*Renesančna kultura v Italiji*, DZS Ljubljana, 1956, prevedel Bogomil Fatur.)

5 op. cit., str. 299.

6 Prim. s prispevki sociologov J. Dollarda in H. D. Lasswella, pa antropologov R. Benedicta, J. Hallowella, R. Lintona, M. Mead, E. Sapira in s prenosom psihoanalitičnih pojmov A. Kardinerja na antropologijo.

tudi, kako človekova prizadevanja, ki se pri tem sestavijo v določene oblike, nato postanejo *ustvarjalne sile, ki pregnata družbeni razvoj*. Tako so, denimo, hlepenje po slavi in uspehu ter delovna zagnanost tiste sile, brez katerih se ne bi mogel razviti sodobni kapitalizem; brez teh in številnih drugih človekovih sil ljudje ne bi imeli dovolj zagona, da bi delovali v skladu z družbenimi in gospodarskimi zahtevami modernega trgovskega in industrijskega sistema.

Iz povedanega sledi, da se gledišče, ki je predstavljeno v tej knjigi, od Freudovega razlikuje toliko, kolikor se izrecno ne strinja z njegovim tolmačenjem zgodovine kot rezultata psiholoških sil, ki pa same po sebi niso družbeno pogojene. Enako poudarjeno se ne strinja s teorijami, ki zapostavljajo vlogo človeškega dejavnika kot enega od dinamičnih elementov v družbenem razvoju. Ta kritika ni uperjena samo proti sociološkim teorijam, ki iz sociologije eksplicitno želijo odstraniti psihološka vprašanja (kakršne izražata Durkheim in njegova šola), temveč tudi proti tistim, ki so bolj ali manj obarvane z behavioristično psihologijo. Vsem tem teorijam je skupna predpostavka, da človeška narava ne premore lastne dinamičnosti in da je treba duševne spremembe razumeti v okvirih razvoja novih »navad« kot prilagoditve novim kulturnim vzorcem. Čeprav te teorije omenjajo psihološki dejavnik, ga v isti sapi pomanjšajo na senco kulturnih vzorcev. Samo dinamična psihologija, katere temelje je položil Freud, lahko preseže nekaj, kar je zgolj hinavska omemba človeškega dejavnika. Čeravno ne obstaja neka zakoličena človeška narava, pa je ne moremo pojmovati kot neskončno gnetljive in zmožne prilagajanja vsakršnim okoliščinam, ne da bi razvila lasten duševni dinamizem. Človeška narava, četudi je rezultat zgodovinske



evolucije, nedvomno vsebuje nekatere vrojene mehanizme in zakonitosti, naloga psihologije pa je, da jih odkrije.

Na tej stopnji se zdi nujno, da na ljubo zaokroženemu razumevanju tega, kar smo povedali doslej in tistega, kar bo še sledilo, spregovorimo o pojmu prilagoditve oziroma *adaptacije*. Ta razprava hkrati tudi ponazarja, kaj pojmuje mo pod psihološkimi mehanizmi in zakoni.

Smiselno se zdi, da razlikujemo med »statično« in »dinamično« prilagoditvijo. Pod statično adaptacijo pojmuje mo takšno prilagoditev vzorcem, ki puščajo celotno značajsko strukturo nedotaknjeno, in pomeni izključno privzem neke nove navade. Primer tovrstne adaptacije je prestop iz kitajskega načina prehranjevanja v zahodnega, v katerem namesto paličic uporabljamo vilice in nož. Kitajec, ki se preseli v Ameriko, se bo prilagodil temu novemu vzorcu, vendar ima ta prilagoditev komaj kakšen vpliv na njegovo osebnost; v njem ne vzbudi nobenih novih vzgibov ali značajskih potez.

Pri dinamični adaptaciji imamo v mislih prilagoditev, do katere pride, ko se na primer neki deček ukloni zahtevam svojega nepopustljivega in nasilniškega očeta – ker se ga preveč boji, da bi ravnal drugače – in tako postane »priden« fant. Medtem ko se prilagaja neizbežnosti položaja, se nekaj zgodi z njim. Morda v njem vznikne silovita sovražnost do očeta, ki pa jo potlači, kajti bilo bi prenevarno, da bi jo izrazil, saj se je še celo zavedati ne upa. Toda ta potlačena sovražnost, čeprav ostane neizražena, je dinamičen dejavnik v njegovi značajski strukturi. Nemara bo zasnovala novo bojazen in tako privedla do še globlje podreditve; morda pa bo povzročila nejasno kljubovanje, ki ne bo usmerjeno proti nikomur posebej, temveč proti življenju

nasploh. Čeprav se tudi tu, kakor v prvem primeru, ki smo ga navedli, posameznik prilagodi določenim zunanjim razmeram, tovrstna adaptacija v njem ustvari nekaj novega ter spodbudi nove vzgibe in nove bojazni. Vsaka nevroza je primer te dinamične prilagoditve; v glavnem pomeni prilagoditev takšnim zunanjim okoliščinam (zlasti tistim v zgodnjem otroštvu), ki so same po sebi iracionalne in, splošno rečeno, neugodne za otrokovo rast in razvoj. Podobno so tudi nekateri družbeno-psihološki pojavi, ki so primerljivi z nevrotičnimi pojavi (o tem, zakaj jih ne smemo imenovati nevrotične, bomo razpravljali pozneje), kakršna je navzočnost močnih razdiralnih ali sadističnih impulzov v družbenih skupinah, ustrezen primer dinamične prilagoditve družbenim razmeram, ki so nerazumske in škodljive za človekov razvoj.

Poleg odgovora na vprašanje, do *kakšne vrste* adaptacije je prišlo, moramo odgovoriti tudi na druga vprašanja: kaj je tisto, kar prisili človeka, da se prilagodi malodane vsaki količkaj pojmljivi življenjski okoliščini, in kje so meje njegove prilagodljivosti?

Ko tako iščemo odgovore nanja, je prav, da že na začetku načnemo pogovor o dejstvu, da v človekovi naravi obstajajo nekatera področja, ki so bolj prožna in prilagodljiva kot nekatera druga. Te težnje in značajske poteze, po katerih se ljudje razlikujemo med sabo, kažejo veliko mero gibkosti in gnetljivosti: ljubezen, razdiralnost, sadizem, nagnjenje k podreditvi, sla po moči, nezanimanje, želja po samopoveličevanju, strastna varčnost, čutni užitki in strah pred čutnostjo. Omenjene težnje in strahovi ter še mnogi drugi, na katere naletimo pri človeku, se razvijejo kot odziv na določene življenjske okoliščine. Ko enkrat postanejo

del človekovega značaja, ne izginejo zlahka in se zlepa ne spremenijo v kakšen drug vzgib, in v tem niso kaj prida prožni. Pač pa so prožni v tem smislu, da posamezniki, posebno v otroštvu, razvijejo eno ali drugo potrebo v skladu s celotnim načinom življenja, v kakršnem se znadejo. Nobena od teh potreb ni stalna in zakoličena, kakor da bi bila prirojeni del človeške narave, ki se razvije in jo je treba zadovoljiti ne glede na okoliščine.

V nasprotju s temi potrebami obstajajo druge, ki so nepogrešljiv del človeške narave in brezpogojno terjajo zadovoljitev, in sicer potrebe, ki so zakoreninjene v fiziološkem sestavu človeka, na primer lakota, žeja, potreba po spancu in tako naprej. Pri vsaki od teh potreb namreč obstaja neki prag, onkraj katerega postane nepotešenost nevzdržna, in ko je ta prag presežen, dobi teŹnja po zadostitvi neustavljiv zagon. Vse te fiziološko pogojene potrebe lahko povzameмо s pojmom potrebe po samoohranitvi. Samoohranitveni nagon je tisti del človeške narave, ki mu je treba zadostiti ne glede na okoliščine, in potemtakem predstavlja primarni motiv človekovega ravnanja.

Povejmo to s preprosto formulo: lovek mora jesti, piti, spati, se varovati pred sovraŹniki in tako naprej. Da bi mu vse to uspevalo, mora delati in proizvajati. Toda »delo« ni nekaj splošnega ali abstraktnega. Delo je vedno konkretno, se pravi, določena vrsta dela v določeni vrsti gospodarskega sistema. Nekdo lahko dela kot suŹenj v fevdalnem sistemu, kot kmet v indijanskem pueblu, kot samostojni podjetnik v kapitalistični druŹbi, kot prodajalka v moderni blagovnici, kot delavec za tekočim trakom v veliki tovarni. Te različne vrste dela zahtevajo popolnoma različne osebne poteze in prispevajo k različnim vrstam odnosov do

drugih. Ko se človek rodi, ga pričaka že pripravljen oder. Jestni mora in piti ter potemtakem delati, kar pomeni, da mora delati pod določenimi pogoji in na načine, ki mu jih predpisuje tip družbe, v kateri se je rodil. Obeh dejavnikov, svoje potrebe po preživetju in družbenega sistema, kot posameznik načeloma ne more spremeniti, to pa sta dejavnika, ki določata razvoj tistih drugih potez, ki izpričujejo večjo prožnost.

Način življenja, kakor ga za posameznika določa svoj-skost ekonomskega sistema, postane prvotni dejavnik, ki določa vso njegovo značajsko strukturo, kajti neizogibna potreba po samoohranitvi ga prisili, da sprejme pogoje, pod kakršnimi živi. To sicer ne pomeni, da si ne bi mogel skupaj z drugimi prizadevati za uvedbo nekaterih ekonomskih in političnih sprememb; toda njegov značaj je prvenstveno vendarle oblikovan z določenim načinom življenja, saj se je z njim soočil že kot otrok s posredovanjem svoje družine, ta pa odraža vse poteze, ki so značilne za neko družbo ali razred.<sup>7</sup>

---

7 Želel bi posvariti pred neko zmešnjavo, do katere pogosto pride pri obravnavi tega vprašanja. Ekonomska struktura družbe pri določanju posameznikovega načina življenja deluje kot *pogoj* razvoja osebnosti. Ti *ekonomski pogoji* so nekaj povsem drugega od *subjektivnih ekonomskih motivov*, kakršen je želja po materialnem bogastvu, ki so ga številni pisci vse od renesanse pa do nekaterih marksističnih avtorjev, ki so si napačno razlagali Marxove temeljne pojme, dojemali kot dominantno motivacijo človekovega vedenja. V resnici je vseprežemajoča želja po materialnem bogastvu potreba, ki je značilna samo za nekatere kulture, v drugačnih ekonomskih razmerah pa utegne vzbuditi osebne poteze, ki prezirajo materialno bogastvo ali pa so do njega brezbrizne. To vprašanje sem podrobno obravnaval v »Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie«, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Hirschfeld, Leipzig, 1932, zv. I., str. 28.

Fiziološko pogojene potrebe niso edini brezpogojni del človekove narave. Obstaja še en del, enako nespodbiten, ki ni zasidran v telesnih procesih, temveč v samem bistvu človekovega življenjskega načina in izkustva: potreba, da je povezan s svetom zunaj sebe, potreba, da se izogne samotni. Če se človek počuti povsem samega in izoliranega, to sčasoma pripelje do njegovega umskega razkroja, enako kot telesno stradanje vodi v smrt. Ta povezanost z drugimi ni iztoznačna s telesnim stikom. Nekdo je lahko v telesnem pogledu dolga leta sam, a je vseeno povezan z idejami, vrednotami ali vsaj z družbenimi vzorci, ki mu vlivajo občutek povezanosti in »pripadnosti«. Na drugi strani pa nemara živi obdan z ljudmi, vendar ga preplavlja občutek skrajne osamljenosti, ki se, če preseže določeno mejo, konča v stanju blaznosti, kakršna se kaže v shizofrenih motnjah. To pomanjkanje povezanosti z vrednotami, simboli in vzorci lahko poimenujemo moralna osamljenost, in stanje te moralne osamljenosti je enako neznosno kakor telesna osamljenost; telesna osamljenost pravzaprav postane nevzdržna šele takrat, ko vključuje tudi moralno osamo.

Duhovna povezanost s svetom lahko privzame več oblik; menih v svoji celici, ki veruje v Boga, in politični zapornik v samici, ki pa se počuti povezanega s svojimi soborci, moralno nista sama. Prav tako ni sam uglajeni angleški gospod, ki v karseda eksotičnem okolju nosi svoj smoking, in tudi ne malomeščan, ki se kljub svoji globoki odtujenosti od soljudi počuti enega s svojim narodom ali z njegovimi simboli. Tip odnosa do sveta je lahko plemenit ali pa ničeven, a celo povezanost z najbolj nizkotnimi vzorci je neskončno bolj zaželena od tega, da si sam. Vera in narodna zavest kot tudi vsaka navađa in vsako prepričanje, naj sta še tako neslana in sramotna,

sta, če posameznika količkaj povežeta z drugim, pribežališče pred tistim, česar se človek najbolj boji: osamljenja.

Nepremagljivo potrebo, da se izogneš moralni izolaciji, je nadvse prepričljivo opisal Balzac v odstavku iz *Izumiteljevega trpljenja* (tretji del romana *Izgubljene iluzije*):

»Toda nauči se eno stvar, vtisni si jo v um, dokler je še gnetljiv: človeka je groza osamljenosti. Od vseh vrst osamljenosti pa je najstrašnejša moralna. Prvi puščavniki so živeli z Bogom, prebivali so v svetu, ki je najgosteje poseljen, svetu duhov. Prva človekova misel, naj bo gobavec, jetnik, grešnik ali invalid, je imeti družabnika, ki si bo z njim delil njegovo usodo. Bi Satan našel družabnike, če ne bi obstajalo to nezadržno hrepenenje? O tej snovi bi človek lahko napisal cel ep, ki bi bil prolog v *Izgubljeni raj*, kajti *Izgubljeni raj* ni drugega kot obramba upornišva.«

Vsak poskus odgovora na vprašanje, zakaj je človekov strah pred osamitvijo tako močan, bi nas odpeljal daleč stran od glavne ceste, po kateri nas vodi ta knjiga. A da ne bi bralec dobil vtisa, da potreba po povezanosti z drugimi vsebuje nekakšno skrivnostno svojstvo, bi rad nakazal, v kateri smeri po mojem mnenju leži odgovor.

Že dejstvo, da ljudje ne moremo živeti brez vsaj neke vrste sodelovanja z drugimi, predstavlja eno pomembno prvino. V vsaki kulturi, kar si jih lahko zamislimo, mora človek sodelovati z drugimi, če želi preživeti, bodisi zato, da se ubrani pred sovražniki ali naravnimi nevarnostmi, ali pa zato, da sploh lahko dela in proizvaja. Celo Robinsonu Crusoeju je delal družbo njegov Petek; verjetno se mu brez njega ne bi le zmešalo, temveč bi prav zares umrl. Vsak

človek v svojem otroštvu nadvse drastično izkusi to potrebo po pomoči drugih. Ker je stvarnost takšna, da človeško dete ne more poskrbeti zase, ko gre za najpomembnejša opravila, je sporazumevanje z drugimi zanj vprašanje življenja in smrti. Možnost, da bi ga pustili samega, je vseka kor najresnejša grožnja otrokovemu obstoju v celoti.

Obstaja pa še neki drug element, zaradi katerega je potreba po »pripadanju« tako neustavljiva: dejstvo subjektivnega samozavedanja, zmožnosti za razmišljanje, prek katere se človek zaveda sebe kot posamezne bitnosti, drugačne od narave in drugih ljudi. Čeprav je stopnja tega zavedanja različna od človeka do človeka, na kar bomo opozorili v naslednjem poglavju, pa vsakogar sooča z zagato, ki je izrecno človeška: s tem da se zaveda sebe kot ločenega od narave in drugih ljudi, da se zaveda – četudi zelo megleno – smrti, bolezni, staranja, hočeš nočeš občuti svojo nepomembnost in nezatnost v primerjavi z vesoljnim svetom in vsemi drugimi, ki niso »on«. Če ne bi nekam spadal, če ne bi imelo njegovo življenje nekega smisla in usmeritve, bi se počutil kakor prašni drobec in bi ga nepomembnost njega kot posameznika strla. Ne bi mogel čutiti povezave s katerim koli sistemom, ki bi njegovemu življenju dajal smisel in smer, preveval bi ga dvom, ta dvom pa bi nazadnje ohromil njegovo sposobnost delovanja – se pravi, življenja.

Preden nadaljujemo, bo nemara koristno, da povzamemo stvari, na katere smo opozorili v povezavi z našim splošnim pristopom do vprašanj socialne psihologije. Človeška narava ni niti biološko zakoličen in prirojen seštevek gonov, niti neživa senca kulturnih vzorcev, katerim se gladko prilagaja; pač pa je rezultat človeške evolucije, vendar vsebuje tudi nekatere vrojene mehanizme in zakone. V človekovi naravi

obstajajo nekateri dejavniki, ki so stalni in nespremenljivi: potreba po zadovoljevanju fiziološko pogojenih nagonov in potreba, da se izogne osamitvi in moralni osamljenosti. Ugotovili smo, da mora posameznik sprejeti način življenja, ki je zakoreninjen v sistemu proizvodnje in razdeljevanja, kakršen je značilen za sleherni posamično družbo. V procesu dinamične prilagoditve kulturi se razvijejo številne vplivne težnje, ki motivirajo posameznikova dejanja in čustva. Posameznik se teh gonov zaveda ali pa tudi ne, vendar so tako ali drugače nepopustljivi in zahtevajo, potem ko so se razvili, da se jim zadosti. Postanejo močne sile, ki zatem tudi same postanejo učinkovite pri oblikovanju družbenega razvoja. Vprašanje, kako medsebojno vplivajo ekonomski, psihološki in ideološki dejavniki in do kakšnih nadaljnjih splošnih sklepov lahko pridemo v povezavi s tem medsebojnim vplivom, pa bomo obravnavali pozneje pri analizi reformacije in fašizma.<sup>8</sup> Ta razprava se bo ves čas sukala okrog glavne teme pričujoče knjige: da človek, več ko pridobi svobode v smislu vznika iz prvotne enosti človeka in narave, in bolj ko se oblikuje v »posameznika«, pravzaprav nima druge izbire, kot da se bodisi zedini s svetom v spontanosti ljubezni in plodnega dela, ali pa poišče neko vrsto varnosti prek takšnih vezi s svetom, ki uničijo njegovo svobodo in integriteto njegovega posamičnega jaza.<sup>9</sup>

---

8 V dodatku bom podrobneje preresetal splošne vidike medsebojnih vplivov med psihološkimi in družbeno-ekonomskimi silami.

9 Ko sem končal ta rokopis, je izšla študija o različnih vidikih svobode v delu *Freedom, Its Meaning*, ki ga je zasnoval in uredil R. N. Anshen, Hartcourt, Brace & Co., New York, 1940. Tu bi zlasti želel napotiti na prispevke, ki so jih napisali H. Bergson, J. Dewey, R. M. McIver, K. Riezler, P. Tillich. Primerjajte tudi s: Carl Steuermann, *Der Mensch auf der Flucht*, S. Fischer, Berlin, 1932.



## II. POGLAVJE

# Vznik posameznika in dvoumnost svobode

**P**reden preidemo na našo glavno temo – vprašanje, kaj svoboda pomeni modernemu človeku ter zakaj in kako poskuša pobegniti pred njo –, moramo pretehtati pojem, ki se bo morda zdel nekoliko odmaknjen od trenutne stvarnosti. Toda gre za premiso, ki je nujna za razumevanje analize svobode v sodobni družbi. V mislih imam pojmovanje, da svoboda označuje človekov obstoj kot tak, in zatem, da se njen pomen spreminja v skladu s stopnjo človekovega zavedanja in doumevanja samega sebe kot neodvisnega in posamičnega bitja.

Družbena zgodovina človeka se je začela, ko se je izvil iz stanja enovitosti z naravnim svetom in pridobil zavest o sebi kot entiteti, ki je ločena od okoliške narave in ljudi. Ampak ta zavest je dolga zgodovinska obdobja ostajala zelo megljena. Posameznik je še naprej ostajal tesno povezan z naravnim in družbenim svetom, iz katerega je izšel; čeprav se je deloma zavedal sebe kot ločene bitnosti, se je počutil tudi kot del sveta okrog sebe. Naraščajoči proces izvijanja posameznika iz njegovih prvotnih vezi, proces, ki ga smemo poimenovati »individuacija«, je po vsem sodeč dosegel vrhunec v moderni zgodovini, v stoletjih med reformacijo in sedanjostjo.