

**Aleksandar Fatić**  
**Ivana Peričin**

### *ŽIVOTNI PLANOVI I ŽIVOTNI CILJEVI U FILOZOFSKOJ PRAKSI*

*APSTRAKT: U vremenu rastuće filozofičnosti psihoterapije i povratka tradicionalnih (u stvari, modernih) „psihoterapeutskih škola” pod svoje generičko okrilje, u integrativno naručje filozofske prakse, koju u ovom tekstu nazivamo terminom „filoterapija”, postavljaju se neka od antičkih, praktičnih filozofskih pitanja u kontekstu terapeutskog rada i terapeutskih situacija. Jedno od ključnih je pitanje o razlikovanju pojmova „životni plan”, kao životna strategija koju su neki od antičkih filozofskih figura nazivali „razboritošću”, dok se u srednjom veku nazivala „životnom mudrošću”, s jedne strane, i pojma životnog cilja. U moderno doba ovo razlikovanje je dobilo dodatnu aktuelnost usled izrazito jakih sredinskih, medijskih i propagandnih uticaja na pojedinca koji dovode do masovnog neuspeha da se ostvari visok kvalitet života (ili tradicionalnije „dobrog života”), uprkos rastućem standardu življenja. Razlog tome leži u činjenici da ovi uticaju dovode do nekritičkog prihvatanja socijalno visoko vrednovanih životnih ciljeva koji često nisu u skladu sa autentičnim životnim planom kao životnom strategijom, a neretko su takvom planu direktno suprotstavljeni i faktički onemogućavaju realizaciju „dobrog života”.*

*KLJUČNE REČI: filozofska praksa, filoterapija, životni planovi, životni ciljevi, psihoterapija, dobar život, visok kvalitet života*

Pojam životnog plana jedan je od kontroverznijih u savremenoj etici i praktičnoj filozofiji uopšte, a posebno u filozofskoj praksi usmerenoj na savetodavni rad (filoterapiji). Životni plan se od antičke praktične filozofije artikuliše kao strateški konstrukt za život zasnovan na specifičnoj hijerarhiji vrednosti, čija svrha je da na jedan generalni način upravlja konkretnim odlukama koje donosimo u specifičnim situacijama. Upravo je ovaj odnos između životnog plana s jedne strane, i odlučivanja s druge, ključan za filozofsku praksu, ali i za psihoterapiju u njenom modernom značenju i oblicima (Hadot, 2009).

Između životnog plana kao strateškog nacrtu življenja, o kome su se sadržinski različito, ali strukturno vrlo slično izjašnjavale i antičke škole praktične filozofije (pre

svega škole epikurejske i stoičke vrednosne orijentacije) i konkretnih odluka, stoje životni ciljevi koji neposredno upravljaju konkretnim odlukama koje donosimo u svakodnevnim situacijama. Naša teza u ovom tekstu je da je odnos između životnog plana i životnog cilja posebno problematičan i kontroverzan u svjetlu savremene kulture, te da životni ciljevi koji nailaze na društveno odobravanje i koje, korišćenjem različitih psiholoških mehanizama, lako internalizujemo, mogu biti u snažnom neskladu sa životnim planovima do kojih dolazimo filozofskim razmatranjem. Drugim rečima, životni ciljevi, čak i oni koji u neposrednoj perspektivi donose visok stepen lične satisfakcije i društvene potvrde, često su okrenuti protiv ostvarenja važnih životnih planova. Kao rezultat zavedenosti životnim ciljevima, pogotovo onim koji su posebno heteronomni, odnosno indukovani spolja, i nisu rezultat ličnih preispitivanja, nego prihvatanja normi sredine, često dolazi do izneveravanja filozofičnih životnih planova, što rezultira nižim kvalitetom života, odnosno neuspelom u postizanju onoga što su antički filozofi nazivali „dobrim životom“.

Koncepcija životnog plana predstavlja specifičan simbolički poredak koji daje značenje manje opštim opredeljenjima u odnosu na različite vrednosti. Na primer, konceptualizacija životnog plana koji je usmeren na ostvarenje porodice kao najviše vrednosti daje značenje pojedinačnim opštim odlukama koje donosimo, poput odluka o tome koliko ćemo vremena i napora posvetiti svom obrazovanju u pojedinim fazama života, kako ćemo se opredeljavati prema prilikama za izgradnju karijere, promenu mesta boravka, kada ćemo zasnovati brak, kada ćemo imati decu, kako ćemo se odnositi prema svom zdravlju s obzirom na različite prioritete koji se nadmeću tokom čitavih naših života. Slično tome, koncepcija životnog plana usmerenog na postizanje društvenog uspeha, poput životnih planova koji su bili karakteristični za ljude u Starom veku, pogotovo u nekim kulturama (severnjačkoj, na primer), dakle životni planovi čiji osnovni cilj je bio da se ostvari slava i da se o nekom „pričaju sage“, podrazumevao bi različite vrste odluka od onog prethodno opisanog.

Životni plan koji bi bio usmeren na hedonističko razumevanje mira i održivog zadovoljstva, u kome, kao što je to bilo slučaj u epikurejskoj školi, prijateljstvo i razgovori sa prijateljima imaju najveću socijalnu vrednosti, često je podrazumevao zajednički život prijatelja koji je, po pravilima koja su vladala u epikurejskim školama, dosta ličio na manastirski život (Everson, 2005). Između ostalog, Epikurejci su čak imali nešto slično instituciji ispovesti, pri čemu se od učenika očekivalo da učitelju, ali i svojim prijateljima, govori istinu o svojim najintimnijim doživljajima i mislima, jer je takva poverljivost tretirana kao socijalni kapital koji pomaže da se bratstvo bliže poveže (Warren, 2004).

Različitih životni planovi tako podrazumevaju različite odluke o istim pitanjima, odnosno iz njih proizlazi postavljanje različitih životnih ciljeva. Na primer, životni plan usmeren na ostvarenje porodice bi podrazumevao životne ciljeve da se do određenih godina ostvari brak, da se ima prvo dete, da se stvore uslovi da taj brak bude

uspešan, da se radi na sebi na način koji bi bio usmeren na povećanje kapaciteta za roditeljstvo, partnerstvo, učešće u širem familijarnom životu, itd. S druge strane, životni plan da se postigne slava i da se o nekome ispisuje predanje podrazumevao bi životne ciljeve poput pobjeda u bitkama, obuke za ratovanje, učenja i vežbanja da se postane slavan u književnosti, umetnosti, nauci, sportu, kao i postizanje političkih ciljeva, učešće u pokretima koji dovode do državnopolitičkih promena i revolucija, itd. Životni plan usmeren na hedonistički život podrazumevao bi niz ciljeva poput nalaženja prave mere između količine rada potrebne za udoban život i neophodnog slobodnog vremena za druženje i odmaranje, očuvanja dobrih odnosa sa prijateljima, razvijanja veština zajedništva, itd.

Ciljevi koji karakterišu različite životne planove, dakle, bili bi uzajamno nesaglasni, to jest postizanje jedne vrste ciljeva istovremeno bi doprinosilo ostvarenju jedne vrste životnog plana, i onemogućavalo bi ostvarenje druge vrste životnog plana. Stoga se u filozofskoj praksi i u filozofski informisanoj psihoterapiji uvek insistira na svesnosti životnih planova u odnosu na životne ciljeve, što deluje kao metodološki jednostavan zadatak, ali je on u praksi, s obzirom na društvene pritiske i psihološke mehanizme koji određuju društveno učenje, vrlo težak za ispunjenje.

Različiti životni planovi inkorporirani su na različite načine u zapadnu antičku etiku, a možda najočiglednija analogija je sa Aristotelovom sistematizacijom vrline prema društvenoj ulozi. Po tom razumevanju, vrlina za osobu koja pripada jednom društvenom staležu, recimo staležu trgovaca, nije ista kao vrlina koja se očekuje od pripadnika drugog društvenog staleža, poput vojnika, ili lekara. Dominantne vrline za jednog trgovca čak mogu učiniti lekara nedostojnim lekarske profesije (recimo, ako medicinu vidi primarno kao izvor profita). Stoga se vrednosti različitih društvenih grupa razlikuju, i odgovaraju njihovim društvenim ulogama: tek uvid u celinu životnog plana jednog lekara, u profesionalnom domenu, daje mogućnost da taj lekar pravilno postavi i oceni pojedinačne životne ciljeve, kao i da pravilno izabere načine za postizanje tih ciljeva. Ako je dominantna vrlina za jednog vojnika hrabrost, onda bi primena te vrline, kao glavne, u medicinskoj profesiji verovatno dovela do toga da lekari preduzimaju suviše velike rizike prilikom intervencija, i time bi proizvela veću smrtnost pacijenata, odnosno veću štetu za lekarsku profesiju. Slično tome, vrlina empatije, koja spada u važne vrline pomagačkih profesija, uključujući lekarstvo, nije nužno najvažnija vrlina u ratovanju, jer ukoliko je izrazito zastupljena može sprečiti vojnika u efikasnom delovanju i može onemogućiti pobjedu u ratu, koja podrazumeva ubijanje protivnika. Vrednosti tri navedena staleža su različite, samim tim je različit i njihov društveni identitet, a posledica toga je da su životni planovi bitno različiti zavisno od toga kojoj društvenoj grupi neko pripada. Jedna savremena verzija aristotelovskog pristupa vrlinama ona je iz pera Marte Nussbaum (Martha Nussbaum, 1987).

U savremenoj filozofskoj praksi, posebno u njenoj psihoterapeutskoj primeni, pomenuto razumevanje vrlina kao specifičnih za društveni položaj nosioca vrline, kao

i antičko razumevanje „dobrog života“ sjedinjeni su u terapijskoj primeni pojmova životnog plana i životnih ciljeva, pri čemu dovođenje ove dve kategorije racionalnosti u življenje u uzajamni sklad praktično omogućava postizanje optimuma „dobrog života“, odnosno kvalitetnog življenja koje je istovremeno ispunjeno sa dovoljno satisfakcije i sadrži sloj značenja, smisla i služenja drugima i društvu u celini koji pojedincu daje osećaj lične vrednosti (Frankl, 1987).

### **Životni plan, normativni poredak i poverenje**

Ukoliko se životni plan razume kao racionalna struktura koja počiva na ključnim vrednostima za pojedinca, i koja se razvija kroz kreativnu interpretaciju odnosa između ljudi, onda se takva struktura može uspostaviti samo kao deo jednog šireg normativnog poretka u kome ona tek dobija svoje značenje. Primera radi, sama mogućnost usvajanja vrednosti na kojima životni plan počiva zavisna je od šire vrednosne strukture društva, od koncepcija vrline koje su fundamentalno projekcije vrednosti, i koje, iako se na bazičnom nivou čine sličnim u gotovo svim društvima, ipak mogu biti radikalno različite u različitim kulturama. Struktura vrednosti čak i između društava koja formalno dele iste opšte karakteristike, poput demokratskog poretka, liberalne ideologije kapitalističkog privređivanja, visokog nivoa društvenog bogatstva i standarda življenja, poput, na primer, savremenih SAD i pojedinih evropskih zemalja, s jedne strane, i Japana, s druge, radikalno je različita, i to ne samo u onim aspektima koji imaju veze sa etničkim identitetima, nego i na nivou etike svakodnevnih odnosa. Dok u zapadnim kulturama vrednost pojedinca stoji u korelaciji sa njegovom „izuzetnošću“, pa se otuda ohrabruje strategija razvijanja međuljudskih odnosa u kojima se pojedinac ističe, a čak i pojedine organizacije nose nazive u kojima se nalazi i reč „izuzetnost“, u Japanu se isticanje i „izvanrednost“ smatraju znacima primitivizma i lošeg vaspitanja. Osoba rođena u Japanu stoga bi, bar na nivou svakodnevne komunikacije i razvijanja odnosa sa ljudima, verovatno razvijala životni plan koji bi počivao na veoma različitim vrednostima od osobe rođene, recimo, u Nemačkoj (Fatić, 2016). U kineskoj kulturi, postoji kategorička norma „uljudnosti“ koja nosi daleko veći normativni značaj nego u zapadnim kulturama, do te mere da se neuljudnost smatra toliko ozbiljnim etičkim prekršajem da se on graniči sa zakonski uznemirujućim ponašanjem, tako da je moguće da nego zbog neuljudnog ponašanja bude pritvoren. Kultura uljudnosti ima svoje socijalne, istorijske i pravne uzroke u kineskoj kulturi, ali ona se, recimo, danas postavlja kao jedna od paradigma za filozofsko razmatranje mogućih etičkih odgovora na krizu normativnosti koja je izazvana izrazitim individualizmom u zapadnim kulturama (Fatić, 2021a).

Opštedruštvena struktura vrednosti i odgovarajuća projekcija vrline („idealni član zajednice“) stvaraju osnovu za izgradnju socijalnog kapitala, pre svega uzajamnog

poverenja članova zajednice, na kojoj se tek mogu graditi uzajamno kompatibilni životni planovi oslonjeni na konstruktivnu intersubjektivnost. Otuda Niklas Luhman (Niklas Luhmann) naglašava da se poverenje ne gradi niti može postojati u kontekstu haosa. Poverenje i vera u sebe i druge proizlazi iz predvidivosti, sistema i strukture (Luhmann, 1979). U kontekstu životnog plana, postojanje dovoljno razvijenog i dovoljno praktično upotrebljivog društvenog sistema vrednosti preduslov je za izgradnju kvalitetnih individualnih strategija za postizanje dobrog života. Vrednosni sistem zajednice koja nije sigurna u svoj identitet, u svoje granice, pa ni u svoj senzibilitet u pogledu estetskih i moralnih emocija koje rukovode moralnim delovanjem otežava formiranje individualnih životnih planova koji bi istovremeno bili specifični za pojedinca i dovoljno usklađeni sa kulturom zajednice da budu dostižni, a istovremeno i faktor individuacije u odnosu na društvo. Prosto, u suviše difuznoj kulturi pojedincu nije jednostavno ni da definiše sa čim se ne slaže, kako bi ostvario ciljeve individuacije, niti da oseti čemu pripada, kako bi postigao osećaj pripadanja. Stoga je kvalitet života, odnosno postizanje dobrog života, prisutnije u vrednosno dobro uređenim, dovoljno homogenim a istovremeno dovoljno tolerantnim kulturama, nego u haotičnim kulturama u kojima, naizgled, postoji veća raznolikost i „razbarušenost” na površnom nivou svakodnevnog života, dok u dubljij strukturi nedostaje sama vrednosna „kičma” po kojoj bi se i pojedinci mogli slobodno diferencirati i opredeljavati (Fatić 2021b).

Čak i u pojedinačnim religijama, vrednosni sistemi i konkretne norme ponašanja kodifikovane su na istorijski kontekstualizovan način. Primera radi, kanonsko pravo, koje ustrojava osnovne vrednosne postavke intersubjektivnosti u verskoj praksi, u svakoj svojoj epohi predstavljalo je odgovor na aktuelne izazove vrednosnom poretku verske zajednice. U hrišćanstvu, kanoni doneti u vreme Prvog vaseljenskog sabora bili su odgovor na različite jeresi koje su pretile integritetu hrišćanskog učenja, i mnogi danas nisu direktno relevantni za ustrojavanje crkvene prakse (Fidas, 2001). Sama crkvena pastirska praksa u svom preklapanju sa filozofskom praksom i psihoterapijom, recimo u radu Sv. Justina Popovića Čelijskog, zasnovana je na kontekstualizaciji etike u odnosu na „sada-i-ovde” vrednosnog izazova koji proizvodi i egzistencijalnu krizu u životu pojedinca zbog koje on i traži pomoć (Fatić, 2019).

Sa druge strane, u savremenom liberalnom društvu, u kome je većina pojedinaca „uhvaćena” u nekoj vrsti socijalne „intermundije”, to jest ne pripada ni jednoj organskoj zajednici, poput verske zajednice, bliske zajednice političkih, ideoloških ili neke druge vrste istomišljenika, a porodica je u velikoj meri razorena, pravac i smisao izgradnje životnog plana zavisi primarno od volje hijerarhijski moćnijih članova zajednice, uključujući i institucije i njihovu kulturu. Takvi životni planovi nužno se orijentišu i prema dominantim vrednostima liberalne kulture koja je odstupila od najvećeg dela organičenosti u intersubjektivnim odnosima, poput individualizma i autonomije (Heyd and Miller, 2010).

Sama pretpostavka o autonomiji i ličnoj odgovornosti, na kojoj se temelje vrednosti savremenog liberalnog poretka, kada se posmatra iz perspektive psihoterapije i filozofske prakse, duboko je problematična, i to već zbog istraživanja koja je u nauci sproveo Antonio Damasio (Damasio), a potom i njegovi sledbenici. Osnovna pretpostavka o autonomiji kao prerogativu i vrednosti lične slobode i građanskog „dominona“ u demokratskom društvu podrazumeva raspolaganje odgovarajućim informacijama i uslovima za ono što Kant naziva „racionalnom deliberacijom“, odnosno uslovima za autonomnu primenu ličnog rasuđivanja zasnovanog na optimalnoj informisanosti i primeni etički univerzalnih načela. U svakodnevnom životnom iskustvu, kao što se pokazuje u terapeutskoj praksi, ovi uslovi gotovo nikada nisu ispunjeni; naprotiv, prinuđeni smo da odluke donosimo uz vremenske pritiske, na osnovu oskudnih informacija i u emocionalno napetim situacijama koje ni po čemu ne omogućavaju racionalnu deliberaciju. Na principijelnijem nivou, Damasiova istraživanja su pokazala da način na koji faktički donosimo odluke nije racionalan, nego primarno zasnovan na emocijama, a tek potom na racionalnoj rekonstrukciji emocionalno uslovljenih odluka. Damasio navodi primer izvesnog Pineasa Gejdža (Phineas Gage), najpoznatijeg neurološkog pacijenta u istoriji, koji je usled nezgode prilikom miniranja doživeo takvu povredu glave da mu je metalna šipka prošla kroz lobanju i istisnula značajan deo moždane mase, potpuno uništavajući velike delove mozga zadužene za emocije. Pineas se neverovatno oporavio, njegov mozak je uspostavio nove sinapse između neurona omogućavajući mu ne samo da diše i obavlja osnovne telesne funkcije uprkos uništenju velikog dela moždanog tkiva, nego da bude toliko funkcionalan da je u drugom delu života počeo da se uspešno bavi kroćenjem divljih konja, koje je jahao. Međutim, usled uništenja emocionalnih regiona mozga, Pineas je izgubio sposobnost koja je kod njega pre nesreće bila izuzetno razvijena, jer je bio poznat i odgovoran predradnik u železničkoj kompaniji zadužen za miniranje. Naime, Pineas je izgubio sposobnost rasuđivanja i donošenja odluka, tako da je postao nepodnošljiv kao ličnost, to jest njegove osobine ličnosti su se radikalno promenila. Ova vrsta promene se danas smatra prvim dokazom u istoriji neurologije da se odlučivanje ne temelji na racionalnim kapacitetima, nego naprotiv, na emocijama. Kasnija istraživanja, kako Damasiova tako i istraživanja drugih neurologa, pokazala su ovaj princip sa još više detalja, istovremeno rušeći neke od dotadašnjih neuroloških dogmi (poput dogme da takozvani enzimi centralnog nervnog sistema cirkulišu samo iza moždano-krvne barijere, dakle samo u mozgu — istraživanjem je utvrđeno da se bar neki od tih enzima nalaze u redovnom krvotoku u delovima tela sasvim udaljenim od mozga). Ukratko, Damasio je svojom paradigmatički transformativnom knjigom „Dekartova greška“ postavio temelje nove, savremene neurologije koja empirijski sasvim jasno i ubedljivo opovrgava faktičku primenljivost racionalne deliberacije, a time praktično ukida i mogućnost autonomije, osim kao teorijske ili heurističke pretpostavke za filozofski argument (Damasio, 1994). U stvarnosti, Damasio je pokazao da autonomije u odlučivanju

nema, upravo zbog toga što odluke nisu zasnovane na racionalnim argumentima koji su pod kontrolom ličnosti: one se donose u velikoj meri stihijski, pod kontrolom emocija kojih ličnost često nije u celini ni svesna, a pogotovo ne može da ih toliko kontroliše da bi se moglo sugerisati da ličnost ima kontrolu nad sopstvenim procesom donošenja odluka. Samim tim, ličnost nema autonomiju, jer nema dovoljnu samostalnost u odnosu na sile koje upravljaju njenim ponašanjem i izborima.

Posledice Damasiovih istraživanja za razumevanje životnih planova su vrlo značajne, jer naglasak uspostavljanja okvira za dobar ili kvalitetan život, što je konačni cilj svake psihoterapije, ali i savetodavno orijentisane filozofske prakse, temelji ne na racionalnim ili filozofskim uvidima, nego na kultivisanju odgovarajućeg senzibiliteta, a to je sasvim različit proces, sa različitim postavkama i različitom dinamikom od racionalne deliberacije i razvijanja argumentacije. Osim toga, posledice ovog stava koji celokupan proces odlučivanja temelji na emocijama, i to ne samo na svesnim, nego i na nesvesnim emocijama, što nas vraća na sklizak teren psihoanalize, za interpretaciju načina na koji se uspostavlja i funkcioniše poverenje kao pretpostavka za ostvarivanje važnih socijalnih i neposredno intersubjektivnih uslova za postizanje visokog kvaliteta života pojedinca, sasvim su radikalne. Pre svega, ispostavlja se da poverenje nije stvar doslednog racionalnog odlučivanja koje postupke i izbore pojedinca čini predvidivim na način koji pojedinac može planirati, nego naprotiv, da se ono temelji na dovoljno izgrađenom senzibilitetu pojedinca čije emocije, gotovo mimo njegove volje, dovode do socijalno poželjnih izbora. Drugim rečima, naglasak u razumevanju uslova za uspostavljanje atmosfere poverenja u zajednici prema pojedincu nije više na samom činu odluke, poput odluke o moralnom izboru, nego naprotiv, na ličnosti pojedinca: odluka poprima dimenzije neke vrste očekivane posledice rada pojedinca na razvijanju sopstvenog senzibiliteta, odnosno odluka je očekivani rezultat socijalizacije pojedinca u smislu senzibiliteta, a ne u smislu znanja i prihvatanja društvenih vrednosti. Iako se, naravno, senzibilitet i znanje ne mogu potpuno načelno odvojiti, jer se senzibilitet izgrađuje i kroz sticanje znanja i na osnovu misli i ideja koje su sadržaj sazajnog procesa u kontekstu celokupne socijalizacije pojedinca, razlika u naglasku je ovde dovoljno radikalna. Relevantna socijalizacija dobija formu emocionalne izgradnje ličnosti, čije su potom odluke manje ili više predvidive, a poverenje zajednice se temelji upravo na prepoznavanju emocionalne strukture ličnosti. Ova činjenica je vidljiva u istoriji organskih zajednica, u kojima činjenica da neko racionalno prihvata vrednosti zajednice nikada nije tretirana kao dovoljan uslov da se toj osobi veruje u zajednici: tek nivo internalizacije vrednosti zajednice koji pojedinca čini emocionalno integrisanim u zajednicu, odnosno situacija u kojoj pojedinac svojim emocijama svedoči svoje vrednosti, dovodi do doživljaja zajednice da je pojedinac istinski njen organski „član“.

Shodno prethodno rečenom, takođe se i moć kao sposobnost uticaja pojedinca na bitne događaje u njegovom životu i na bitne odnose sa drugim članovima zajednice, koja je instrumentalna za realizaciju bilo kog životnog plana, izvodi iz emocionalne

komunikacije sa drugim članovima zajednice. Ovo emocionalno uzajamno osećanje između pripadnika iste grupe često je pokazatelj granice između autentične sposobnosti pojedinca da utiče na stavove drugih članova grupe i njegove samo formalne uloge u zajednici. Pojedinci koji imaju „intelektualni autoritet“ vrlo često ostaju izolovani i usamljeni u ljudskoj zajednici ako ne dele isti senzibilitet sa ostalim članovima. Agamben je spoljašnje manifestacije ove vrste pripadanja organskoj zajednici locirao u učestvovanju u takozvanim „specijalnim radnjama“ kojima se potvrđuje prihvatanje identiteta grupe (Agamben, 2013). Učešćem u tim radnjama pojedinac postiže stepen zajedničke identifikacije koja mu daje unutrašnju, organsku sposobnost da utiče na mišljenje, stavove i ponašanje ostalih članova grupe kao „istinski jedan od njih“, za razliku od spoljašnjeg intelektualističkog autoriteta nosioca posebnih znanja ili intelektualnih prerogativa (naučnik, lekar, sveštenik), ko u važnom smislu za članove grupe nije u punoj meri „jedan od nas“. Ova vrsta moći, koja nije moć prinude niti je ustrojena hijerarhijski, nego proističe iz kolektivnog doživljaja sopstvenog identiteta grupe, u celosti se izvodi iz emocionalnog učešća u, opet, emocionalno doživljenim vrednostima grupe. Nije dovoljno da neko ko sebe smatra članom grupe racionalno prihvata vrednosti grupe, ili da formalno učestvuje u „specijalnim radnjama“ kojima se te vrednosti afirmišu: on mora uživati sa ostalim članovima grupe, mora deliti iste emocijama prožete vizije zajedničkih poduhvata, zajedničke istorije i zajedničkih planova, mora imati iste animozitete i iste strahove kao ostali članovi grupe, bar kada je reč o najvažnijim emocionalnim markerima identiteta, da bi bio „punopravni član“ kome se u celosti može verovati i koji predstavlja identitet grupe na način koju mu daje pravo, poput prava člana porodice, na to da utiče na stavove drugih članova porodice i da se njegova osećanja i mišljenje tretiraju kao relevantni od strane ostalih (Fukuyama,

Moć, u smislu sposobnosti da se utiče na bitne stavove bitnih drugih u zajednici, preduslov je za izgradnju kvalitetnog životnog plana, ali istovremeno je i preduslov za ostvarenje bilo kakvog kvalitetnog života u toj zajednici, jer su temelji socijalnog života intersubjektivni. Stoga je sposobnost da se utiče na tu intersubjektivnost i da se njen sadržaj menja kada je to potrebno i opravdano preduslov za osećanje slobode i samo-realizacije pojedinca u zajednici u kojoj živi. Uostalom, upravo u tom principu leži izazov demokratske participacije, koji zahteva odvajanje formalnog prava da se utiče na različite demokratske ishode (poput rezultata izbora) i stvarne, organske sposobnosti da se proizvede promena, koja uopšte ne mora biti moguća i onda kada postoje sve formalne garantije učešća u političkom procesu (recimo, zbog podele izbornih jedinica koje onemogućavaju faktičku promenu izbornog rezultata, ili zbog medijske politike kojom se neke ideje marginalizuju ili guše, dok se druge favorizuju, itd.). Moć pojedinca je važan element njegove dobrobiti, i ona je u kooperativnom smislu koji obeležava solidarnost zajednice fundamentalno povezana sa punopravnim statusom pojedinca kao člana zajednice, sa njegovom integrisanošću u kulturu zajednice, i sa visokim nivoom poverenja koje postoje između pojedinca i drugih članova zajednice, čak i u situacijama



kada se to poverenje ispoljava kao animozitet. Naime, animozitet prema nekom ko se doživljava kao blizak, kao „jedan od nas“, i to usled konkretnih razloga koji nemaju veze sa odstupanjem tog pojedinca od kulture zajednice, ne predstavlja prepreku za to da taj pojedinac i dalje uživa sve prerogative punog članstva u zajednici i da u njoj vrši moć. Vršeci tu vrstu moći, pojedinac faktički utiče i na izgradnju životnih planova zajednice, on utiče na percepciju sopstvene dinamike i vrednosti koje oblikuju kvalitet života cele zajednice.

Interesantno je razmotriti ekstremni primer ovog načela, naime situaciju političkog vođstva u kojoj je lider u stanju da pristupi osnovnim emocijama zajednice, koje su velikim delom pohranjene u nesvesnom, i da istovremeno bude doživljen kao autentični predstavnik najdubljih stremljenja zajednice, uključujući i čitave narode, i da ta stremljenja koristi i zloupotrebljava na jedan u osnovi patološki način. Naravno, primer koji se odmah nameće je Hitler i njegov odnos prema nemačkom narodu, koji je na malo mesta ozbiljno istražen, a verovatno najzanimljivije tumačenje suštinske prihvaćenosti Hitlera od strane nemačkog naroda dao je njegov savremenik i jedan od najvećih psihoanalitičara u istoriji, Karl Gustav Jung.

### **Perverzija emocionalnog učešća u identitetu zajednice**

U februaru 1942. godine, u malo poznatom i danas zaboravljenom časopisu *Omni-book Magazine*, izašao je jedan od najvažnijih intervjua sa Jungom, u kome on govori o načinu na koji je Hitler uspeo da ostvari podršku, i to duboku, emotivnu podršku, nemačkog naroda, podršku o kojoj sami nemački građani nisu, racionalno, imali smelosti da otvoreno govore, ni da je priznaju, ali su je, ipak, osećali i pokazivali svojim političkim i socijalnim ponašanjem, što se ogleda i u činjenici da su tolerisali Holokaust i pretvarali se da ne vide sve što je on uključivao u toku više godina Drugog rata (*Omni-book Magazine*, 1942).

Jung je bio upoznat sa Hitlerom, pratio je njegov dolazak na vlast, a postoje razlozi za verovanje da je Hitler ne samo znao za Junga, nego se vrlo pažljivo uzdržavao da kaže bilo šta protiv jednog od najvećih psihijataru svih vremena, iako ga je Jung neštedimice kritikovao. Između ostalog, Jung je Hitlera opisivao kao čoveka koji liči na „vešalicu za odeću“, kao očigledno psihotičnog čoveka čiji dolazak na vlast je obeležio epohu psihoze čitavog nemačkog naroda. U tome je Jung jedan od prvih psihijataru koji je zagovarao postojanje kolektivne psihoze: stav suprotan konvencionalnom principu u psihijatriji da je duševna bolest isključivo individualna i da se ne može pripisivati grupama, a pogotovo ne celim društvima. Jungov stav prema nacistima bio je nedvosmislen: on je celokupan nemački narod sagledavao u daleko manje laskavom svetlu od ostatka sveta, pa i radikalno manje laskavo nego što danas svet shvata Nemačku. Njegovo razumevanje Hitlerovog kapaciteta da mobilise podršku naroda za politiku koja je bila otvoreno i radikalno

psihotična (zasnivala se na dve deluzije: deluziji o tome da Jevreji predstavljaju pretnju nemačkom društvu i samom postojanju nemačkog naroda, što je bila statistička, ekonomska i politička besmislica, i na deluziji grandioznosti i rasnoj superiornosti Nemaca kao Arijevaca, što je takođe biološka i socijalna besmislica) temeljilo se upravo na analizi Hitlerove sposobnosti da bude prihvaćen kao organski lider.

Jungovo objašnjenje Hitlerove popularnosti leži u tezi da je Hitler imao znatno veću sposobnost pristupanju kolektivno nesvesnom od prosečnog čoveka. On je, prema Jungovom mišljenju, imao sposobnost da prizove u svest duboko potisnute komplekse nemačke nacije, pre svega kompleks inferiornosti, koji je, kako Jung kaže, datirao unazad najmanje do izgubljenog Prvog svetskog rata, i dalje u prošlost. Klasičnim mehanizmom reakcione formacije ovaj kompleks inferiornosti se transformiše u gradomansku viziju nacionalne veličine, koju je Hitler pre naglasio do teze o rasnoj superiornosti. Jung dalje kaže da zdrav čovek, i onda kada, oskudno i povremeno, dođe do sadržaja kolektivno nesvesnog (na primer, kroz pojavljivanja kolektivno nesvesnog u snovima), ukoliko je taj sadržaj mračan, ima dovoljne racionalne barijere da po tom sadržaju ne postupa. Hitler je, prema njegovom mišljenju, bio bolestan upravo zato što je svoj, inače mnogo veći nego što je uobičajeno, pristup mračnom sadržaju kolektivno nesvesnom nemačke nacije bez zazora koristio za odluke i izjave u svakodnevnom životu, čime je istovremeno postao „organski izdanak“ nemačkog potisnutog, zabranjenog identiteta, i nosilac najvećeg zločina u modernoj istoriji.

Jung dalje pravi razliku između dve vrste liderstva u zajednici. Prva je liderstvo nekoga ko ima atribute ratnika, ko je fizički i socijalno superioran u odnosu na ostale. Primer te vrste liderstva u ranijim zajednicama je ličnost poglavice. Druga vrsta liderstva je uloga mudraca, znalca ili u plemenskim zajednicama vrača, onoga koga Jung opisuje kao „vidovitca“, čoveka sa privilegovanim pristupom izvesnim sadržajima svesti zajednice koji ga čini ekskluzivnim u toj zajednici. Prema njegovoj interpretaciji, Hitler je bio druga vrsta lidera: on nije imao vidljive telesne atribute liderstva, niti je delovao kao komandant ili harizmatična ličnost. Naprotiv, Jung kaže, Hitler je u očima imao „sjaj vidovitog čoveka“, u njemu je bilo nečeg čarobnjačkog. On je, na izvestan način, bio otelotvorenje zabranjenih fantazija i potisnutih kompleksa nemačke nacije, i kao takav je raspolagao ogromnom psihološkom moći u odnosu na celo društvo.

Opisana vrsta perverzije liderstva u ekstremnom svetlu pokazuje šta znači pripadanje u organskom smislu: ono podrazumeva učešće u zapretnim i često duboko potisnutim sadržajima na kojima se zasniva senzibilitet članova jedne zajednice, koga su oni obično samo delimično svesni, ali su istovremeno i te kako svesni toga da li neko saučestvuje u tom senzibilitetu, ili je „autsajder“. Društvena moć proističu upravo iz ovog ritualno-identitetskog, fundamentalno emocionalnog jezgra, a njeni spoljašnji atributi ili dolaze kasnije, ili, ukoliko pojedinac sticajem okolnosti njima raspolaže (status, moć prinude, itd.), oni ne moraju nužno uopšte biti održivi ni potkrepljeni ovim dubokim izvorima pripadanja i socijalne moći.

## Životni ciljevi u filoterapiji

Stvaranjem životnog plana, ne samo da pojedinac ostvaruje pravo na slobodu da donosi odluke koje se tiču njegove budućnosti, već stiče i subjektivni osećaj moći u odnosu na sopstveni život. Osećaj kontrole koji proističe iz ideje o izvesnosti pravca u kome se pojedinac kreće čini budućnost manje psihološki pretećom za njega, jer se u odnosu na nepredvidive spoljašnje događaje on oseća manje bespomoćnim. Stoga je osećaj subjektivne moći izrazito značajan za psihičku dobrobit. Uloga moći je dobila posebno značenje u savremenom društvu koje karakteriše obilje izbora i informacija, ali i zahteva koji predstavljaju merila uspešnosti pojedinca u kontekstu promenjenih društvenih vrednosti. Razvoj digitalne tehnologije u velikoj meri je zamračio sposobnosti članova savremenih zajednica da preispitaju sopstvene potrebe i uzroke svojih stremljenja. Mnogstvo informacija, predisponirani algoritmi, konstantna animacija kroz različita obaveštenja i ponude okupiraju individualno vreme ali su i stvorili konfuziju između autentičnih individualnih potreba i socijalno nametnutih potreba motiva i sklonosti. Zbog toga toliko veliki broj ljudi u savremenim političkim zajednicama preispituje svrhu svog uspeha, dok je u osnovi te sumnje zapravo pitanje gubitka ličnog smisla (Frankl, 1987). Otuda i stremljenje savremene psihoterapije da „lični smisao” učini vrednosnim filterom za fundiranje individualnog životnog plana. Postojanje ličnog smisla zasniva otpornost u odnosu na krizne situacije i izazove kako na individualnom, tako i na kolektivnom nivou. Veliki deo savremenih psihoterapeutskih procesa zasnovan je upravo na toj ideji (Peričin, 2017). Lični smisao kao element ličnog identiteta reflektuje se u *procesu autentičnog postavljanja ciljeva* za ostvarenje željenog i kvalitetnog životnog plana.

Životni plan predstavlja vrednost, odnosno strukturu ličnog smisla u okviru koje se postavljaju konkretni ciljevi koji, kao koraci, vode do ostvarivanja plana. Životni plan je životna strategija koja informiše životne ciljeve. Kao i svaka strategija, koja prethodi uspostavljanju konkretnih taktičkih planova, životni plan mora prethoditi postavljanju i izboru životnih ciljeva, koji su alati za realizaciju životnog plana. Filoterapeutska praksa insistira na disciplinovanom održavanju svesti o opisanom odnosu životnih planova i životnih ciljeva, upravo zbog toga što se patologija u ovom kontekstu lako pojavljuje kao stihijsko postavljanje ciljeva koji odstupaju od životnog plana, pa mu čak i direktno protivreče, što dovodi do neuspeha u realizaciji koncepta „dobrog života”, ili, savremenim rečnikom, visokog kvaliteta života (Fatić, 2000).

Raširena patologija u postavljanju životnih ciljeva sastoji se u činjenici da se pomenuti „lični smisao” potiskuje i da se nekritičkim usvajanjem vrednosti postavljenih od neposredne socijalne sredine postavljaju ciljevi koji, s jedne strane, predstavljaju primere društveno poželjnog ponašanja i življenja, ali koji, s druge strane, oduzimaju vreme i energiju od projekta ostvarivanja individualnog životnog plana, ili čak, vrlo često, direktno protivreče tom planu i ugrožavaju ga. Ova vrsta strukturne situacije je izrazito čest razlog za terapeutsku intervenciju.

Tipičan primer opisane patologije ciljeva predstavlja „invazija vrednosti” dominantnog društva zasnovanog na ideji o socijalnom postignuću, koja dovodi do supstitucije ličnog smisla za socijalno indukovane ciljeve, tako da, na primer, veliki broj ljudi u zapadnim društvima koji svoje viđenje ličnog smisla temelje na životnom planu zasnovanom na osnivanju i održavanju porodice, osnivanje porodice odlaže do kritičnog momenta usled potkrepljenja koje dobija od društva za ostvarivanje karijernih postignuća. Tako se socijalni uspeh faktički, u toj vrsti slučajeva, pokazuje kao inhibitorni faktor za ostvarenje ličnog smisla ugrađenog u individualni životni plan, i faktički, sa protokom vremena, mogućnost ostvarenja tog životnog plana čini neumitno propuštenom šansom, što dovodi do sumarnog osećanja životnog poraza i neuspeha, koji često koincidira sa vrlo izrazitim socijalnim uspehom u domenu ciljeva koji su društveno indukovani.

Savremeno potrošačko društvo, naročito putem društvenih mreža i marketinga, sugeriše pojedincima, konstituentima političke zajednice, da „nisu dovoljni“, odnosno da je potrebno, da bi bili visoko vrednovani u društvu, da ostvare vrlo visoko postavljene standarde postignuća, koje opet, zajednica normira mimo pojedinca. Deo te kolektivne sugestije koja se pokazuje u terapijskoj praksi je danas sveprisutni imperativ „neprestanog rada na sebi” kako bi čovek ostao konkurentan ne samo na tržištu rada, nego i na istom takvom tržištu partnerskih i prijateljskih odnosa, statusa na socijalnim mrežama i sl.

Opisani prioriteti dovode do fenomena poznatog kao „ankzioznost uspeha”, o kojoj je možda najkorisnije pisao praktični filozof Alen Boton (Botton, 2005). Bottonova ideja je da sistem očekivanja stvara specifičnu, varljivu disproporciju: s jedne strane, tehnološki razvoj sugeriše beskonačnost mogućnosti unapređivanja efikasnosti ličnog postignuća, što je, naravno, iluzija, jer, čak i kada bi takav beskonačan napredak efikasnosti bio tehnološki moguć, čovek ne bi mogao da ga prati, jer čovek je ontološki i praktično konačno i ograničeno biće, dok se s druge strane, upravo pozivajući se na isti taj tehnološki napredak, faktička društvena očekivanja eksponencijalno i neproporcionalno povećavaju, tako da je pojedinac uvek potencijalno u deficitu sopstvene vrednosti. Ovakvim strateškim obezvređivanjem pojedinca zajednica postiže mogućnost da ga psihološki kontroliše, dok istovremeno kvalitet života svih članova zajednice radikalno opada: zato se ljudi u meritokratskim i izuzetno kompetitivnim društvima odaju masovnom uzimanju psihoaktivnih lekova, uključujući antidepresije, koje milioni ne uzimaju kao lek za depresiju (čija je efikasnost, inače, vrlo problematična), nego kao ono što se u bioetici naziva „enhancement drug”, odnosno kao sredstvo za zadovoljavanje društvenih očekivanja, koja, između ostalog, u mnogim profesijama, uključuju i svakodnevno i ničim uslovljeno dobro raspoloženje (Marinof, 2017).

Postizanju socijalno definisanog i stepenovanog uspeha sledi potkrepljenje u vidu različitih oblika društvenog priznanja, što dovodi do učenja uslovljavanjem: pojedinac postaje uslovljen uspehom istovremeno kao merilom svoje društvene vrednosti i

prihvaćenosti i kao sredstvom za dobijanje potkrepljenja, pozitivne stimulacije. Na opisani način stvara se kolektivno mentalno stanje koje Gabor Mate naziva stanjem „gladnog duha” (Mate, 2008).

Iz pomenute zavisnosti proističu *životni ciljevi* koji su nametnuti mehanizmom očekivanja, vrednovanja i potkrepljenja, a koji se potpuno otimaju kontroli autentičnog životnog plana i dovode do izneveravanja i čak aktivne opstrukcije tog plana. Filozofski aspekt filoterapije leži u naglašavanju funkcije aktivne svesnosti životnog plana kao primarnog filtera za eliminaciju indukovanih motiva i ciljeva koji nisu u skladu sa ličnim smislom o kome piše Frankl. Ova divergencija ličnog smisla i akutno značajnih životnih ciljeva dana sima epidemijske proporcije, upravo zbog opisanog mehanizma internalizacije vrednosti stranih individualnom životnom planu.

Ciljevi oblikuju individualnu iskustvenu stvarnost, daju značenje dešavanjima i događajima, a svaki cilj je okidač pojedinačnih procesa i niza ličnih odluka. Upravo ti procesi su mesta mesta rasta ili zakržljavanja autentične ličnosti. Oni su razmeđa u kojima se odvija individuacija u obilju društvenih očekivanja. Ukoliko nisu informisani stalnim referiranjem na životni plan, oni dobijaju stihijsku dinamiku koja ugrožava racionalnu koncepciju dobrog života kakva je zametnuta još u antičkim praktičnim filozofskim školama i kakva se u gotovo nepromenjenom obliku održala do savremenih psihoterapeutskih pojmova, uključujući i pojam kvaliteta života, koji informišu psihoterapeutsko i, šire posmatrano, filoterapeutsku praksu.

Jedno strukturno i istovremeno praktično pitanje u literaturi o izboru ciljeva tiče se dve suprotstavljene i logički uzajamno alternativne strategije: one koja se zasniva na praćenju naznaka koje predstavljaju sami događaji i iskustva („flow”), i one koja počiva na strogom kontrolisanju ciljeva zasnovanom na jasnom i relativno rigidnom životnom planu (Heyd & Miller, 2010). Imajući u vidu činjenicu da ciljevi nisu samo skelet individualnog identiteta koji određuje i dinamiku i stepen spremnosti i sposobnosti pojedinca da se integriše u očekivanja zajednice, ciljevi se takođe moraju razumeti i kao procesi koji direktno utiču na razvoj ličnih potencijala i na određivanje granica ličnog identiteta, na koji se delom može svesno uticati. Određivanje ciljeva je umetnost, kao što je odlučivanje umeće. Postoje ljudi koji bolje, brže i lakše odlučuju od drugih ljudi, sa kojima dele približno iste sposobnosti i sklonosti. Razlika leži u stepenu svesne discipline, čiji razvoj je jedan od prioriteta kako filoterapije, tako i psihoterapije u užem smislu.

Savremene kognitivno-bihejvioralna psihoterapija, koja se istorijski i metodološki temelji na stoičkoj tradiciji, kao i na modernoj koncepciji povezanoj sa bihejviorizmom koja sugerise da emocije i stanje blagostanja zavise od kognitivnog kapaciteta i aktivnosti pojedinca, konkretno od misli, možda je najbolji paradigmatički primer načina na koji odnos između životnog plana i životnih ciljeva funkcioniše. Ukoliko odnos između ciljeva tretiramo kao obrazac, kako u zadavanju ciljeva, tako i u procesima (ponašanju) koji iz njih proizlaze, onda se ostvarivanje ideala dobrog života, u situaciji primarnog nezadovoljstva kvalitetom života koja pojedinca i dovodi na

razgovor sa psihoterapeutom, ili sa filozofom, sastoji u promeni obrasca. Upravo ova promena je restrukturisanje odnosa između životnog plana i životnih ciljeva, a ona se u praksi najčešće svodi na reviziju ciljeva u svetlu jednog dobro preispitanog životnog plana. Aristotelova ideja o tome da se dobar život istovremeno mora tretirati i kao „dobro ispitan”, odnosno kritički preispitan, život, u samoj je srži racionalno i kognitivno usmerenih aspekata savetodavno usmerene praktične filozofije, ali i bihejviorističke psihologije, kognitivno-bihejvioralne psihoterapije, i savremene logoterapije.

Pojmovi obrasca, strukture mišljenja, ličnog smisla i životnog plana faktički su operacionalizovani i terapijski korisni ekvivalenti antičkih pojmova poput dobrog života, razboritosti, ispitanog života, a možda više od svega discipline u mišljenju karakteristične za stoičku školu praktične etike. Upravo stoga se u kontekstu praktične metodološke organizacije psihoterapije danas i pomalja integrativna paradigma, odnosno potreba psihoterapeutskih škola, koje su se tokom 20. veka ubrzano diferencirale, da učestvuju u jednom sintetičkom, filozofskom projektu koji bi parcijalne raznorodnosti koje one predstavljaju sagledao u svetlu generičkih filozofskih pojmova poput navedenih.

Tematika životnog plana i životnog cilja verovatno je jedna od najočiglednije filozofski informisanih preokupacija savremene psihoterapije koja je faktički čini jednom od grana filoterapije, odnosno primenjenog filozofskog savetovanja.

Aleksandar Fatić  
Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Ivana Peričin  
Institut za praktičnu humanistiku, Beograd

## Literatura

- Agamben, Giorgio (2013). *Opus Dei: An archaeology of duty* (Stanford: Stanford University Press).
- Boton, Alen (2005). Statusna zebnja (Beograd: Zavet).
- Damasio, Antonio (1994). *Descartes' Error: Emotion, reason, and the human brain* (New York: Avon).
- Everson, Stephen (2005). „Epicurean psychology”. In Keimpe Algra et al. (urs). *The Cambridge history of Hellenistic philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press: 542–559).
- Fatić (2019). „Moralno-terapeutski smisao dijalektike bogocentričnosti i čovekocentričnosti kod Svetog Justina Popovića”. U Vladimir Cvetković i Bogdan Lubardić (urs). *Misao i misija Svetog Justina Popovića* (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Pravoslavni bogoslovski fakultet, Centar za vizantijsko-slovenske studije: 163–178).
- Fatić, Aleksandar (2000). *Integrativna psihoterapija* (Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju).
- Fatić, Aleksandar (2016). *Virtue as identity: Emotions and the moral personality* (London: Rowman and Littlefield).

- Fatić, Aleksandar (2021a). „The epistemic value of politeness as a virtue”. In Chaocun Xie (ed.), *The Philosophy of (Im)Politeness: Advances in (Im)Politeness Studies* (Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-81592-9\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-030-81592-9_7))
- Fatić, Aleksandar (2021b). „Value identities: Personality as an ecology of values”. („Ценность идентичностей: личность как экология ценностей”). *СОЦИУМ И ВЛАСТЬ*. 2: 18–35.
- Fidas, Vlasije (2001). *Kanonsko pravo*. Prevod: Ivana Ignjatović (Beograd. Bogoslovski fakultet SPC).
- Frankl, Viktor (1987). *Nečujan vapaj za smislom* (Zagreb: Naprijed).
- Hadot, Pierre (2009). *Philosophy as a way of life* (Stanford: Stanford University Press).
- Heyd, David and Miller, Franklin G. (2010). „Life plans: Do they give meaning of our lifes?” *The Monist* 93, I: 17–37.
- Luhmann, Niklas (1979). *Trust and power* (Chichester: Wiley).
- Marinof, Lu (2017). *Platon a ne Prozak* (Beograd: Dereta).
- Mate, Gabor (2008). *In the realm of hungry ghosts: Close encounters with addiction* (Toronto: Knopf Canada).
- Nussbaum, Martha (1987). ‘Non-relative virtues: An Aristotelian approach’. *Wider Working Paper* (Helsinki: United Nations University. <https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP32.pdf>)
- Omnibook Magazine* (1942). „Is Tomorrow Hitler’s?”. ([http://www.oldmagazinearticles.com/pdf/Carl\\_Jung\\_on\\_Hitler.pdf](http://www.oldmagazinearticles.com/pdf/Carl_Jung_on_Hitler.pdf), pristup 11. 1. 2022).
- Warren, James (2004). *Facing death: Epicurus and his critics* (Oxford: Oxford University Press online, DOI: 10.1093/0199252890.001.0001).

Aleksandar Fatić & Ivana Peričin

### **Life Plans and Life Goals in Philosophical Practice** (Summary)

Amid the ongoing and growing rise in the awareness of traditional schools of psychotherapy of the need for a more philosophical understanding of themselves and their clients, and the resulting return of the fragmented modern psychotherapy under the integrative aegis of philosophical practice (philotherapy), some of the ancient, practical philosophical issues have resurfaced with force in therapeutic practice. One is the issue of drawing an appropriate distinction between the concepts of life plan and life goals. The ancient philosophical figures tended to call the former „reason”, or „wisdom”. The modern age has reactualized this distinction due to exceptionally forceful social and technological influences, many of which have caused large numbers of individuals to adopt life goals which, while socially highly desirable, in fact work against the implementation of their more authentic life plans. The outcome of this uncritical adoption of what seems as a thrilling and satisfying structure of life goals, while at the same time betraying one’s deeper life plan, or life strategy, is failure to achieve a high quality of life, or ‘the good life’.

KEYWORDS: philosophical practice, philotherapy, life plans, life goals, psychotherapy, the good life, high quality of life