

HERBERT MARCUSE

EROS  
I CIVILIZACIJA

Filozofsko istraživanje Freuda

Drugo izdanje

Preveo  
TOMISLAV LADAN

**naprijed**  
ZAGREB 1985

.Naslov izvornika

Herbert Marcuse  
EROS AND CIVILIZATION  
*A Philosophical Inquiry into Freud*

VINTAGE BOOKS, New York, 1962  
© 1985. 1966 by BEACON PRESS. Boston

Redaktor prijevoda  
Dr DANILO PEJOVIĆ

## SADRŽAJ

Predgovor izdanju »Vintage«  
Predgovor  
Uvod

Prvi dio

### POD VLADAVINOM NAČELA ZBILJNOSTI

#### *SKRIVENI SMJER U PSIHOANALIZI*

Načelo užitka i načelo zbiljnosti — Genetičko i individualno potiskivanje — »Povratak potisnutog« u civilizaciji — Civilizacija i oskudica: racionalizacija odricanja — »Sjećanje na prošle stvari« kao sredstvo oslobođenja

#### *PODRIJETLO POTISNUTOG INDIVIDUUMA (ONTOGENEZA)*

Duševni aparat kao dinamično jedinstvo suprotnosti — Stadiji Freudove teorije nagona — Zajednička konzervativna priroda prvobitnih nagona — Moguća prevlast načela Nirvane — Id, ego, superego — »Korporealizacija« psihe — Reakcionarni karakter superega — Vrednovanje Freudove osnovne koncepcije — Razlika između potiskivanja i »višak-potiskivanja« — Otudeni rad i načelo izvedbe — Organizacija spolnosti: tabui na užitak — Organizacija razornih nagona — Fatalna dijalektika civilizacije

#### *PODRIJETLO REPRESIVNE CIVILIZACIJE (FILOGENEZA)*

»Arhajska baština« individualnog ega — Individualna i grupna psihologija — Prvobitna horda: pobuna i ponovna uspostava dominacije — Dvo-

*Naslov izvornika*

Herbert Marcuse  
EROS AND CIVILIZATION  
*A Philosophical Inquiry into Freud*

VINTAGE BOOKS. New York, 1962  
© 1955. 1966 by BEACON PRESS. Boston

Redaktor prijevoda  
Dr DANILO PEJOVIĆ

## SADRŽAJ

Predgovor izdanju »Vintage«  
Predgovor  
Uvod

Prvi dio

### POD VLADAVINOM NAČELA ZBILJNOSTI

- 1 *SKRIVENI SMJER U PSIHOANALIZI*  
Načelo užitka i načelo zbiljnosti — Genetičko i individualno potiskivanje — »Povratak potisnutog« u civilizaciji — Civilizacija i oskudica: racionalizacija odricanja — »Sjećanje na prošle stvari« kao sredstvo oslobođenja
- 2 *PODRIJETLO POTISNUTOG INDIVIDUUMA (ONTOGENEZA)*  
Duševni aparat kao dinamično jedinstvo suprotnosti — Stadiji Freudove teorije nagona — Zjednička konzervativna priroda prvobitnih nagona — Moguća prevlast načela Nirvane — Id, ego, superego — »Korporealizacija« psihe — Reakcionarni karakter superega — Vrednovanje Freudove osnovne koncepcije — Razlika između potiskivanja i »višak-potiskivanja« — Otudeni rad i načelo izvedbe — Organizacija spolnosti: tabui na užitak — Organizacija razornih nagona — Fatalna dijalektika civilizacije
- 3 *PODRIJETLO REPRESIVNE CIVILIZACIJE (FILOGENEZA)*  
»Arhajska baština« individualnog ega — Individualna i grupna psihologija — Prvobitna horda: pobuna i ponovna uspostava dominacije — Dvo-

	struki sadržaj' osjećaja krivice — Povratak potisnutog u religiji — Neuspjeh revolucije — Promjene u likovima oca i likovima majke	
4	<b>DIJALETIKA CIVILIZACIJE</b> Potreba za ojačanom obranom od razaranja — Zahtjev civilizacije za sublimacijom (deseksualizacijom) — Slabljenje Erosa (životnog nagona); oslobođenje razornosti — Napredak u proizvodnosti i napredak u dominaciji — Pojačane kontrole u industrijskoj civilizaciji — Propadanje borbe protiv oca — Depersonalizacija superega, smanjenje ega — Dovršenje otuđenosti — Raspadanje postojećeg načela zbiljnosti	77
5	<b>FILOZOFIJSKA MEDUIGRA</b> Freudova teorija civilizacija u tradiciji zapadne filozofije — Ego kao agresivni i transcendirajući subjekt — Logos kao logika dominacije — Filozofski protest protiv logike dominacije — Bitak i bivanje: permanencija <i>protiv</i> transcendencije — Vječno vraćanje u Aristotela, Hegela, Nietzschea — Eros kao bit bitka	99
Drugi dio		
S ONU STRANU NAČELA ZBILJNOSTI		
6	<b>POVIJESNE GRANICE POSTOJEĆEG NAČELA ZBILJNOSTI</b> Zastarjelost oskudice i dominacije — Hipoteza novog načela zbiljnosti — Nagonska dinamika prema nerepresivnoj civilizaciji — Problem verificiranja hipoteze	119
7	<b>FANTAZIJA I UTOPIJA</b> Fantazija <i>protiv</i> uma — Čuvanje »arhajske prošlosti« — Istinska vrijednost fantazije — Predodžba o životu bez potiskivanja i tjeskobe — Mogućnost istinske slobode u zreloj civilizaciji — Potreba za redefinicijom napretka	128
8	<b>LIKVI ORFEJA I NARCISA</b> Arhetipovi ljudske egzistencije pod nerepresivnom civilizacijom — Orfej i Narcis <i>protiv</i> Prometeja — Mitologijska borba Erosa protiv tiranije razuma-protiv smrti — Pomirenje čovjeka i prirode u osjetilnoj kulturi	143

9	<b>ESTETICKA DIMENZIJA</b> Estetika kao znanost osjetilnosti — Pomirenje užitka i slobode, nagona i ćudorednosti — Estetičke teorije Baumgartena, Kanta i Schillera — Elementi nerepresivne kulture — Pretvaranje rada u igru	155
10	<b>TRANSFORMACIJA SPOLNOSTI U EROS</b> Ukidanje dominacije — Učinak na spolne nagone — »Samosublimacija« spolnosti u Eros — Represivna sublimacija <i>protiv</i> slobodne sublimacije — Pojava nerepresivnih društvenih odnosa — Rad kao slobodna igra ljudskih sposobnosti — Mogućnost libidnih radnih odnosa	175
11	<b>EROS I THANATOS</b> Nova ideja uma: racionalnost zadovoljenja — Libidna ćudorednost — Borba protiv toka vremena — Promjena u odnosu između Erosa i nagona smrti	196
<i>EPILOG</i>		
	<i>KRITIKA NEOFROJDOVSKOG REVIZIONIZMA</i>	209
	<i>KAZALO IMENA</i>	241
	<i>Gvozden Flego:</i> <b>EROS VERSUS LOGOS?</b>	243

# EROS I CIVILIZACIJA

*Napisano u spomen*  
*SOPHIE MARCUSE*  
*1901—1951*

## PREDGOVOR IZDANJU »VINTAGE«

Sama ideja nerepresivne civilizacije, shvaćena (kao zbiljska mogućnost postojeće civilizacije U sadašnjem stadiju, čini se beznačajnom. Čak ako i dopustimo tu mogućnost iz teorijskih razloga, kao proširenje dostignuća znanosti i tehnike, moramo biti svjesni činjenice da se ta ista dostignuća upotrebljavaju i u suprotnom smislu, naime, da služe interesima neprestane dominacije. Oblici dominacije su se promijenili: postali su sve više tehnički, proizvodni, pa čak i blagotvorni; otuda su se, u najnaprednijim oblastima industrijskog društva, ljudi uskladili i izmirili sa sistemom dominacije u do sada nepoznatim razmjerama.

Ali, u isto vrijeme, sposobnosti ovoga društva i potreba za sve većim porastom proizvodnosti, stvaraju snage koje, čini se, podrivaju temelje sistema. Te razorne snage najviše se očituju u automaciji. Automacija prijeti mogućnošću obrata odnosa između slobodnog i radnog vremena na kojem počiva postojeća civilizacija: mogućnost radnog vremena postaje granična, a slobodno vrijeme postaje puno vrijeme. Ishod bio bi temeljito prevrednovanje vrijednosti i oblik egzistencije koji je nespojiv s tradicionalnom kulturom. Moderno je industrijsko društvo u stalnoj mobilizaciji protiv te mogućnosti.\*

Tako je .pojam nerepresivnog oblika egzistencije upotrijebljen u ovoj knjizi s namjerom da se pokaže kako prelaz u novi stadij civilizacije, koji sugeriraju mogućnosti sadašnjeg stadija, može značiti rušenje tradicionalne kulture, intelektualne kao i materijalne, uključujući oslobađanje na-

\* Dijalektika modernog industrijalizma bit će predmet moje knjige koja je na pomolu: *The Technology of Self-Consumption: Studies in Advanced Industrial Society.*

gonskih potreba i zadovoljenja koji su do sada bili tabu ili potisnuti. Moja je hipoteza bila podvrgnuta krivim tumačenjima; najgore on njih se tiče mogućnosti i predujeta nastanka takvog novog stadija.

Već sam u početku svoje knjige naglasio da, u suvremenom razdoblju, psihologijske kategorije postaju političke u onom stupnju u kojem privatna, individualna psiha postaje manje ili više voljno spremište društveno poželjnih i društveno potrebnih težnji, osjećaja, poriva i zadovoljenja. Individuum, a s njim i njegova prava i slobode, predstavlja ono što još treba da se stvori, a što se može stvoriti samo putem razvoja kvalitativno različitih društvenih odnosa i ustanova. Nerepresivna egzistencija u kojoj se radno vrijeme (tj. teški rad) svodi na minimum, a slobodno vrijeme se oslobađa svih onih aktivnosti i pasivnosti dokolice koje mu se nameću u interesu dominacije, — takva egzistencija, ako je uopće moguća, može samo biti rezultat kvalitativne društvene promjene. Pa ipak, svijest o toj mogućnosti i korjenito prevrednovanje vrijednosti ikoje ona zahtijeva moraju upravljati takvom promjenom od samog početka, i moraju čak djelovati u izgrađivanju tehničke i materijalne osnove. Samo je u tome smislu ideja postepenog ukinuća potiskivanja ono *a priori* društvene promjene — u svim ostalim, aspektima, ona može biti samo posljedica.

Dakako, nerepresivnost se može provoditi u okviru postojećeg društva: od trikova s oblačenjem i svlačenjem do razuzdanih parafernacija strasnog ili bezstrasnog života. Ali se u postojećem društvu, takav protest pretvara u sredstvo stabilizacije pa čak i konformizma, jer on ne samo da ostavlja netaknuto (korijenje zla nego također svjedoči o ličnim slobodama koje su provedive u okviru općeg ugnjetavanja. Što su te privatne slobode još provedive i što se još provode, to je dobro — no unatoč tome, opće im potčinjavanje daje sadržaj potisnutog. Nekada je oterećenje od potiskivanja bilo, u normalnim uvjetima, isključiva povlastica malobrojnog gornjeg sloja; u izuzetnim uvjetima se ono dopuštalo i provodilo i među najnepovlaštenijim slojevima pučanstva. Nasuprot tome, uznapredovalo industrijsko društvo demokratizira oterećenje od potiskivanja — što je nadoknada koja služi jačanju vlasti koja to dopušta i ustanovama koje upravljaju tom nadoknadom.

U ovoj knjizi predlažem pojam »nerepresivne sublimacije«: spolni poticaji, ne gubeći svoje erotske energije, nadilaze svoj neposredni predmet i erotiziraju normalno ne-

-erotske i protu-erotske odnose između pojedinaca, i između njih i njihove okoline. A obrnuto, može se govoriti o »represivnoj de-sublimaciji«: oterećenje spolnosti u vidovima i oblicima koji smanjuju i slabe erotsku energiju i u tome procesu spolnost prelazi u ranije zabranjene dimenzije i odnose. Međutim, umjesto da se ponovo stvore te dimenzije i odnosi U predodžbama Načela Užitka, učvršćuje se suprotna težnja: Načelo Zbiljnosti širi svoju vlast nad Erosom. Najočitiiju ilustraciju toga pruža nammetodično uvođenje spolovitosti u poslovne odnose, politiku, propagandu itd. U onoj mjeri u kojoj spolnost dobiva određenu prodajnu vrijednost ili postaje znak ugleda i ponašanja prema pravilima igre, ona se sama pretvara u oruđe društvene kohezije. S težištem na toj uobičajenoj težnji može se osvijetliti dubina rascjepa koji razdvaja čak i mogućnosti oslobađanja od postojećeg stanja stvari.

Ako postoji način na koji se samo pojavljivanje tih mogućnosti može najaviti prije oslobađanja, bit će to prije nego smanjenje potiskivanja: ograničenje represivne de-sublimacije. Posljednje otkriva jedno posebno regresivno obilježje, naime, žestoko i često metodično i svjesno odvajanje nagonске od intelektualne sfere, užitka od misli. To je jedan od najodvratnijih oblika otuđenja koje društvo natura pojedincu i koje on zatim »spontano« ponavlja kao svoju vlastitu potrebu i zadovoljenje. Daleko od toga da opravdava tu vrstu razdvojenosti, Freudov pojam sublimacije proglašava sklonost takozvanih viših čovjekovih sposobnosti realizaciji načela užitka — iako takva realizacija pretpostavlja, u krajnjoj analizi, kvalitativnu promjenu u postojećem načelu zbiljnosti. Otuda nagonско oslobađenje uključuje intelektualno, i to tim više što je borba protiv slobode misli i zamisli postala snažno oruđe totalitarizma, demokratskog kao i autoritarnog. Represivna desublimacija prati suvremene težnje prema introjeksi totalitarizma u svakodnevni čovjekov posao i dokolicu, u njegov trud i u njegovu radost. To se pokazuje u svim raznovrsnim zabavama, odmoru i skupnosti koji dovode do razaranja privatnog života, prezira prema obliku, nesposobnosti da se podnese tišina, i do oholog razmetanja okrutnošću i nasiljem. Sve je to oterećenje od potiskivanja, oslobađanje tijela od lišavanja zbog teškog rada — oterećenja čak jednog posve osjetilnog tijela koje uživa tekovine tjelesne higijene i udobne odjeće. Ali je to ipak oterećenje potisnutog tijela, oruđa rada i rasonode u jednom društvu koje se organizira protiv njegova oslobađanja.

Dovoljno sam (a možda i prekomjerno) naglasio one aspekte toga razvoja koji su napredni i pružaju nadu, da imam pravo naglasiti ovdje i negativnu stranu: događaji posljednjih godina odbacuju svaki optimizam. Neizmjerne sposobnosti modernog industrijskog društva sve se više mobiliziraju protiv korištenja njegovih vlastitih sredstava za uspostavljanje mira ljudske egzistencije. Sav se razgovor o ukidanju potiskivanja, o životu protiv smrti i tako dalje, mora smjestiti u stvarni okvir porobljavanja i razaranja. A unutar toga okvira, čak i slobode i zadovoljavanja individuuma sudjeluju u općem zatamljivanju. Njihovo oslobođenje, instinktualno kao i intelektualno, politički je problem, i teorija prilika i preduvjeta takvog oslobođenja mora biti teorija društvene promjene.

Pariz  
Listopad, 1961.

*H. M.*

## PREDGOVOR

U ovome se eseju upotrebljavaju psihologijske kategorije zbog toga što su postale političkim kategorijama. Položaj čovjeka u današnjem vremenu doveo je do toga da su zastarjele tradicionalne granice između psihologije na jednoj i političke i društvene filozofije, na drugoj strani: ranije autonomne i raspoznatljive psihičke procese preuzima funkcija individuuma u državi — njegova javna egzistencija. Psihologijski problemi pretvaraju se stoga u političke: osobna tegoba odražava neposrednije nego ranije tegobu cjeline, i liječenje osobne tegobe ovisi neposrednije no ranije od liječenja opće tegobe. Ovo razdoblje teži da bude totalitarno čak i tamo gdje nije dovelo do stvaranja totalitarnih država. Psihologija se mogla razrađivati i obavljati kao posebna disciplina sve dok je psiha bila u stanju oduprijeti se silama javnosti, kad je osobni život bio stvaran, stvarno poželjan i oblikovan sam sobom; ali ako individuuum nema ni sposobnosti ni mogućnosti da bude sam za sebe, termini psihologije postaju termini društvenih snaga koje određuju psihi. U tim okolnostima, primjenjivati psihologiju pri analizi društvenih i političkih događaja predstavlja upravo onakav pristup koji bi ti isti događaji proglasili nevrijednim. Zadatak je prije upravo suprotno: razviti političku i sociologijsku supstanciju psihologijskih zamisli.

Nastojao sam da iznova formuliram stanovita temeljna pitanja i da ih slijedim u smjeru koji još nije potpuno istražen. Svjestan sam pokusne naravi toga istraživanja i nadam se da ću primjerenije pretresti neke od tih problema, naročito one koji se odnose na estetičku teoriju, u bliskoj budućnosti.



Ideje izložene u ovoj knjizi prvo su se pojavile u nizu predavanja na Washingtonskoj psihijatrijskoj školi od 1950. do 1951. godine, želim zahvaliti gosp. Josephu Borkinu iz Washingtona, koji me je savjetovao da napišem ovu knjigu. Duboko sam zahvalan pokojnom profesoru Clvdeu Kluckhohnu, Barringtonu Mooreu, mlađem, s Harvardskog sveučilišta, i doktorima Henry i Yela Loewenfeld iz New Yorka, koji su pročitali rukopis i dali mi vrijedne sugestije i stavili kritičke primjedbe. Za sadržaj ovog eseja ja snosim svu odgovornost. Sto se tiče mojeg teorijskog stava, dugujem mnogo svojem prijatelju profesoru Maxu Horkheimeru i njegovim suradnicima u Institutu za socijalna istraživanja, sada u Frankfurtu.

*H. M.*

## UVOD

Tvrđnja Sigmunda Freuda da se civilizacija temelji na neprestanom podjarmljivanju ljudskih nagona uzeta je kao gotova činjenica. Njegovo pitanje, da li je patnja koja je time nanesena pojedincima vrijedna blagodati kulture, ljudi nisu primili previše ozbiljno — to manje jer je i sam Freud smatrao taj proces neminovnim i neizmjenjivim. Slobodno zadovoljavanje čovjekovih nagonskih potreba nije u skladu sa civiliziranim društvom: odricanje i odgađanje zadovoljavanja preduvjeti su napretka. »Radost«, rekao je Freud, »nije nikakva kulturna vrijednost«. Radost se mora podvrgnuti disciplini rada kao zanimanja u punom vremenu, disciplini monogamnog razmnožavanja, postojećem sistemu zakona i poretka. Metodično žrtvovanje libida, kao i s okrutnošću nametnuto podvrgavanje libida društveno korisnim djelatnostima i izrazima, *jeste* kultura.

Ta se žrtva dobro isplatila: u tehnički naprednim područjima civilizacije, pobjeda nad prirodom je praktički potpuna i zadovoljava se više potreba većeg broja ljudi nego ikada ranije. Ni mehanizacija ni standardizacija života, ni duhovno osiromašenje, ni sve veća razornost današnjeg napretka ne pružaju dovoljno razloga da se dovede u pitanje »načelo« koje upravlja napretkom zapadne civilizacije. Stalni porast proizvodnosti neprestano čini sve realnijom nadu čak jednog boljeg života za sve.

Međutim, pojačan napredak izgleda da je povezan s pojačanom neslobodom. Širom cijelog svijeta industrijske civilizacije raste dominacija čovjeka po čovjeku i po opsegu i po efikasnosti. Usto se ta težnja ne pokazuje kao slučajaj, prelazni uzmak na putu napretka. Koncentracioni logori, masovna istrebljenja, svjetski ratovi i atomske bombe nisu nikakav »povratak u barbarstvo«, nego nepotisnuta implemen-

tacija dostignuća moderne znanosti, tehnike i dominacije. A najdjelotvornije podjarmljivanje i uništavanje čovjeka po čovjeku dešava se na vrhuncu civilizacije, kad se čini da materijalne i intelektualne tekovine čovječanstva dopuštaju stvaranje istinski slobodnog svijeta.

Ti negativni aspekti današnje kulture pokazuju možda zastarjelost postojećih ustanova i pojavu novih oblika civilizacije: potisnutost se možda to snažnije održava što nepotrebnija postaje. Ako ona zaista mora pripadati biti civilizacije kao takve, onda je Freudovo pitanje o cijeni civilizacije besmisleno — jer nema nikakve alternative.

Ali Freudova vlastita teorija pruža razloge da se odbaci njegova identifikacija civilizacije i potiskivanja. Mora se ponovo početi s pretresanjem toga problema na temelju njegovih vlastitih teorijskih dostignuća. Da li zaista međuodnos slobode i potiskivanja, proizvodnosti i razaranja, dominacije i napretka tvori načelo civilizacije? Ili taj međuodnos proizlazi samo iz specifične povijesne organizacije ljudske egzistencije? Freudovim jezikom rečeno, da li je sukob između načela užitka i načela zbiljnosti do tog stupnja neizmirljiv da zahtijeva represivni preobražaj čovjekove nagonске strukture? Ili se dopušta pojam nerepresivne civilizacije, zasnovane na temeljito različitom iskustvu bitka, temeljito drugačijem odnosu između čovjeka i prirode, i temeljito drugačijim egzistencijalnim odnosima?

Pojam nerepresivne civilizacije neće se pretresati kao apstraktna i utopijska spekulacija. Vjerujemo da diskusiju opravdavaju dva konkretna i realistična razloga: prvo, sama Freudova teorijska koncepcija izgleda da odbacuje njegovo dosljedno poricanje povijesne mogućnosti nerepresivne civilizacije, i, drugo, čini se da same tekovine represivne civilizacije stvaraju preduvjete za postepeno ukinuće potiskivanja. Da bismo objasnili te razloge, pokušat ćemo ponovo prikazati Freudovu teorijsku zamisao terminima njezina vlastitog društveno-povijesnog sadržaja.

Takav postupak sadrži u sebi suprotnost revizionističkim neofrojdističkim školama. Nasuprot revizionistima, vjerujem da je Freudova teorija u samoj svojoj supstanciji »sociologijska«<sup>1</sup>, i da nije potrebna nikakva nova kulturna ili sociologijska orijentacija da bi se otkrila ta supstancija. Freu-

<sup>1</sup> Za diskusiju sociologijskog karaktera psihoanalitičkih pojmova, vidi Heinz Hartmann, »The Application of Psychoanalytic Concepts to Social Science«, u *Psychoanalytic Quarterly*, sv. XIX, br. 3 (1950), Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man* (New York: McGraw-Hill, 1949),

dov je »biologizam« društvena teorija u dubinskoj dimenziji koju su dosljedno smanjivale neofrojdističke škole. Premještajući težište sa nesvjesnog na svjesno, s biologijskih na kulturne činioce, oni podsijecaju korijenje društva u nagonima i umjesto toga postavljaju društvo na razinu na kojoj se ono suprotstavlja pojedincu kao njegova *gotova »okolina«*, bez ispitivanja njezina podrijetla i opravdanosti. Neofrojdovska analiza te okoline podliježe tako mistifikaciji društvenih odnosa, i njihova kritika se kreće samo unutar strogo određene i dobro zaštićene sfere postojećih ustanova. Dakle, neofrojdistička kritika ostaje u strogom smislu ideologijska: ona nema konceptualne osnove izvan postojećeg sistema; većina njezinih kritičkih ideja i vrijednosti dolaze od tog sistema. Idealistička čudorednost i religija slave svoje sretno uskrsnuće: to što su one uljepšane rječnikom iste one psihologije koja im je izvorno poricala pravo opstanka, slabo prikriva njihovu istovjetnost sa službeno poželjnim i reklamiranim stavovima.<sup>2</sup> Štoviše, vjerujemo da se najkonkretniji uvidi u povijesnu strukturu civilizacije nalaze upravo u onim idejama koje revizionisti odbacuju. Gotovo cijela Freudova metapsihologija, njegova kasna teorija nagona i njegova rekonstrukcija pretpovijesti čovječanstva pripadaju tim idejama. Sam Freud ih je smatrao običnim radnim hipotezama, koje su od pomoći pri osvjetljavanju izvjesnih nejasnoća, pri uspostavljanju pokušnih veza između teorijski nepovezanih uvida — koje se uvijek mogu dopuniti ili odbaciti, ako više ne olakšavaju napredak psihoanalitičke teorije i prakse. U razvoju psihoanalize poslije Freuda ta se metapsihologija gotovo posve odstranila. Kad je psihoanaliza stekla poštovanje u društvenom i naučnom smislu, ona se oslobodila kompromitantnih spekulacija. A one su zaista bile kompromitantne u više no jednome smislu: ne samo da su prelazile oblast kliničkog promatranja i terapijske korisnosti, nego su i objašnjavale čovjeka terminima koji mnogo više vrijeđaju društvene tabue nego Freudov raniji »panseksualizam« — terminima koji su otkrili eksplozivnu osnovu civilizacije. Sljedeća diskusija će pokušati da primijeni te zabranjene uvi-

idi Heinz Hartmann, Ernst Kris i Rudolph M. Lowenstein, »Some Psychoanalytic Comments on 'Culture and Personality'«, u *Psychoanalysis and Culture: Essays in Honor of Geza Róheim* (New York: International Universities Press, 1951).

<sup>2</sup> Što se tiče specifičnijeg razmatranja neofrojdovskog revizionizma, vidi *Epilog* niže.

de psihoanalize (koji su tabu čak i u saanoj psihoanalizi) na tumačenje temeljnih težnji civilizacije.

Namjera je ovog eseja da pridonese što god *filozofiji* psihoanalize — ne samoj psihoanalizi. On se kreće isključivo u oblasti teorije i na odstojanju od tehničke discipline kakvom je psihoanaliza postala. Freud je razvio teoriju čovjeka, »psihologiju« u pravom smislu. S tom teorijom se Freud smjestio u velikoj tradiciji filozofije i pod filozofijske kriterije. Mi se ovdje ne bavimo popravljenim ili poboljšanim tumačenjem Freudovih koncepta, nego njihovim filozofijskim i sociologijskim implikacijama. Freud je savjesno razlikovao svoju filozofiju od svoje znanosti; a neofrojdisti su zanijekali većinu prve. Takvo se poricanje može savršeno pravdati terapijskim razlozima. Međutim, nikakav terapijski razlog ne smije sprečavati razvoj teorijske konstrukcije kojoj je cilj ne liječenje pojedinačne bolesti, nego dijagnoza općeg poremećaja.

P R V I D I O

## POD VLADAVINOM NAČELA ZBILJNOSTI

Potrebno je nekoliko prethodnih objašnjenja termina:

»Civilizacija« se upotrebljava naizmjenice s »kulturom« — kao u Freudovom djelu *Civilization and Its Discontents\**. »Potiskivanje« (*repression*) i »represivan« upotrebljavaju se u netehničkom smislu da označe i svjesne i nesvjesne, unutarnje i vanjske procese prinude, ograničenja i zaitomljenja. »Nagon« (*instinct*), u skladu s Freudovom idejom *Trieb-a*, odnosi se na primarne »porive« ljudskog organizma koji se podvrgavaju *povijesnoj* modifikaciji; oni imaju i svoju mentalnu i somatsku reprezentaciju.

\* U prijevodu na naš jezik: *Nelagodnost u kulturi*, u: S. Frojd: *Odabrana dela*, sv. 5, Novi Sad: Matica Srpska, 1969.

*Skriveni smjer u psihoanalizi*

Ideja o čovjeku koja proizlazi iz Freudove teorije najnepobitnija je osuda zapadne civilizacije — i u isto vrijeme najčvršća obrana te iste civilizacije. Prema Freudu, povijest čovjeka je povijest njegova potiskivanja. Kultura ograničava ne samo njegovu društvenu nego i biološku egzistenciju, ne samo dijelove ljudskog bića nego i samu njegovu nagonsku strukturu. Međutim, takvo je ograničenje sam preduvjet napretka. Prepušteni da slobodno idu za svojim prirodnim ciljevima, osnovni bi ljudski nagoni bili nespojivi sa svakim trajnijim udruživanjem i održavanjem: oni bi razarali čak i tamo gdje sjedinjuju. Nekontrolirani Eros je isto tako opasan kao i njegova strašna nadopuna, nagon smrti. Njihova razorna snaga proizlazi iz činjenice da oni teže zadovoljenju koje kultura ne može dopustiti: zadovoljenju kao takvom i kao cilju u sebi samom, u bilo kojem trenutku. Nagoni se stoga moraju odvratiti od svoga cilja, spriječiti u njihovoj namjeri. Civilizacija počinje kad se primarni cilj — naime, integralno zadovoljenje potreba — efikasno odbaci.

Nestalnosti nagona su nestalnosti duševnog aparata u civilizaciji. Životinjski porivi postaju ljudski nagoni pod utjecajem vanjske zbiljnosti. Njihov izvorni »smještaj« u organizmu i njihov osnovni smjer ostaju isti, ali se njihovi ciljevi i manifestacije podvrgavaju promjeni.

Svi psihoanalitički pojmovi (sublimacija, identifikacija, projekcija, potiskivanje i introjekcija) označavaju promjenjivost nagona. Ali zbiljnost koja oblikuje nagone kao i njihove potrebe i zadovoljenje jest društveno-povijesni svijet. Životinjski čovjek postaje ljudsko biće samo putem temeljitog preobražaja njegove prirode, koji zahvata ne samo nagonske ciljeve nego i nagonske »vrijednosti« — to jest, načela koja upravljaju postignućem tih ciljeva. Promjena u vladajućem sistemu vrijednosti može se pokusno odrediti ovako:

<i>od:</i>	<i>do:</i>
neposrednog zadovoljenja užitka	odloženog zadovoljenja ograničenja užitka
radosti (igre)	truda (rada)
<b>receptivnosti</b>	<b>proizvodnosti</b>
odsutnosti potiskivanja	sigurnosti

Freud je opisao tu promjenu kao preobrazbu *načela užitka* (pleasure principle) u *načelo zbiljnosti* (reality principle). Tumačenje »duševnog aparata« u terminima tih dvaju načela osnovno je u Freudovoj teoriji i ostaje tako usprkos svim modifikacijama dualističke koncepcije. Ono uveliko odgovara (ali ne posve) razlici između nesvjesnih i svjesnih procesa. Individuum, tako reći, opstoji u dvije različite dimenzije, koje se odlikuju različitim duševnim procesima i načelima. Razlika između te dvije dimenzije je genetičko-povijesna kao i strukturalna: nesvjesno, kojim upravlja načelo užitka, obuhvaća »starije, prvobitne procese, ostatke jednog razdoblja razvoja u kojem su oni bili jedini duševni procesi; Njihov cilj nije ništa drugo nego »postignuće užitka; duševna djelatnost se povlači od svake radnje koja može izazvati neugodnost ('bol')«. <sup>1</sup>

Ali nesputano načelo užitka dolazi u sukob s prirodnom i ljudskom okolinom. Individuum dolazi do trau-

<sup>1</sup> »Formulations Regarding the Two Principles in Mental Functioning« u *Collected Papers* (London: Hogarth Press, 1950), IV, 14. Navodi se upotrebljavaju uz dopuštenje nakladnika.

matskog shvaćanja da je potpuno i bezbolno zadovoljenje njegovih potreba nemoguće. A nakon toga doživljaja razočaranja dolazi na vlast novo načelo duševnog djelovanja. Načelo zbiljnosti istiskuje načelo užitka: čovjek se privikava da napusti trenutno, nesigurno i razorno zadovoljstvo u ime odgođenog, ograničenog, ali »osigurano« zadovoljstva. <sup>2</sup> Zbog toga trajnog dobitka preko odricanja i ograničenja, prema Freudu, načelo zbiljnosti više »štiti« nego »detronizira«, više »modificira« nego što poriče načelo užitka.

Međutim, psihoanalitičko 'tumačenje otkriva da načelo zbiljnosti natura promjenu ne samo u obliku i regulaciji užitka nego i u samoj njegovoj supstanciji. Prilagođivanje užitka načelu zbiljnosti sadržava podjarmljivanje i odvrćanje razorne snage nagonskog zadovoljenja, njegove nespojivosti s postojećim društvenim normama i odnosima, i tako sadržava transsupstancijaciju samoga užitka.

Uspostavljanjem načela zbiljnosti, ljudsko je biće, koje je, pod načelom užitka, bilo jedva nešto više od svežnja životinjskih poriva, postalo organizirani ego. Ono teži onome »što je korisno« i što se može postići bez opasnosti po njega i po njegovu životnu okolinu. Pod načelom zbiljnosti ljudsko biće razvija funkciju *uma*: ono uči »dospitivati« zbiljnost, razlikovati dobro i zlo, istinito i lažno, korisno i štetno. Čovjek stječe sposobnosti pažnje, pamćenja i suda. Postaje svjestan, misleći *subjekt*, upregnut u racionalnost koja mu se nameće izvana. Samo se jedan oblik misaone djelatnosti »otcjepljuje« od nove organizacije duševnog aparata i ostaje slobodan od vladavine načela zbiljnosti: *fantazija* se »zaštićuje od kulturnih promjena« i ostaje u vlasti načela užitka. A inače se duševni aparat efikasno podređuje načelu zbiljnosti. Funkcija »motornog pražnjenja«, koja je — u [prevlasti] načela užitka — »poslužila da se otereti duševni aparat

<sup>2</sup> Nav. dj., str. 18.

od nagomilanih poticaja«, upotrebljava se sada za »prikladnu promjenu zbiljnosti«: pretvara se u *akciju*.<sup>3</sup>

Domašaj čovjekovih želja i sredstva za njihovo ispunjenje tako se neizmjerljivo povećavaju, a njegova sposobnost da svjesno mijenja zbiljnost u skladu s »onim što je korisno« izgleda da obećaje postepeno otklanjanje vanjskih prepreka njegovu zadovoljenju. Međutim, niti su njegovo vlastito odsada njegove želje, ni njegovo mijenjanje zbiljnosti: njih sada »organizira« njegovo društvo. A ta »organizacija« potiskuje i transsupstancira njegove izvorne nagonske potrebe. Ako je odsutnost potiskivanja arhetip slobode, civilizacija je tada borba protiv te slobode. Nadomještanje načela užitka načelom zbiljnosti je veliki traumatski događaj u razvoju čovjeka — u razvoju genusa (filogeneza) kao i individuuma (ontogeneza). Prema Freudu taj događaj nije jedinstven, nego se ponavlja kroz cijelu povijest čovječanstva i svakog pojedinca. Filogenetski, to se najprije zbiva u *prvobitnoj hordi*, kad *prvobitni otac* monopolizira moć i užitak i nameće odricanje sinovima. Ontogenetski se dešava u periodu ranog djetinjstva, i roditelji i ostali odgojitelji nameću podređivanje načelu zbiljnosti. Ali i na razini roda i na razini pojedinca podvrgavanje se neprestano ponavlja. Iza vladavine prvobitnog oca slijedi, nakon prve pobune, vladavina sinova, a klan braće se razvija u institucionaliziranu društvenu i političku dominaciju. Načelo zbiljnosti se materijalizira u sistemu ustanova. A pojedinac, rastući unutar takvoga sistema, upoznaje zahtjeve načela zbiljnosti, zakona i poretka i prenosi ih sljedećem naraštaju.

Činjenica da se načelo zbiljnosti mora neprestano iznova uspostavljati u razvoju čovjeka pokazuje da njegova pobjeda nad načelom užitka nije nikada potpuna i sigurna. U duhu Freudove koncepcije, civilizacija ne uki- da jednom i zauvijek »stanje prirode«. Ono čime civilizacija gospodari i što potiskuje — zahtjev načela užitka —

<sup>3</sup> Nav. dj., str. 16.

i dalje opstoji u samoj civilizaciji. Ona Nesvjesno čuva ciljeve poraženog načela užitka. Odbačena od vanjske zbiljnosti ili čak nesposobna da je dosegne, puna moć načela užitka ne samo da preživljava u nesvjesnom nego također raznoliko djeluje na samu zbiljnost ikoja je istisnula načelo užitka. *Povratak potisnutog* ispunjava zabranjenu i podzemnu povijest civilizacije. A istraživanje te povijesti otkriva ne samo tajnu pojedinca nego i civilizacije. Freudova je individualna psihologija u samoj svojoj biti društvena psihologija. Potiskivanje je povijesni fenomen. Efikasno podjarmljivanje nagona represivnim kontrolama ne nameće priroda, nego čovjek. Prvobitni otac, kao arhetip dominacije, pokreće lančanu reakciju porobljavanja, pobune i pojačane dominacije, što označava povijest civilizacije. Ali neprestano, još od prve, pretpovijesne ustanove dominacije nakon prve pobune, potiskivanje izvana potpomaže potiskivanje iznutra: neslobodni pojedinac vrši introjkciju svojih gospodara i njihovih naređenja u svoj vlastiti duševni aparat. Borba protiv slobode se ponavlja u psihi čovjeka, kao samo-potiskivanje potisnutog pojedinca, a zatim njegovo samo-potiskivanje podržava njegove gospodare i njihove ustanove. Tu duševnu dinamiku Freud razotkriva kao dinamiku civilizacije.

Prema Freudu, represivno ograničenje (modifikaciju) nagona pod načelom zbiljnosti nameće i podržava »vječita, primordijalna borba za opstanak . . . koja traje do dana današnjeg«. Oskudica (*Lebensnot, Ananke*) pokazuje ljudima da ne mogu slobodno zadovoljavati svoje nagonske poticaje, da ne mogu živjeti u načelu užitka. Razlog zbog kojeg društvo nameće odlučno ograničavanje nagonske strukture je »ekonomski; budući da ono nema dovoljno sredstava da osigura život svojim članovima ukoliko oni ne rade, mora se postarati da se broj tih članova ograniči i da se njihove energije usmjere sa spolnih djelatnosti na njihov rad«.<sup>4</sup>

\* *A General Introduction to Psychoanalysis* (New York: Garden City Publishing Co., 1943). str. 273.

Ta je koncepcija stara koliko i civilizacija i uvijek je pružala najdjelotvorniju racionalizaciju potiskivanja. U velikoj mjeri i Freudova teorija ima udjela u toj racionalizaciji: Freud smatra da je »primordijalna borba za opstanak vječna« i stoga vjeruje da su načelo užitka i načelo zbiljnosti »vječno« antagonistički. Ideja da je ne-represivna civilizacija nemoguća predstavlja kamen temeljac Freudove teorije. No, njegova teorija sadržava elemente koji probijaju kroz tu racionalizaciju; oni ruše prevladavajuću tradiciju zapadne misli i čak sugeriraju njezin obrat. Njegovo djelo se odlikuje nepopustljivim nastojanjem oko toga da se pokaže represivni sadržaj najviših vrijednosti i tekovina kulture. Ukoliko to čini, on poriče jednačenje uma i potiskivanja na kojem se gradi ideologija kulture. Freudova metapsihologija predstavlja neprestano-obnavljani pokušaj da se otkrije i ispita užasna nužnost unutarnje veze civilizacije i barbarstva, napretka i patnje, slobode i nesreće — veze koja se na koncu otkriva kao veza između Erosa i Thanatosa. Freud ne ispituje kulturu s romantičkog ili utopijskog gledišta, nego na osnovi patnje i bijede koju njezina implementacija uključuje. Kulturna sloboda se tako pojavljuje u svjetlu neslobode, a kulturni napredak u svjetlu ograničenja. Time se kultura ne odbacuje: nesloboda i ograničenje su cijena koja se mora platiti.

Ali kada izlaže njihovu svrhu i dubinu, Freud odobrava zabranjene težnje čovječanstva: zahtjev za stanjem u kojem se sloboda i nužnost podudaraju. Kakva god sloboda opstojala u području razvijene svijesti, i u svijetu koji je ona stvorila, samo je izvedena, *kompromisna* sloboda, stečena uz cijenu potpunog zadovoljenja potreba. A ukoliko je sreća potpuno zadovoljenje potreba, sloboda u civilizaciji je bitno suprotna sreći: ona uključuje represivnu modifikaciju (sublimaciju) sreće. Obratno, *nesvjesno*, najdublji i najstariji sloj duševne ličnosti, *jest*

poriv k integralnom zadovoljenju koje je odsutnost oskudice i potiskivanja. Kao takvo ono je neposredna istovjetnost nužnosti i slobode. Prema Freudovoj koncepciji jednačenje slobode i sreće, koje je tabu za *svjesno*, — *nesvjesno* podržava. Istina o njemu, iako je svijest odbacuje, produžava da progoni duh; ona čuva sjećanje na prošla razdoblja individualnoga razvoja u kojima se postizava integralno zadovoljenje. A prošlost produžava da postavlja zahtjev budućnosti: dovodi do želje da se raj ponovo stvori na temelju dostignuća civilizacije.

Ako sjećanje dođe u središte psihoanalize kao presudan oblik *spoznaje*, ono je mnogo više nego terapijsko sredstvo; terapijska uloga sjećanja proizlazi iz *istinosne vrijednosti* sjećanja. Njegova istinosa vrijednost leži u specifičnoj funkciji sjećanja (odnosno pamćenja, memorije) da sačuva nade i mogućnosti koje iznevjerava, pa čak i stavlja van zakona zrela civilizirana ličnost, ali koje su nekada bile ostvarene u njenoj maglenoj prošlosti, i koje se nikada posve ne zaboravljaju. Načelo zbiljnosti ograničava spoznajnu ulogu sjećanja — njegovo podavanje prošleme iskustvu sreće koje potiče želju k svjesnoj obnovi tog iskustva. Psihoanalitičko oslobađanje sjećanja razara racionalnost potisnutoga pojedinca. Kad spoznavanje ustupa pred pre-poznavanjem, zabranjeni prizori i poticaji iz djetinjstva počinju kazivati istinu koju um poriče. Regresija poprima progresivnu funkciju. Ponovo otkrivena prošlost pruža kritičke norme koje sadašnjost proglašava tabuom. Štoviše, obnovu sjećanja prati obnova spoznajnog sadržaja fantazije. Psihoanalitička teorija izdvaja te duševne sposobnosti iz neodređene sfere sanjarenja i maštanja i ponovo dolazi do njihovih određenih istina. Težina tih otkrića najzad mora razlabaviti okvir u koji su bile postavljene i zatočene. Oslobađanje prošlosti se ne završava u njezinom izmirenju sa sadašnjošću. Nasuprot svojevoljno-nametnutom ograničenju otkrivača, usmjerenje prema prošlosti teži ka us-

mjerenju prema boidućnosti. *Recherche du temps perdu* postaje sredstvo budućeg oslobođenja.<sup>5</sup>

U središtu sljedeće diskusije bit će ta skrivena težnja u psihoanalizi.

Freudova se analiza razvoja represivnog duševnog aparata odvija na dva plana:

a) ontogenetički: rast potisnutog pojedinca od ranog djetinjstva do njegove svjesne društvene egzistencije,

b) filogenetički: rast represivne civilizacije od prvobitne horde do potpuno ustanovljene civilizirane države.

Ta dva plana su u neprestanom međuodnosu. Taj se međuodnos u skraćenom obliku nalazi u Freudovoj ideji povratka onog potisnutog u povijesti: pojedinac ponovo doživljava i ponovo stavlja na snagu velike traumatske događaje u razvoju genusa, a za to vrijeme nagoniska dinamika odražava sukob između pojedinca i roda (između pojedinog i općeg) kao i različita rješenja tog sukoba.

Prvo ćemo pratiti ontogenetički razvoj do razvijenog stanja civiliziranog pojedinca. Tad ćemo se vratiti na filogenetičke izvore i proširiti Freudovu koncepciju na razvijeno stanje civiliziranog roda. Neprestani međuodnos ta dva plana uključuje u sebe činjenicu da su neizbježiva neprestana, uzajamna upućivanja, anticipacije i ponavljanja

<sup>5</sup> Vidi II poglavlje, dolje. Spis Ernesta G. Schachtela »*On Memory and Childhood Amnesia*« daje jedino primjereno psihoanalitičko tumačenje funkcije sjećanja na razini pojedinca kao i društva. Spis se u cjelini usredotočuje na razornu moć sjećanja, kao i njegovo kontroliranje i »konvencionalizaciju« od strane društva. To je, po mojem mišljenju, jedan od nekoliko istinskih priloga filozofiji psihoanalize. Taj se rad nalazi u »*A Study of Interpersonal Relations*«, ur. by Patrick Mullahy (New York: Hermitage Press, 1950), str. 3—49.

## 2

### *Podrijetlo potisnutog individuumu (ontogeneza)*

Freud nalazi tragove razvoja potiskivanja u nagonskoj strukturi individuumu. Sudbina ljudske slobode i sreće rješava se i odlučuje u borbi nagona — zapravo u borbi života i smrti — u kojoj sudjeluju *soma* i *psyche*, priroda i civilizacija. Ta biologijska i u isto vrijeme sociologijska dinamika središte je Freudove metapsihologije. On je razvijao te presudne hipoteze s neprestanim kolebanjima i ograničenjima — i onda ih ostavio u neizvjesnosti. Konkretnoj teoriji nagona, u čijem kontekstu su se one pojavile iza 1920. godine, prethodile su najmanje dvije različite koncepcije anatomije duševne ličnosti. Ovdje nije potrebno da ponovo prikazujemo povijest psihoanalitičke teorije nagona<sup>1</sup>; bit će dovoljan kratak pregled nekih njezinih značajki, da nas pripremi za diskusiju.

Kroz različite stadije Freudove teorije, duševni aparat se pokazuje kao dinamično jedinstvo suprotnosti nesvjesnih i svjesnih struktura; primarnih i sekundarnih procesa; naslijeđenih, »konstitucionalno učvršćenih« i stečenih sila; *soma-psyche* i vanjske zbiljnosti. Ta dualistička kon-

<sup>1</sup> Kao dodatak Freudovom vlastitom pregledu (naročito u *New Introductory Lectures*), vidi Siegfried Bernfeld, »*Über die Einteilung der Triebe*«, u *Imago*, sv. XXI (1935), Ernest Jones, »*Psychoanalysis and the Instincts*«, u *British Journal of Psychology*, vol. XXVI (1936), i Edward Bibring, »*The Development and Problems of the Theory of the Instincts*« u *International Journal of Psychoanalysis*, sv. XXI (1941).



strukcija prevladava čak i u kasnijoj trodjelnoj topologiji ida, ega i superega; posrednički kao i »stršeći« elementi teže prema ta dva pola. Oni dolaze do najjačeg izražaja u dvama 'konačnim načelima koja upravljaju duševnim aparatom: načelu užitka i načelu zbiljnosti.

U najranijem razdoblju svoga razvoja Freudova teorija počiva na antagonizmu između spolnih (libidnih) nagona i nagona ega (samo-održanja); u najnovijem razdoblju se zasniva na sukobu između *životnog nagona* (Erosa) i *nagona smrti*. Za vrijeme jednog kraćeg prelaznog perioda ta je dualistička koncepcija bila zamijenjena pretpostavkom jednog (narcističkog) libida koji prožima sve. Kroz sve te (modifikacije u Freudovoj teoriji spolnost zadržava svoj dominantni položaj u nagonskoj strukturi. Predominantna uloga spolnosti ima svoj korijen u samoj prirodi duševnog aparata kako ga je Freud shvatio: ako načelo užitka upravlja prvobitnim duševnim procesima, tada onaj nagon koji, djelujući pod tim načelom, održava sam život, mora biti životni nagon.

Ali je Freudovo rano poimanje spolnosti još uvijek daleko od koncepcije Erosa kao životnog nagona. Spolni nagon je prvo samo jedan specifičan nagon (ili, prije, grupa nagona) naporedo s nagonima ega (ili samo-održanja), i određuje se po svojoj posebnoj genezi, cilju i predmetu. Freudovu teoriju, koja je daleko od toga da bude »panseksualizam«, bar do njegova uvođenja narcizma (1914), karakterizira ograničenje djelokruga spolnosti — ograničenje koje se održava usprkos neprestanoj teškoći da se provjeri nezavisno postojanje ne-spolnih nagona samo-održanja. Još je dug put do hipoteze da su oni tek sastavni instinkti (nagoni) »čija je funkcija da osiguraju organizmu vlastiti put smrti, i da obrane od bilo kojih drugih putova vraćanja u neorganisku egzistenciju osim onih koji su imanentni samom organizmu«<sup>2</sup>, ili — što je možda samo drugi način da se

<sup>2</sup> *Beyond the Pleasure Principle* (New York: Liveright Publishing Corp., 1950), str. 51.

kaže isto — da su oni sami libidne naravi, dio Erosa. Međutim, otkriće infantilne spolnosti i gotovo neograničenih erotogenih zona tijela anticipira kasnije priznavanje libidnih komponenti nagona samo-održanja i priprema tlo konačnoj reinterpretaciji spolnosti u smislu životnog nagona (Erosa).

U konačnoj formulaciji teorije nagona, nagoni samo-održanja — štovano utočište individuuma i njegovo opravdanje u »borbi za opstanak« — razrješuju se: njihovo djelovanje se pokazuje sada kao generičko djelovanje spolnih nagona ili — ukoliko se samo-održanje postiže preko društveno korisne agresije — kao djelo razornih nagona. Eros i nagon smrti su sada dva temeljna nagona. Ali je od najveće važnosti da se zapazi da je Freud — uvodeći tu novu koncepciju — nagnan mnogo puta da naglasi zajedničku prirodu nagona koja prethodi njihovoj diferencijaciji. Istaknut i zastrašujući događaj je otkriće temeljne *regresivne* ili »konzervativne« težnje u čitavom nagonskom životu. Freud ne može izbjeći sumnju da je naišao na dotle neprimijećeni »univerzalni atribut nagona i možda organskog života uopće«, naime, »prisiljavanje inherentno organskom životu da se uspostavi ranije stanje stvari koje je živi entitet morao napustiti pod pritiskom vanjskih uznemiravajućih sila« vrstu — »organskog elasticiteta« ili »inercije inherentne organskom životu«.<sup>3</sup> To bi bio konačni sadržaj ili supstancija tih »primarnih procesa« za koje je Freud od početka utvrdio da djeluju u nesvjesnom. Oni su prvo označeni kao težnja »slobodnom izljevu kvantiteta uzbuđenja« koje uzrokuje pritisak vanjske zbiljnosti na organizam;<sup>4</sup> posve slobodan izljev bio bi potpuno zadovoljenje. A, dvadeset godina kasnije, Freud još uvijek polazi od ove pretpostavke:

<sup>3</sup> Nav. dj., str. 47. Vidi 1 *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1933), str. 145–146.

<sup>4</sup> *The Interpretation of Dreams*, u *The Basic Writings of S. Freud* (New York: Modern Library, 1938), str. 534.

»Načelo užitka je tendencija koja djeluje u službi jedne funkcije čija je dužnost potpuno osloboditi duševni aparat od uzbuđenja, ili održavati u njemu konstantnu količinu uzbuđenja ili održavati je na što je moguće nižoj razini. Mi se još ne možemo sa sigurnošću odlučiti u korist bilo kojeg od tih načina.«<sup>5</sup>

Ali sve se više i više učvršćuje unutrašnja logika te koncepcije. Neprestana sloboda od uzbuđenja je najzad napuštena pri rođenju života; nagoniska težnja k ravnoteži tako je konačno regresija iza samog života. Primarni procesi duševnog aparata, u svojoj težnji k integralnom zadovoljenju, čini se da su fatalno osuđeni na »najopćiju težnju čitave žive supstancije — naime da se vrate u spokojstvo anorganskog svijeta.«<sup>6</sup> Nagoni se uvlače u orbit smrti. »Ako je točno da životom upravlja Fechnerovo načelo neprestane ravnoteže, on se sastoji od neprekidnog spuštanja u smrt.«<sup>7</sup> *Načelo Nirvane* pokazuje se sada kao »dominantna težnja duševnog života, i možda živčanog života uopće«. A načelo užitka pojavljuje se u svjetlu načela Nirvane — kao »izraz« načela Nirvane:

»... pokušaj da se reducira, održi konstantnom ili odstrani unutarnja napetost zbog poticaja (»načelo Nirvane«) ... dolazi do izraza u načelu užitka; i naše priznavanje te činjenice jedan je od najjačih razloga da vjerujemo u egzistenciju nagona smrti.«<sup>8</sup>

Međutim, prvenstvo načela Nirvane, grozomorna konvergencija užitka i smrti, razrješuje se čim se uspostavi. Bez obzira na univerzalnost regresivne inercije organskog života, nagoni teže da ostvare svoj cilj temeljito različitim načinima. Ta razlika je jednaka samom podržavanju i razaranju života. Iz zajedničke prirode na-

<sup>5</sup> *Beyond the Pleasure Principle*, str. 86.

<sup>6</sup> Isto.

<sup>7</sup> *The Ego and the Id* (London: Hogarth Press, 1950), str. 66. Citati se upotrebljavaju uz dopuštenje nakladnika.

<sup>8</sup> *Beyond the Pleasure Principle*, str. 76.

gonsikog života razvijaju se dva antagonistička nagona. Životni nagoni (Eros) nadvladavaju nagone smrti. Oni neprestano osujećuju i odgađaju »spuštanje u smrt«: »do novih napetosti dovode zahtjevi Erosa, spolnih nagona, kakvi su izraženi u nagoniskim potrebama.«<sup>9</sup> Oni počinju svoju funkciju životnog razmnožavanja odvajanjem plodotvornih stanica od organizma i stapanjem dvaju takvih staničnih tijela,<sup>10</sup> produžujući prema uspostavljanju i čuvanju »sve većih jedinstava« života.<sup>11</sup> Oni tako zadobivaju, u borbi protiv smrti, »potencijalnu besmrtnost« žive supstancije.<sup>12</sup> Dinamički dualizam nagonskog života izgleda osiguran. Međutim, Freud se iznenada vraća izvornoj zajedničkoj prirodi nagona. Životni nagoni »su konzervativni u istom smislu kao i ostali nagoni, jer vraćaju ranija stanja žive supstancije« — iako su konzervativni »u višem stupnju.«<sup>13</sup> Spolnost bi se tako konačno pokoravala istom načelu kao i nagon smrti. Kasnije Freud, da bi ilustrirao regresivni karakter spolnosti, doziva u pamet Platonovu »fantastičnu hipotezu« da je »živa supstancija u vrijeme svojeg dolaska u život bila rastavljena na sitne djeliće, koji otada neprestano nastoje da se ponovo sjedine putem spolnih nagona.«<sup>14</sup> Da li Eros, usprkos svih tih dokaza, u posljednjoj analizi radi u službi nagona smrti, i je li život zaista samo jedan dugi »zaobilazni put u smrt«?<sup>15</sup> Ali dokaz je dovoljno jak i zaobilazni put je dovoljno dug, da jamči i suprotnu tvrdnju. Eros se definira kao velika ujedinjujuća snaga koja održava sav život.<sup>16</sup> Konačni odnos između Erosa i Thanatosa ostaje nejasan.

<sup>9</sup> *The Ego and the Id*, str. 66.

<sup>10</sup> *Beyond the Pleasure Principle*, str. 52—53.

<sup>11</sup> *An Outline of Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1949), str. 20.

<sup>12</sup> *Beyond the Pleasure Principle*, str. 53.

<sup>13</sup> Isto.

<sup>14</sup> Nav. dj., str. 80.

<sup>15</sup> Nav. dj., str. 50—51.

<sup>16</sup> *The Ego and the Id*, str. 88., *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press, 1949), str. 102. Sljedeći citati se navode uz dopuštenje nakladnika.

Ako se Eros i Thanatos tako pojavljuju kao dva temeljna nagona, čija sveprisutnost i neprestana fuzija (i defuzija) karakterizira životni proces, onda je ta teorija nagona mnogo više nego reformulacija ranijih Freudovih shvaćanja. Psihoanalitičari su ispravno istaknuli da se Freudova posljednja metapsihologija temelji na jednoj bitno novoj koncepciji nagona: nagoni se više ne definiraju u smislu svog podrijetla i svoje organske funkcije, nego u smislu jedne determinantne sile koja životnim procesima daje određen »smjer« (*»Richtung«*), u smislu »životnih načela«. Pojmovi *nagon*, *načelo*, *regulacija* se stapaju. »Kruta opreka između duševnog aparata kojim upravljaju izvjesna načela, na jednoj strani, i nagona koji prodiru u taj aparat izvana, na drugoj strani, ne može se više održati«. <sup>17</sup> Štoviše, *dualističkoj* koncepciji, nagona, koja je postala prijepornom čim se uveo pojam narcizma, čini se da sada prijeti opasnost s posve druge strane. Priznavanjem libidnih komponenti nagona ega, postalo je praktički nemoguće »ukazati na bilo koje druge osim libidnih nagona«, <sup>18</sup> pronaći bilo koje nagonske poticaje koji se ne pokazuju kao derivati Erosa«. <sup>19</sup>

Ta nesposobnost da se u prvobitnoj nagonskoj strukturi otkrije bilo što drugo što nije Eros, monizam spolnosti — nesposobnost koja, kao što ćemo vidjeti, jest sam dokaz istine — sada izgleda da se preobraća u svoju suprotnost: u monizam smrti. Svakako, analiza ponavljanja i regresije-prisiljavanja i »konačno« sadističkih konstituenti Erosa, obnavlja uzdrmanu dualističku koncepciju: nagon smrti postaje punopravni partner Erosa u prvobitnoj nagonskoj strukturi, a neprestana bor-

<sup>17</sup> Edward Bibring, *The Development and Problems of the Theory of the Instincts* nav. dj. Vidi također Heinz Hartmann, *Comments on the Psychoanalytic Theory of Instinctual Drives*, u *Psychoanalytic Quarterly*, sv. XVII., br. 3 (1948).

<sup>18</sup> *Beyond the Pleasure Principle*, str. 73.

<sup>19</sup> *The Ego and the Id*, str. 66.

ba između njih sačinjava prvobitnu dinamiku. Međutim, otkriće zajedničke »konzervativne naravi« nagona govori protiv dualističke koncepcije i održava Freudovu kasniju meta-psihologiju u onom stanju napetosti i dubine koje je čini jednom od velikih intelektualnih avantura u znanosti o čovjeku. Više se ne može ušutkati *potraga za zajedničkim podrijetlom* tih dvaju temeljnih nagona. Fenichel je pokazao <sup>20</sup> da je sam Freud učinio odlučan korak u tome smjeru pretpostavivši jednu »uklonjivu energiju, koja je po sebi neutralna, ali koja je u stanju da se ujedini ili s erotskim ili s razornim impulsom« — s nagonom života ili nagonom smrti. Nikada ranije nije smrt tako dosljedno uvedena u bit života; ali se također nikada ranije nije smrt toliko približila Erosu. Fenichel postavlja odlučno pitanje nije li antiteza Erosa i nagona smrti »razlikovanje jednog izvorno zajedničkog korijena«. On predlaže da se fenomeni skupljeni ikao nagon smrti shvate kao izraz jednog načela »koje vrijedi za sve nagone«, načela koje su, tokom razvoja, »mogli modificirati ... vanjski utjecaji.« <sup>21</sup> Štoviše, ako »regresija-prisiljavanje« u cijelom organskom životu teži integralnom smirenju, ako je načelo Nirvane temelj načela užitka, tad se potreba smrti javlja u posve drugačijem svjetlu. Nagon smrti je razornost ne radi sebe same, nego radi oslobođenja od napetosti. Spuštanje u smrt je nesvjestan bijeg od bola i oskudice. Izraz je vječite borbe protiv patnje i potiskivanja. A čini se da na sam nagon smrti djeluju povijesne promjene koje utječu na tu borbu. Daljnje objašnjenje povijesnog karaktera nagona zahtijeva da se oni postave u *novu koncepciju osobe* što odgovara posljednjoj verziji Freudove teorije nagona.

<sup>20</sup> »Zur Kritik des Todestriebes«, u *Imago*, XXI (1935), 463. Taj spis se prevodi kao »A Critique of the Death Instinct«, u *Collected Papers* (New York: W. W. Norton, 1953), str. 363–372.

<sup>21</sup> *The Psychoanalytic Theory of Neurosis* (New York: W. W. Norton, 1945), str. 59.

Glavni »slojevi« duševne strukture označavaju se sada kao *id*, *ego* i *superego*. Temeljni, najstariji i najširi sloj je *id*, područje nesvjesnog i prvobitnih nagona. *Id* je slobodan od oblika i načela koji sačinjavaju svjesni, društveni individuuum. Niti na njega utječe vrijeme, niti ga muče kontradikcije; on ne poznaje »nikakve vrijednosti, nikakvo dobro i zlo, nikakvu ćudorednost«. <sup>22</sup> On ne teži samo-održanju: <sup>23</sup> sve za čime on teži jest zadovoljenje nagonskih potreba, u skladu s načelom užitka. <sup>24</sup>

Pod utjecajem vanjskog svijeta (okoline), jedan dio *ida*, opremljen organima za primanje poticaja i za zaštitu od njih, postepeno se razvio u *ego*. On je »posrednik« između *ida* i vanjskog svijeta. Zamjedba i svijest su samo najmanji i »najpovršniji« dio *ega*, dio topografski najbliži vanjskom svijetu; ali pomoću tih sredstava (»perceptualno-svjesnog sistema«) *ego* održava svoju egzistenciju, promatrajući i ispitujući zbiljnost, snimajući i čuvajući njenu »pravu sliku«, prilagođavajući se prema zbiljnosti i mijenjajući je u svojem vlastitom interesu. Tako *ego* ima zadatak da »predstavi vanjski svijet *idu* i da ga tako sačuva; jer *id*, težeći slijepo da zadovolji svoje nagone u potpunom zanemarivanju nadmoći vanjskih sila, ne bi inače mogao izbjeći uništenje.« <sup>25</sup> Pri obavljanju toga zadatka, glavna funkcija *ega* je da ko-ordinira, promijeni, organizira i kontrolira nagonske poticaje *ida* tako da smanji sukobe sa zbiljnošću: da potisne poticaje koji su neusklađivi sa zbiljnošću, da »izmiri« ostale sa zbiljnošću izmijenivši njihov predmet, odgađajući ili odvrćajući njihovo zadovoljenje, preobražavajući njihov način zadovoljenja, amalgamirajući ih sa drugim poticajima itd. Na taj način *ego* »svrgava s prijestolja načelo užitka, koje ima

<sup>22</sup> *New Introductory Lectures*, str. 105.

<sup>23</sup> *An Outline of Psychoanalysis*, str. 19.

<sup>24</sup> *New Introductory Lectures*, str. 104.

<sup>25</sup> *New Introductory Lectures* str. 106.

neospornu vlast nad procesima u *idu*, i zamjenjuje ga načelom zbiljnosti, koje obećava veću sigurnost i veći uspjeh«.

Usprkos, svojim vrlo važnim funkcijama, koje osiguravaju nagonsko zadovoljenje organizmu koji bi inače zacijelo bio uništen ili bi sam sebe uništio, *ego* zadržava svoju rodnu oznaku kao »izraslina« *ida*. U odnosu na *id*, procesi *ega* ostaju *sekundarni procesi*. Ništa na upadniji način ne osvjetljava zavisnu funkciju *ega* od rane Freudove formulacije da je sve mišljenje »tek zaobilazan put od sjećanja na zadovoljenje ... do identične katekse (*cathexis*) tog istog sjećanja, do kojeg treba doći još jednom putem motornih doživljaja«. <sup>26</sup> Sjećanje na zadovoljenje je u izvoru cijelog mišljenja, i poticaj da se ponovo posjeduje prošlo zadovoljenje predstavlja skrivenu pogonsku snagu iza procesa misli. Budući da načelo zbiljnosti čini od toga procesa beskonačan niz »zaobilaznih putova«, *ego* doživljava zbiljnost kao pretežno neprijateljsku, i stav *ega* je pretežno stav »obrane«. Ali, s druge strane, kako zbiljnost, preko tih zaobilaznih putova osigurava zadovoljenje (iako samo »modificirano«), *ego* mora odbiti one poticaje koji bi, ako se zadovolje, uništili njegov život. Obrana *ega* je tako borba na dva fronta.

Takom razvoja *ega* pojavljuje se i drugi duševni »entitet«: *superego*. On vodi podrijetlo od duge ovisnosti djeteta o roditeljima; roditeljski utjecaj ostaje jezgra *superega*. Prema tome, *superego* upija u sebe čitav niz društvenih i kulturnih utjecaja dok se ne zgusne u moćnog predstavnika postojeće ćudorednosti i »onog što ljudi zovu više stvari u ljudskom životu«. »Vanjska ograničenja«, koja su prvo roditelji a zatim ostali društveni činioци nametnuli individuumu, »introjiciraju« se u *ego* i postaju njegova »savjest«; otuda osjećaj krivnje,

<sup>26</sup> *The Interpretation of Dreams*, str. 535. U kasnijem razvoju psihoanalize, uloga *ega* se smatrala »pozitivnijom«, s naglaskom na njegovim »sintetičkim« i »integracionim« funkcijama. Sto se tiče značaja tog prebacivanja važnosti, vidi *Epilog*.

potreba za kaznom izazvana prestupima ili željom da se prekrše ta ograničenja (naročito u Edipovoj situaciji) — prožima duševni život. »Po pravilu ego sprovodi potiskivanja u službi superega i po njegovoj zapovijedi.«<sup>27</sup> Međutim, potiskivanja ubrzo postaju nesvjesna, i, tako reći, automatska, i »veliki dio« osjećaja krivice ostaje nesvjestan.

Franz Alexander govori o »transformaciji svjesne osude, koja ovisi o zamjedbi (i sudu), u nesvjestan proces potiskivanja«; on pretpostavlja tendenciju svođenja pokretne psihičke energije na »tonički oblik« — *corporealizaciju psihe*.<sup>28</sup> Taj razvoj, preko kojeg se izvorno svjesne borbe protiv zahtjeva zbiljnosti (roditelji i njihovi nasljednici u oblikovanju superega) pretvaraju u nesvjesne automatske reakcije, od najveće je važnosti za napredak civilizacije. Načelo zbiljnosti utvrđuje se putem smanjenja svjesnog ega u značajnom smjeru: autonoman razvoj nagona se skrućuje, učvršćuje na razini djetinjstva. Pristajanje na *status quo ante* usađuje se u nagonsku strukturu. Individuum postaje nagonski reakcionaran — u doslovnom kao i u figurativnom značenju. On primjenjuje protiv sebe, nesvjesno, strogost koja je nekada bila svojstvena infantilnom razdoblju njegova razvoja, ali koja je već odavno zastarjela u svjetlu racionalnih mogućnosti (individualne i društvene) zrelosti.<sup>29</sup> Individuum kažnjava sebe sama (i tada ga kažnjavaju) za djela koja su nepočinjena ili koja više nisu u skladu sa civiliziranom zbiljnošću, sa civiliziranim čovjekom.

Superego nameće tako ne samo zahtjeve zbiljnosti nego i zahtjeve *prošle* zbiljnosti. Pomoću tih nesvjesnih mehanizama, duševni razvoj zaostaje za zbiljskim razvojem, ih (jer je prvi činilac u drugom) usporava zbiljski

<sup>27</sup> *The Ego and the Id*, str. 75.

<sup>28</sup> Franz. Alexander, *The Psychoanalysis of the Total Personality* (New York: Nervous and Mental Disease Monograph br. 52, 1929), str. 14.

<sup>29</sup> Isto, str. 23—25. Sto se tiče daljnje diferencijacije podrijetla strukture superega, vidi str. 85—86.

razvoj, poriče njegove mogućnosti u ime prošlosti. Prošlost otkriva svoju dvostruku funkciju u oblikovanju individuuma — i njegova društva. Prizivajući u pamćenje vlast prvobitnog načela užitka, u kojoj je sloboda od oskudice bila nužnost, id prenosi tragove sjećanja na to stanje u svaku prisutnu budućnost: projicira prošlost u budućnost. Međutim, superego, također nesvjestan, odbija to nagonsko pravo na budućnost, u ime prošlosti koja više nije prošlost integralnog zadovoljenja, nego gorkog usklađivanja s kažnjivom sadašnjošću. Filogenetički i ontogenetički, napretkom civilizacije i rastom individuuma, tragovi sjećanja na jedinstvo slobode i nužnosti utapaju se u prihvaćanju nužnosti neslobode; racionalno i racionalizirano, samo sjećanje se pokorava načelu zbiljnosti.

Načelo zbiljnosti održava organizam u vanjskom svijetu. U slučaju ljudskog organizma, to je *povijesni svijet*. Vanjski svijet s kojim se suočava narastajući ego predstavlja u svakom stadiju specifičnu društveno-povijesnu organizaciju zbiljnosti, koja djeluje na duševnu strukturu preko specifičnih društvenih posredstava ili posrednika. Tvrdilo se da Freudova koncepcija *načela zbiljnosti* zanemaruje tu činjenicu pretvarajući povijesne možebitnosti u biologijske nužnosti: njegova analiza represivnog preobražaja nagona pod pritiskom načela zbiljnosti generalizira specifični povijesni oblik zbiljnosti u čistu i prostu zbiljnost. Ta kritika je valjana, ali njezina valjanost ne poništava istinu Freudove generalizacije, naime, da je represivna organizacija nagona u osnovi *svih* povijesnih oblika načela zbiljnosti u civilizaciji. Ako opravdava represivnu organizaciju nagona nepomirljivošću prvobitnog načela užitka i načela zbiljnosti, on izražava povijesnu činjenicu da je civilizacija napredovala kao organizirana *dominacija*. Svijest o tome vodi čitavu njegovu filogenetičku konstrukciju, po kojoj se civilizacija izvodi iz zamjenjivanja patrijarhalnog despotizma prvobitne horde pounutrenim despotizmom bratskog klana. Upravo zbog toga što je sva civilizacija

bila organizirana dominacija, povijesni razvoj poprima dostojanstvo i nužnost univerzalnog biologijskog razvoja. »Nepovijesni« karakter Freudovih pojmova sadržava tako elemente svoje suprotnosti: mora se ponovo doći do njihove povijesne supstancije, ne dodavanjem nekih sociologijskih činilaca (kao što čine »kulturne« neofrojdističke škole), nego otkrivajući njihove vlastite sadržaje. U tom je smislu naše naredno pretresanje »ekstrapolacija«, koja izvodi iz Freudove teorije pojmove i pretpostavke sadržane u njoj tek u postvarenom obliku, u kojem se povijesni procesi pojavljuju kao prirodni (biologijski) procesi.

Terminologijski, ta ekstrapolacija traži udvostručenje pojmova: Freudovi nazivi, koji primjereno ne razlikuju između biologijskih i društveno-povijesnih promjenjivosti nagona, moraju se spariti s odgovarajućim nazivima koji označavaju specifičnu društveno-povijesnu komponentu. Odmah ćemo uvesti dva takva termina:

a) *Višak-potiskivanje (surplus-repression)*: ograničenja uvjetovana 'društvenom dominacijom. To se razlikuje od (osnovnog) *potiskivanja*: »modifikacije« nagona koje su potrebne radi produživanja ljudske rase u civilizaciji-

b) *Načelo izvedbe (performance principle)*: predominantni povijesni oblik *načela zbiljnosti*.

Iza načela zbiljnosti počiva temeljna činjenica Ananke ili oskudice (*Lebensnot*), što znači da se borba za opstanak odvija u svijetu isuviše siromašnom za zadovoljenje ljudskih potreba bez neprestanog ograničenja, odricanja i odlaganja. Drugim riječima, da bi se jedno zadovoljenje omogućilo potreban je *rad*, manje više bolne pripreme i poduhvati za nabavku sredstava radi zadovoljenja potreba. Za vrijeme trajanja rada, koji zauzima praktički čitavu egzistenciju odraslog individuuma, užitak se »zadržava« a bol prevladava. A budući da osnovni nagoni teže prevlasti užitka i odsutnosti bola, na-

čelo užitka nije u skladu sa zbiljnošću, i nagoni se moraju podvrgnuti represivnom discipliniranju.

Međutim, taj dokaz koji igra značajnu ulogu u Freudovoj metapsihologiji, neispravan je ukoliko primjenjuje na голу *činjenicu* oskudnosti ono što je zapravo posljedica specifične *organizacije* oskudnosti i specifičnog egzistencijalnog stava nametnutog tom organizacijom. Predominantna je oskudnost, kroz cijelu civilizaciju (iako na vrlo različite načine), bila organizirana tako da nije bila raspodijeljena kolektivno u skladu s individualnim potrebama, niti je pribavljanje dobara za zadovoljavanje potreba bilo organizirano u cilju da se na najbolji način zadovolje razvojne potrebe pojedinca. Umjesto toga, *raspodjela* oskudnosti, kao i napor da se ona prevlada, način rada, *nametnuti* su pojedincima — prvo putem pukog nasilja, a zatim racionalnijim korištenjem sile. Međutim, bez obzira kako je korisna ta racionalnost bila za progres u cjelini, ona je ostala racionalnost *dominacije*, i postepena pobjeda nad oskudnošću bila je nerazdvojivo vezana s interesom dominacije i njime oblikovana. Dominacija se razlikuje od racionalnog provođenja autoriteta. Autoritet, inherentan svakoj društvenoj podjeli rada, proizlazi iz spoznaje i ograničava se na administraciju funkcija i aranžmana potrebnih za napredak cjeline. Nasuprot tome, dominaciju provodi posebna skupina ili pojedinac, da bi održali i uzdigli sebe na povlaštenom položaju. Takva dominacija ne isključuje tehnički, materijalni i intelektualni napredak, ali samo kao neizbježivi nusproizvod, dok zadržava iracionalnu oskudicu, nestašicu i ograničenje.

Različiti oblici dominacije (nad čovjekom i nad prirodom) rezultiraju u različitim povijesnim oblicima načela zbiljnosti. Na primjer, društvo u kojem svi članovi normalno rade za svoje izdržavanje, zahtijeva drugačije načine potiskivanja nego društvo u kojem je rad isključivo zanimanje jedne specifične grupe. Slično tome, potiskivanje će biti različite širine i stupnja prema tome da

li se društvena proizvodnja orijentira na pojedinačnu potrošnju ili na profit; da li prevladuje tržišna ili planirana ekonomija; da li privatna ili kolektivna imovina. Te razlike djeluju na samu sadržinu načela zbiljnosti, jer svaki oblik načela zbiljnosti mora biti utjelovljen u sistemu društvenih ustanova i odnosa, zakona i vrijednosti, koji prenose i nameću potrebnu »modifikaciju« nagona. To »tijelo« načela zbiljnosti različito je u raznim stadijima civilizacije. Štoviše, dok svaki oblik načela zbiljnosti zahtijeva znatan stupanj i raspon represivne kontrole nad nagonima, specifične povijesne ustanove načela zbiljnosti i specifični interesi dominacije uvode još i  *dodatne* kontrole, pored onih koje su neophodne za civilizirano ljudsko udruživanje. Te dodatne kontrole, koje proizlaze iz specifičnih ustanova dominacije, jesu ono što označavamo kao  *višak-potiskivanje*.

Na primjer, modifikacije i skretanja nagonске energije prouzrokovani održavanjem monogamno-patrijarhalne obitelji ili hijerarhijskom podjelom rada ili javnim nadzorom nad privatnom egzistencijom pojedinca, predstavljaju primjere višak-potiskivanja koji se tiču ustanova jednog  *naročitog* načela zbiljnosti. Oni se dodaju osnovnim (filogenetičkim) ograničenjima nagona koja označavaju razvoj čovjeka od ljudske životinje do  *animal sapiens-a*. Snaga da se obuzdaju nagonски porivi i da se njima upravlja, da se biologijske nužnosti pretvore u individualne potrebe i želje, više povećava nego što smanjuje zadovoljenje: »medij atizaci ja« prirode, kršenje njene prinude, sačinjava ljudski oblik načela užitka. Možda je u početku takva ograničenja nagona nametnula oskudnost i produžena ovisnost ljudske životinje, ali su ona postala povlasticom i odlikom čovjeka koji se osposobio da preoblikuje slijepu nužnost zadovoljenja potrebe u poželjno zadovoljenje.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Vidi II poglavlje, dolje.

»Suzdržljivost« sporednih spolnih poticaja, napredak prema genitalnosti pripadaju temeljnom sloju potiskivanja koji omogućava pojačan užitak: sazrijevanje organizma uključuje u sebe normalno i prirodno sazrijevanje užitka. Međutim, vladanje nagonским porivima može se također upotrijebiti  *protiv* zadovoljenja; u povijesti civilizacije temeljno potiskivanje i višak-potiskivanje nerazmrsivo su isprepleteni, i normalan napredak prema genitalnosti organizirao se tako da su sporedni poticaji i njihove »zone« bili gotovo deseksualizirani, da bi odgovarali zahtjevima specifične društvene organizacije ljudske egzistencije. Nestalnosti »susjednih osjetila« (mirisa i okusa) pružaju dobar primjer međuodnosa osnovnog potiskivanja i višak-potiskivanja. Freud je mislio da su se »kopofilni elementi u nagonu pokazali neusklađivim s našim estetskim idejama, vjerojatno od vremena kad je čovjek razvio uspravan stav i tako odmakao organ mirisa od tla«.<sup>31</sup> Postoji, međutim, i drugi vid podjarmljivanja susjednih osjetila u civilizaciji: ona podliježu strogo nametnutim tabuima na suviše intenzivan tjelesni užitak. Užitak mirisom i okusom »mnogo je tjelesniji, fizički, i otuda srodniji spolnom užitku nego što je istančaniji užitak izazvan zvukom i, najmanje tjelesnim od svih užitaka, gledanjem nečeg lijepog«.<sup>32</sup> Miris i okus, tako reći, pružaju nesublimirani užitak  *per se* (i nepotisnuto gađenje). Oni neposredno spajaju (i razdvajaju) pojedince, bez uopćenih i konvencionaliziranih oblika svijesti, čudorednosti, estetike. Takva neposrednost je neusklađiva s efikasnošću organizirane  *dominacije*, s društvom koje »teži da izolira ljude, da uspostavi rastojanje između njih, i da spriječi spontane odnose i 'prirodne' životinjske izraze takvih odnosa.«<sup>33</sup> Užitak susjednih osjetila dje-

<sup>31</sup> »The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life«, u  *Collected Papers* (London: Hogarth Press, 1950), IV, 215.

<sup>32</sup> Ernest Schachtel,  *On Memory and Childhood Amnesia*, u  *A Study of Interpersonal Relations*, ur. Patrick Mullahy (New York: Hermitage Press 1950), str. 24.

<sup>33</sup> Nav. dj., 26.

luje na erotogene zone tijela — i čini to samo radi užitka. Njihov nepotisnuti razvoj bi erotizirao organizam do toga stupnja da bi ometao deseksualizaciju organizma koja je potrebna društvenom korišćenju organizma kao oruđa rada.

U toku čitave zabilježene povijesti civilizacije, nagonsko ograničenje nametnuto oskudnošću pojačavalo se ograničenjima koja nameće hijerarhijska podjela oskudice i rada; interes dominacije dodao je višak-potiskivanje organizaciji nagona u vlasti načela zbiljnosti. Načelo užitka je skinuto s prijestolja ne samo zato što se borilo protiv napretka u civilizaciji nego i zbog toga što se borilo protiv civilizacije čiji napredak ovjekovječuje dominaciju i teški rad. Izgleda da Freud uviđa tu činjenicu kad uspoređuje držanje civilizacije prema spolnosti sa stavom jednog plemena ili dijela stanovništva »koje je pobijedilo i izrabljuje ostale na svoju vlastitu korist. Strah od pobune među potlačenima postaje tada motiv da se uvedu sve stroži propisi.«<sup>34</sup>

Ograničenje nagona u vlasti načela zbiljnosti djeluje na životni nagon kao i na nagon smrti; ali se razvoj ovog drugog može u potpunosti razumjeti samo u svjetlu razvoja životnog nagona, to jest represivne *organizacije spolnosti*. Spolni nagoni su izloženi silini načela zbiljnosti. Njihova organizacija kulminira u podvrgavanju sporednih spolnih nagona prvenstvu genitalnosti i u njihovu podjarmljivanju funkciji razmnožavanja. Taj proces sadržava i odvratanje libida od vlastitog tijela u pravcu stranog objekta suprotnog spola (svladavanje primarnog i sekundarnog narcizma). Zadovoljavanje sporednih nagona i ne-prokreativne genitalnosti — već prema stupnju njihove neovisnosti — zabranjuje se kao perverzija, sublimira ili pretvara u dopunu prokreativnoj spolnosti. Štoviše, ovo posljednje se u većini civilizacija kanalizira u monogamne ustanove. Ta organizacija rezultira u kvan-

<sup>34</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 74.

titativnom i kvalitativnom ograničenju spolnosti: ujedinjavanje sporednih nagona i njihovo podjarmljivanje prokreativnoj funkciji mijenja samu prirodu spolnosti: od jednog autonomnog »načela« koje vlada cijelim organizmom pretvara se u specijaliziranu privremenu funkciju, u puko sredstvo jednog cilja. U smislu načela užitka koje vlada »neorganiziranim« spolnim nagonima, reprodukcija je tek »nusproizvod«. Prvobitni sadržaj spolnosti je »funkcija postizanja užitka od tjelesnih zona«; ta funkcija je tek »kasnije uvedena u službu funkcije razmnožavanja.«<sup>35</sup> Freud često naglašava da bi bez organizacije za tu »službu« spolnost isključila sve neseksualne i stoga sve civilizirane društvene odnose — čak i u stadiju zrele heteroseksualne genitalnosti:

... Sukob između civilizacije i spolnosti uzrokuje okolnost da je spolna ljubav odnos između dvoje ljudi, u kojem treće lice može samo biti suvišno ili na smetnju, dok se civilizacija temelji na odnosima između većih skupina osoba. Kad je ljubavni odnos na svojem vrhuncu, nema mjesta nikakvom drugom interesu u okolnom svijetu; dvoje ljubavnika su dovoljni sami sebi, ne treba im čak ni dijete, koje im je zajedničko, da bi bili sretni.<sup>36</sup>

A ranije, pretresajući razliku između spolnih nagona i nagona samoodržanja, on ukazuje na fatalne implikacije spolnosti:

Neosporno je da vršenje te funkcije ne donosi uvijek prednost pojedincu, kao što to čine njegove ostale djelatnosti, nego se radi izuzetno visokog stupnja užitka izlaže preko te funkcije opasnostima koje ugrožavaju njegov život i dosta često ga traže.<sup>37</sup>

Ali kako da to tumačenje spolnosti kao bitno razorne sile u »sukobu« sa civilizacijom, opravda definiciju Erosa

<sup>35</sup> *An Outline of Psychoanalysis*, str. 26.

<sup>36</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 79—80.

<sup>37</sup> *A General Introduction to Psychoanalysis* (New York: Garden City Publishing Co., 1943), str. 358.



kao napor »da spoji organske supstancije u sve šira jedinstva«,<sup>36</sup> da »ustanovi sve veća jedinstva i tako ih sačuva — ukratko, da ih skupa veže«?<sup>39</sup> Kako može spolnost postati moguća »zamjena« za »nagon prema savršenstvu«,<sup>40</sup> snaga koja »drži na okupu sve na svijetu«?<sup>41</sup> Kako se ideja asocijalne naravi spolnosti slaže s »pretpostavkom da ljubavni odnosi (ili, posluživši se neutralnijim izrazom emocionalne veze) također sačinjavaju bit grupnoga duha«?<sup>42</sup> Očito proturječje se ne rješava time da se pripisu razorne konotacije ranijoj koncepciji spolnosti, a konstruktivne Erosu, jer on uključuje i jedne i druge. U *Civilization and Its Discontents*, odmah iza odlomka koji je gore naveden, Freud spaja ta dva aspekta: »Ni u jednom drugom slučaju ne odaje Eros tako očito jezgru svoga bića, svoj cilj da od više njih stvori jedno; samo kada je to postigao, na poslovičan način putem ljubavi dvaju ljudskih bića, nije voljan da ide dalje.« Niti se ta proturječnost može ukloniti time da se smjesti konstruktivna kulturna snaga Erosa samo u sublimirane vidove spolnosti: po Freudu, težnja prema sve većim jedinstvima pripada biologijsko-organskoj prirodi samog Erosa.

Na ovom stupnju naše interpretacije, umjesto da pokušamo izmiriti ta dva kontradiktorna vida spolnosti, mi sugeriramo da oni odražavaju unutarnju neizmjernu napetost Freudove teorije: protiv njegove ideje neminovnog »biologijskog« sukoba između načela užitka i načela zbiljnosti, između spolnosti i civilizacije, bori se ideja sjeđinjujuće i udovoljavajuće snage Erosa, koji je sputan i iscrpljen u bolesnoj civilizaciji. Ta ideja bi u sebi sadržavala da *slobodan* Eros ne isključuje trajne civilizirane društvene odnose — da on odbacuje samo supra-represi-

<sup>38</sup> *Beyond the Pleasure Principle*, str. 57.

<sup>39</sup> *An Outline of Psychoanalysis*, str. 20.

<sup>40</sup> *Beyond the Pleasure Principle*, str. 57.

<sup>41</sup> *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Liveright Publishing Corp., 1949), str. 40.

<sup>42</sup> Isto.

vnu organizaciju društvenih odnosa pod pritiskom načela koje je negacija načela užitka. Freud dopušta sebi zamisao jedne civilizacije koja se sastoji od parova individua »libidno zadovoljnih jedno s drugim, i povezanih sa svima ostalima radom i zajedničkim interesom«. <sup>43</sup> Ali on dodaje da takvo »poželjno« stanje ne postoji i nikada nije postojalo, da kultura »ubire teške namete od libida sa spriječenim ciljem, i da su teška ograničenja spolnog života neizbježna«. On nalazi razlog »antagonizmu (kulture) prema spolnosti« u agresivnim nagonima koji su dubinski vezani sa spolnošću: oni neprestano prijete da razore civilizaciju i prisiljavaju kulturu da »mobilizira svako moguće pojačanje« protiv njih. »Otuda sistem metoda kojima čovječanstvo treba dovesti do identifikacija i ljubavnih odnosa sa spriječenim ciljem; otuda ograničenja u spolnom životu.«<sup>44</sup> Samo, Freud ponovo pokazuje da taj represivni sistem zaista ne rješava sukob. Civilizacija zapada u razornu dijalektiku: stalna ograničavanja Erosa oslabljuju konačno životne nagone i tako ojačavaju i oslobađaju one iste snage protiv kojih su »mobilizirani« — snage razaranja. Ta će se dijalektika, koja sačinjava još neistraženu i čak zabranjenu jezgru Freudove metapsihologije, istraživati kasnije; ovdje pak upotrijebit ćemo Freudovu antagonističku koncepciju Erosa da bismo osvijetlili specifični povijesni vid represivnosti koji nameće postojeće načelo zbiljnosti.

Uvodeći naziv *višak-potis kivan* je usmjerili smo pretresanje na ustanove i odnose koji sačinjavaju društveno »tijelo« načela zbiljnosti. Oni ne samo da predstavljaju promjenljive vanjske manifestacije jednog te istog načela zbiljnosti, nego zapravo mijenjaju samo načelo zbiljnosti. Prema tome, u našem pokušaju da osvijetlimo doseg i granice represivnosti koja prevladava u suvremenoj civilizaciji, morat ćemo se poslužiti terminima specifičnog

<sup>43</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 80. Vidi također *The Future of an Illusion* (New York: Liveright Publishing Corp., 1949), str. 10–11.

<sup>44</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 86–87.

načela zbiljnosti, koje upravlja počecima i razvojem ove civilizacije. Označavamo to kao *načelo izvedbe (performance principle)* da bismo naglasili kako se pod njegovom vladavinom društvo slaže u slojeve prema konkurentskim ekonomskim izvedbama svojih članova. Ono, jasno, nije jedino povijesno načelo zbiljnosti: ostali oblici društvene organizacije ne samo da su nadvladali u primitivnim kulturama, nego su također preživjeli sve do modernog doba.

Načelo izvedbe, koje je načelo jednog akvizitivnog i antagonističkog društva u procesu neprestanog širenja, pretpostavlja dug razvoj za vrijeme kojeg se dominacija sve više racionalizirala: nadzor nad društvenim radom reproducira sada društvo u širim razmjerima i u poboljšanim uvjetima. Napokon, interesi dominacije i interesi cjeline se podudaraju: probitačno korištenje proizvodnog aparata zadovoljava potrebe i sposobnosti pojedinaca. Širokom mnoštvu pučanstva, doseg i oblik zadovoljenja određuju se njihovim vlastitim radom; ali je njihov rad služenje jednom aparatu koji oni ne kontroliraju, koji djeluje kao nezavisna sila kojoj se pojedinci moraju pokoriti ako hoće da žive. A on postaje sve otuđeniji što je podjela rada specijaliziranija. Ljudi ne žive svojim vlastitim životima, nego izvade unaprijed određene funkcije. Dok rade oni ne zadovoljavaju svoje vlastite potrebe i sposobnosti, nego rade u *otuđenju*. Rad je sada postao *generalan*, kao i ograničenja libida: radno vrijeme, koje zauzima najveći dio pojedinčeva životnog vremena, jest mukotrпно vrijeme, jer je otuđeni rad odsutnost zadovoljenja, negacija načela užitka. Libido se skreće u smjeru društveno korisnih izvedbi u kojima pojedinac radi za sebe samo utoliko ukoliko radi za aparat, uključen u djelatnosti koje se većinom ne podudaraju s njegovim vlastitim sposobnostima i željama.

Međutim — a ovaj momenat je presudan — nagoniska energija tako skrenuta ne pritječe (nesublimiranim) agresivnim nagonima, jer njeno društveno korišćenje (u radu)

održava i čak obogaćuje život pojedinca. Ograničenja nametnuta libidu pokazuju se to racionalnijim što univerzalnija postaju, što više prožimaju cjelinu društva. Ona djeluju na individuum kao vanjski objektivni zakoni i kao pounutrena sila: društveni autoritet se upija u »svijest« i u podsvijest individuumu i djeluje kao njegova vlastita želja, čudorednost i zadovoljenje. U »normalnom« razvoju, individuum proživljava svoje potiskivanje »slobodno« kao svoj vlastiti život: on želi ono što se od njega očekuje da želi; njegova zadovoljenja su probitačna njemu i ostalima; on je umjereno a često čak i obilato sretan. Ta sreća, koja se ostvaruje jednim dijelom vremena u nekoliko sati dokolice između radnih dana i radnih noći, ali katkad i u vrijeme rada, osposobljava ga da nastavi sa svojom izvedbom, koja, dalje, održava njegov rad kao i rad ostalih. Njegova se erotska izvedba usklađuje s njegovom društvenom izvedbom. Potiskivanje iščezava u velikom objektivnom poretku stvari koji više ili manje primjereno nagrađuje individue koje se podvrgavaju i, čineći to, reproducira više ili manje primjereno društvo kao cjelinu.

Sukob između spolnosti i civilizacije razotkriva se s tim razvojem dominacije. Pod vlašću načela izvedbe, tijelo i duh se pretvaraju u oruđa otuđenog rada; oni mogu djelovati kao takva oruđa samo ako se odreknu slobode libidnog subjekta-objekta, što ljudski organizam prvenstveno jest i koji želi. Raspodjela *vremena* igra osnovnu ulogu u tome preoblikovanju. **Čovjek** egzistira samo jednim *dijelom* vremena, za vrijeme radnih dana, kao oruđe otuđene izvedbe; za ostalo vrijeme on je slobodan. (Ako prosječan radni dan, uključujući pripreme i odlazak na posao kao i povratak, iznosi deset sati, i ako biološke potrebe sna i prehrane zahtijevaju drugih deset sati, slobodno vrijeme bi iznosilo četiri od dvadeset i četiri sata u toku najvećeg dijela pojedinčeva života). To slobodno vrijeme bi potencijalno bilo na raspolaganju užitku. Ali je načelo užitka koje upravlja idom »bezvre-

meno« i u smislu toga što se bori protiv vremenskog komadanja užitka, protiv njegove podjele na male odvojene doze. Društvo kojim upravlja načelo izvedbe nužno mora nametnuti takvu raspodjelu, jer se organizam mora obučiti za svoje otuđenje u samom svojem korijenu — *egu užitka (pleasure ego)*.<sup>45</sup> On mora naučiti da zaboravlja zahtjev za bezvremenim i beskorisnim zadovoljenjem, za »vječnOšču užitka«. Štaviše, od radnog dana, otuđenje i discipliniranje se prenosi i na slobodno vrijeme. Takva koordinacija se ne mora nametnuti, i obično se ne natura izvana od društvenih posrednika. Temeljna kontrola slobodnog vremena se postiže samom dužinom radnog dana, zamornom i mehaničkom rutinom otuđenog rada; oni zahtijevaju da slobodno vrijeme bude pasivna relaksacija i rekreacija energije za rad. Sve do kasnog stadija industrijske civilizacije, kad porast proizvodnosti prijeti da preplavi granice koje postavlja represivna dominacija, nije tehnika masovne manipulacije razvila industriju zabave koja neposredno kontrolira slobodno vrijeme, niti je država preuzela direktno provođenje takvih kontrola.<sup>46</sup> Individuum se ne smije ostaviti da bude sam. Jer prepuštena sebi samoj i potpomognuta slobodnom inteligencijom koja je svjesna mogućnosti oslobođenja od zbiljnosti potiskivanja, libidna energija koju je proizveo id navalila bi na svoja sve više vanjska ograničenja i nastojala zahvatiti sve šire polje egzistencijalnih odnosa, razarajući pri tome ego zbiljnosti i njegove represivne izvedbe.

<sup>45</sup> Sigurno, svaki oblik društva, svaka civilizacija mora zahtijevati radno vrijeme da bi pribavila potprepštine i raskoši života, ali svaka vrsta i oblik rada nisu bitno nepomirljivi s načelom užitka. Ljudski odnosi povezani s radom mogu »osigurati vrlo značajno pražnjenje libidnih komponenti poticaja, narcističkih, agresivnih i čak erotskih. (*Civilization and Its Discontents* str. 34, bilješka.) Neizmirljivi sukob nije između rada (načelo zbiljnosti) i Erosa (načelo užitka), nego između *otuđenog* rada (načelo izvedbe) i Erosa. Pojam neotuđenog, libidnog rada pretrest će se kasnije.

<sup>46</sup> Vidi IV poglavlje.

Organizacija spolnosti odražava osnovne značajke načela izvedbe i njegove organizacije društva. Freud naglašava aspekt centralizacije. On naročito djeluje pri »ujedinjavanju« različitih objekata sporednih nagona u jedan libidni objekt suprotnog spola i u uspostavi genitalne nadmoći. U oba slučaja, proces ujedinjavanja je represivan, to će reći, sporedni nagoni ne razvijaju se slobodno u »viši« stadij zadovoljenja koji čuva njihove ciljeve, nego se prekidaju i svode na podređene funkcije. Tim se procesom postizava društveno potrebna deseksualizacija tijela: libido se usredotočuje na jedan dio tijela, ostavljajući preostalu većinu da se upotrijebi kao oruđe rada. Vremensku redukciju libida nadopunjuje tako njegova prostorna redukcija.

Izvorno, spolni nagon nema nikakvih vanjskih vremenskih i prostornih ograničenja svojeg subjekta i objekta; spolnost je po prirodi »polimorfno-perverzna«. Društvena organizacija spolnog nagona zabranjuje kao *perverzije* praktički sve njegove manifestacije koje ne služe funkciji rađanja ili je ne pripremaju. Bez najstrožih ograničenja, one bi osujetile sublimaciju od koje zavisi rast kulture. Prema Fenichelu »pregenitalne težnje su objekt sublimacije«, a genitalno prvenstvo je njezin preduvjet.<sup>47</sup> Freud se pitao zašto se tabu na perverzije održava s tako izuzetnom strogošću. On je zaključio da nitko ne može zaboraviti da perverzije nisu samo odvratne, nego i nešto čudovišno i strašno — »kao da one vrše zavodljiv utjecaj; kao da je na dnu trebalo ugušiti tajnu zavist prema onima koji ih uživaju«. <sup>48</sup> Čini se da perverzije pružaju *promesse de bonheur* veće nego što je obećanje »normalne« spolnosti. Što je izvor njihova obećanja? Freud je naglasio »isključivi« karakter devijacija od normalnog, njihovo odbacivanje prokreativnog spolnog čina. Perverzije tako izražavaju pobunu protiv podjarmljivanja spolnosti potretku rađanja, i protiv ustanova koje jamče taj poredak.

<sup>47</sup> *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, str. 142.

<sup>48</sup> *A General Introduction to Psychoanalysis*, str. 282.

Psihoanalitička teorija vidi u postupcima koji isključuju ili sprečavaju prokreaciju suprotstavljanje produžavanju lanca reprodukcije i time očinske (paternalne) dominacije — pokušaj da se spriječi »ponovno pojavljivanje oca«.<sup>49</sup> Izgleda da perverzije odbacuju cjelokupno porobljavanje ega užitka od strane ega zbiljnosti. Kako zahtijevaju nagonsku slobodu u svijetu potiskivanja, one se često odlikuju snažnim odbacivanjem onog osjećaja krivice koji prati spolno potiskivanje.<sup>50</sup>

Pomoću svoje pobune protiv načela izvedbe, a u ime načela užitka, perverzije pokazuju duboko srodstvo s fantazijom, kao s onom duševnom djelatnošću koja je »ostala slobodna od ispitivanja sa strane zbiljnosti i ostala podvrgnuta samo načelu užitka«.<sup>51</sup> Mašta ne samo da igra konstitutivnu ulogu u perverznim manifestacijama spolnosti<sup>52</sup>; kao umjetnička imaginacija, ona također povezuje perverzije s predodžbama integralne slobode i zadovoljenja. U represivnom poretku, koji natura jednakuje između normalnog, društveno korisnog i dobrog, manifestacije užitka radi njega samog moraju izgledati kao *fleurs du mal*. Protiv društva koje upošljava spolnost kao sredstvo za koristan cilj, perverzije podupiru spolnost kao cilj sebi samoj; one se tako postavljaju izvan dominacije načela izvedbe i osporavaju sam njegov temelj. Uspostavljaju libidne odnose koje društvo mora ostracizirati, jer oni prijete da preokrenu proces civilizacije koja je pretvorila organizam u oruđe rada. One su simbol onoga što se moralo zatomiti tako da bi zatamljenje moglo nadvladati i organizirati sve djelotvorniju dominaciju čovjeka i prirode — simbol razorne istovjetnosti slobode i sreće. Štaviše, dopuštenje za provode-

<sup>49</sup> G. Barag, »Zur Psychoanalyse der Prostitution«, u *Imago* sv. XXIII, br. 3 (1937), str. 345.

<sup>50</sup> Otto Rank, *Sexualität und Schuldgefühl* (Leipzig, Wien, Zürich. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1926), str. 103.

<sup>51</sup> Freud, «... Two Principles in Mental Functioning», u *Collected Papers*, IV, 16–17.

<sup>52</sup> Rank, *Sexualität und Schuldgefühl*, str. 14–15.

nje perverzija dovelo bi u opasnost ne samo urednu reprodukciju radne snage, nego možda čak i samog čovječanstva. Stapanje Erosa i nagona smrti, opasno čak i u normalnoj ljudskoj egzistenciji, ovdje se izgleda oslobađa s onu stranu točke opasnosti. A popuštanje toga spoja pokazuje erotsku komponentu u nagonu smrti i fatalnu komponentu u spolnom nagonu. Perverzije sugeriraju konačnu istovjetnost Erosa i nagona smrti, ili podvrgavanje Erosa nagonu smrti. Kulturni zadatak (ili životni zadatak?) libida — da, naime, učini »razorni nagon bezopasnim«<sup>53</sup> — ovdje se svodi na ništicu: nagonski poriv, u potrazi za konačnim i integralnim zadovoljenjem, povlači se od načela užitka načelu Nirvane. Civilizacija je priznala i sankcionirala tu najvišu opasnost: ona se divi konvergenciji nagona smrti i Erosa u vrlo sublimiranim i (monogamnim) ostvarenjima *Liebestoda*, dok stavlja van zakona manje kompletne, ali realističnije izraze Erosa kao cilja sebi samome.

Nema društvene organizacije nagona smrti koja bi odgovarala organizaciji Erosa: sama dubina na kojoj taj nagon djeluje štiti ga od jedne takve sistematičke i metodičke organizacije; samo neke od njegovih izvedenih manifestacija dopuštaju kontrolu. Kao komponenta sado-mazohističkog zadovoljenja, on potpada pod strogi tabu na perverzije. Pa ipak, čitav napredak civilizacije je moguć samo pomoću preoblikovanja i korištenja nagona smrti ili njegovih derivata. Skretanje prvobitne razornosti od ega na vanjski svijet hrani tehnički napredak, a upotrebom nagona smrti u oblikovanju superega postiže se kazneno pokoravanje ega zadovoljstva načelu zbiljnosti i time osigurava civilizirana čudorednost. Pri tom preobražaju nagon smrti stupa u službu Erosa; agresivni poticaji pružaju energiju neprestanoj promjeni, svladavanju i izrabljivanju prirode u korist čovječanstva. Napadajući, cijepajući, mijenjajući, mrveći stvari i životinje

<sup>53</sup> Freud, »The Economic Problem in Masochism«, u *Collected Papers*, II, 260.

(i, periodički, također ljude), čovjek širi svoju dominaciju nad svijetom i napreduje u smjeru sve bogatijih stadija civilizacije. Ali kroz sve to civilizacija zadržava oznaku te svoje smrtonosne komponente:

...čini se da smo gotovo prisiljeni usvojiti strahovitu hipotezu da postoji u samoj strukturi i supstanciji svih ljudskih konstruktivnih društvenih napora otjelovljeno načelo smrti, da nema progresivnog impulsa koji ne malaksava, da intelekt ne može pružiti nikakvu stalnu obranu od silovitog barbarstva.<sup>54</sup>

Društveno kanalizirana razornost neprestano otkriva svoje podrijetlo u porivu koji prkosi cjelokupnoj upotrebljivosti. Ispod mnogostrukih racionalnih i racionaliziranih motiva za rat protiv nacionalnih ili grupnih neprijatelja, za razorno podjarmljivanje vremena, prostora i čovjeka, smrtonosni partner Erosa se pojavljuje u neprestanom odobravanju i participaciji žrtava.<sup>55</sup>

»Pri izgradnji ličnosti nagon razaranja se najočitije manifestira u oblikovanju superega.«<sup>56</sup> Zacijelo, svojom obrambenom ulogom protiv »nerealističkih« poticaja ida, svojom funkcijom u trajnom podjarmljivanju Edipova kompleksa, superego izgrađuje i štiti jedinstvo ega, osigurava njegov razvoj pod pritiskom načela zbiljnosti i tako radi u službi Erosa. Međutim, superego postiže te ciljeve tako da usmjeri ego protiv njegova ida, okrene jedan dio nagona razaranja protiv jednog dijela ličnosti — razori, »rascijepi« jedinstvo ličnosti kao cjeline; tako on radi u službi antagoniste životnog nagona. Ta razornost usmjerena prema unutrašnjosti, štaviše, sačinjava moralnu jezgru zrele ličnosti. Savjest, najpoštovaniji moralni posrednik civiliziranog individuuma, izranja nato-

<sup>54</sup> Wilfred Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War* (London: Oxford University Press, 1953), str. 196—197.

<sup>55</sup> Vidi Freud, »Why War?« u *Collected Papers*, V, 273 i drugdje.

<sup>56</sup> Franz Alexander, *The Psychoanalysis of the Total Personality*, str. 159.

pljena nagonom smrti; kategorički imperativ koji superego nameće ostaje imperativ samorazaranja, dok izgrađuje društvenu egzistenciju ličnosti. Proces potiskivanja pripada nagonu smrti kao i nagonu života. Normalno, njihovo stapanje je zdravo stapanje, ali podržavana strogost superega neprestano ugrožava tu zdravu ravnotežu. »Što čovjek više obuzdava svoje agresivne težnje prema drugima, to tiranski, agresivniji postaje u svojem ego-idealima . . . intenzivnije postaju agresivne težnje njegovog ego-ideala protiv njegova ega.«<sup>57</sup> Dotjerana do krajnosti, u melankoliji, »čista kultura nagona smrti« može zavladati superegom: on može postati »neke vrste sabiralište nagona smrti.«<sup>58</sup> A ta krajnja opasnost ima korijenje u *normalnoj* situaciji ega. Budući da rad ega rezultira u

. . . oslobađanju agresivnih nagona u superegu, njegova borba protiv libida izlaže ga opasnosti zlostavljanja i smrti. Trpeći napade superega, ili možda čak podlijegavši njima, ego doživljava sudbinu koja je slična sudbini protozoa koje razaraju proizvodi disintegracije do koje su one same dovele.<sup>59</sup>

I Freud dodaje da »sa (duševnog) ekonomskog gledišta čudorednost koja djeluje u superegu izgleda da je sličan proizvod disintegracije«.

U tom se kontekstu Freudova metapsihologija susreće licem u lice s fatalnom dijalektikom civilizacije: sam napredak civilizacije dovodi do oslobađanja sve razomijih snaga. Da bi se osvijetlila veza između Freudove individualne psihologije i teorije civilizacije, bit će potrebno nastaviti s interpretacijom nagonске dinamike na drugačijoj razini — naime, na filogenetičkoj razini.

<sup>57</sup> *The Ego and the Id*, str. 79, 80.

<sup>58</sup> Nav. dj., 77, 79.

<sup>59</sup> Nav. dj., 84.

## *Podrijetlo represivne civilizacije (filogeneza)*

Traganje za podrijetlom potiskivanja vodi natrag do podrijetla nagonskog potiskivanja, koje se događa u vrijeme ranog djetinjstva. Superego je nasljednik Edipova kompleksa, a represivna organizacija spolnosti uglavnom se usmjeruje protiv njenih pregenitalnih i perverzih manifestacija. Štaviše, »trauma rođenja« oslobađa prve izraze nagona smrti — poticaj na povratak u Nirvanu maternice — i zahtijeva kasnije kontrole toga poticaja. Već u djetetu načelo zbiljnosti dovršava svoj posao, s takvom potpunošću i strogošću da ponašanje odraslog individuuma jedva da je išta više nego sustav iskustava i reakcija djetinjstva koji se ponavlja. Ali su iskustva djetinjstva, koja postaju traumatična pod udarom zbiljnosti *pred-individualna, generička*: pri individualnim varijacijama, produžena ovisnost djeteta, Edipova situacija i pregenitalna spolnost — sve to pripada *genusu* čovjeka. Štaviše, nerazumna strogost superega neurotičke ličnosti, nesvjesni osjećaj krivnje i nesvjesna potreba za kaznom, izgleda da su u nerazmjeru sa stvarnim »grešnim« pobudama pojedinca; produživanje i (kao što ćemo vidjeti) pojačavanje osjećaja krivice tijekom cijelog vremena zrelosti, pretjerano represivna organizacija spolnosti, ne mogu se primjereno objasniti u smislu još uvijek akutne opasnosti od individualnih pobuda. Isto se tako ne mogu ni individualne reakcije na rane traume

primjereno objasniti pomoću »onoga što je sam individuum iskusio«; one se udaljuju od individualnih iskustava »na takav način koji će prije biti u skladu s tim da su reakcije na genetičke događaje«, i uopće, one se mogu objasniti samo »takvim utjecajima«. <sup>1</sup> Tako se analiza duševne strukture ličnosti mora vratiti u stanje ranog djetinjstva, od pred-povijesti pojedinca pred-povijesti genusa. U ličnosti djeluje, prema Ottu Ranku, »biološki osjećaj krivnje« koji zastupa zahtjeve vrste. Moralna načela »koja dijete prima od osoba odgovornih za njegov odgoj u prvim godinama života« odražavaju »izvjesne filogenetsike odjeke primitivnog čovjeka«. <sup>2</sup> Civilizaciju još određuje njezina *arhajska baština*, a ta baština, tako Freud tvrdi, uključuje »ne samo dispozicije nego i ideacionalne sadržaje, tragove pamćenja iskustava ranijih naraštaja«. Individualna psihologija je tako *u sebi* grupna psihologija ukoliko je sam individuum još u arhajskoj istovjetnosti s vrstom. Ta arhajska baština premošćuje »jaz između individualne i masovne psihologije«. <sup>3</sup>

Ta koncepcija ima dalekosežne implikacije za metodu i supstanciju znanosti o društvu. Kako psihologija skida ideološki veo i prati izgrađivanje ličnosti, ona dolazi do razrješenja individuuma: njegova autonomna ličnost se pokazuje kao *zamrznuta* manifestacija općeg potiskivanja čovječanstva. Samosvijest i um, koji su podjarmili i oblikovali povijesni svijet, učinili su to u obliku potiskivanja, unutrašnjeg i vanjskog. Djelovali su kao posrednici dominacije; slobode koje su oni donijeli (a one su značajne) izrasle su iz tla porobljenosti i zadržale su znak svojega rođenja. To su uznemirujuće implikacije Freudove teorije ličnosti. »Rastvorivši« ideju ego-ličnosti na njene prvobitne sastojke, psihologija sada iznosi sub-individualne i pred-individualne činioce koji (uve-

<sup>1</sup> Freud, *Moses and Monotheism*, (New York: Alfred A. Knopf, 1949), str. 157.

<sup>2</sup> Alexander, *The Psychoanalysis of the Total Personality* (New York: *Nervous and Mental Disease Monograph* br. 52, 1929), str. 7.

<sup>3</sup> Freud, *Moses and Monotheism*, str. 158.

liko nesvjesni za ego) odista tvore individuum: ona otkriva moć univerzalnog u pojedincima i nad njima.

To otkriće potkopava jednu od najjačih ideologijskih utvrda moderne kulture — naime, ideju o autonomnom individuumu. Tu se Freudova teorija priključuje velikim kritičkim pokušajima da se okoštale sociologijske koncepcije rastvore u njihov povijesni sadržaj. Njegova se psihologija ne usredotočuje na konkretnu i kompletnu ličnost kakva opstoji u svojoj privatnoj i javnoj okolini, jer takva egzistencija više skriva nego što otkriva bit i prirodu ličnosti. To je konačni rezultat dugih povijesnih procesa koji se zgrušavaju u mrežu ljudskih i ustanovnih entiteta koji sačinjavaju društvo, i ti procesi određuju ličnost i njene odnose. Prema tome, da bi se razumjela njihova prava priroda, psihologija ih mora *odmrzavati*, tragajući za njihovim skrivenim izvorima. Čineći to, psihologija otkriva da se odlučujuća iskustva djetinjstva povezuju s iskustvima vrste — da individuum živi općom sudbinom čovječanstva. Prošlost određuje sadašnjost, jer čovječanstvo još nije zagospodarilo svojom vlastitom poviješću. Freudu je univerzalna sudbina u nagonskim porivima, ali oni sami se podvrgavaju povijesnim »modifikacijama«. Na njihovu početku je iskustvo dominacije, simbolizirano u prvobitnom ocu — krajnja Edipova situacija. U potpunosti se njome nikada ne vlada: odrastao ego civilizirane ličnosti još čuva arhajske baštinu čovjeka.

Ako se nema na umu ta ovisnost ega, pojačano naglašavanje Freudovih kasnijih spisa o autonomiji odraslog ega, moglo bi se zloupotrijebiti da se opravda napuštanje najnaprednijih koncepcija psihoanalize — uzmak koji čine kulturne i interpersonalne škole. U jednom od svojih posljednjih spisa,<sup>4</sup> Freud pretpostavlja da se sve modifikacije ega ne »stječu u vrijeme obrambenih sukoba ranog djetinjstva«; on sugerira da je »svaki individualni

<sup>4</sup> »*Analysis Terminable and Interminable*«, u *Collected Paper*‘; (London: Hogarth Press, 1950), V, 343.

ego od početka obdaren svojim naročitim sklonostima i težnjama«, da postoje »prvobitne kongenitalne varijacije u egu«. Međutim, ta nova autonomija ega izgleda da se obrće u svoju suprotnost: daleko od toga da opozove ideju o bitnoj ovisnosti ega od pre-individualnih, generičkih konstelacija, Freud pojačava ulogu tih konstelacija u razvoju ega. Jer, on tumači kongenitalne varijacije ega u smislu »naše 'arhajske baštine'«, i on misli da »čak prije nego što ego postoji, njegove buduće linije razvoja, težnje i reakcije već su određene«. <sup>5</sup> Zaista, prividni preporod ega prati naglašavanje »naslaga iz primitivnog ljudskog razvoja koje su prisutne u našoj arhajskoj baštini«. Kada Freud po kongenitalnoj strukturi ega zaključuje da »topografska diferencijacija između ega i ida gubi mnogo od svoje vrijednosti za naše ispitivanje«, tada ta asimilacija ega i ida čini se da mijenja ravnotežu između te dvije duševne sile prije u korist ida nego ega, više generičkih nego individualnih procesa.<sup>6</sup>

Nijedan dio Freudove teorije nije bio više odbacivan od ideje o preživljavanju arhajske baštine — njegove rekonstrukcije pretpovijesti čovječanstva od prvobitne horde preko ocubojstva do civilizacije. Teškoće u znanstvenoj verifikaciji i čak u logičkoj konzistenciji očite su, a možda i nesvladive. Štaviše, njih pojačavaju tabui koje Freudova hipoteza tako efikasno krši: ona ne vodi natrag do zamisli raja koji je čovjek izgubio zbog svojeg grijeha prema Bogu, nego do dominacije čovjeka po čovjeku, koju je uspostavio sam zemaljski otac-despot, a produžila neuspjela ili nepotpuna pobuna protiv njega. »Prvobitni grijeh« je bio protiv čovjeka — i to nije bio

<sup>5</sup> Nav. dj., str. 343—344. Kurziv dodan.

<sup>6</sup> U svojem spisu »*Mutual Influences in the Development of Ego and Id*«, Heinz Hartmann naglašava filogenitički aspekt: »diferencijacija ega i ida, razvijena pomoću bilo kojeg procesa evolucije tokom stotine i tisuće godina, u obliku je sklonosti, djelomično urođeni karakter čovjeka«. Međutim, on pretpostavlja »prvobitnu autonomiju u razvoju ega«. Hartmannov spis se nalazi u *The Psychoanalytic Study of the Child*, sv. VII, (New York: International Universities Press, 1952).

grieh jer je počinjen protiv onoga koji je i sam grešan. A ta filogenetička hipoteza otkriva da zrelu civilizaciju još uvijek uvjetuje arhajska duševna nezrelost. Sjećanje na pretpovijesne poticaje i djela neprestano progona civilizaciju: potisnuti materijal se vraća, i još uvijek kažnjavaju pojedinca za poticaje koji su već odavno svladani i za djela koja se odavno više ne počinjaju.

Ako se Freudova hipoteza ne potkrijepe nikakvim antropološkim dokazom, morat će se posve odbaciti, osim činjenice da potkrepljuje, u slijedu katastrofalnih događaja, povijesnu dijalektiku dominacije i time osvjetljava dosada neobjašnjene aspekte civilizacije. Mi se služimo Freudovom antropološkom spekulacijom samo u ovom smislu: zbog njene *simboličke* vrijednosti. Možda će arhaički događaji koje ta hipoteza ustanovljuje ostati zauvijek izvan područja antropološke verifikacije; potvrđene posljedice tih događaja su povijesne činjenice, i njihovo tumačenje u svjetlu Freudove hipoteze vraća im zanemareni smisao koji ukazuje na povijesnu budućnost. Ako ta hipoteza prkosu zdravom razumu, ona zahtijeva, u svojem prkosu, istinu koju je zdravi razum bio treniran da zaboravi.

U Freudovoj konstrukciji, prvu je ljudsku grupu ustanovila i održavala nametnuta vladavina jednog individuum nad svima ostalim. U jednom vremenu u životu rodovskog čovjeka, život je bio organiziran putem *dominacije*. A čovjek koji je uspio da dominira ostalima bio je *otac* — to jest čovjek koji je posjedovao željene žene i koji je s njima izrodio i održao na životu sinove i kćeri. Otac je za sebe monopolizirao ženu (vrhunski užitak) i podjarmio ostale članove horde svojoj vlasti. Da li je on uspio da uspostavi svoju vlast *zato što* je uspio da ih isključi iz vrhunskog užitka? U svakom slučaju, za grupu kao cjelinu, monopolizacija užitka značila je nejednaku raspodjelu bola ». . . sudbina sinova bila je teška; ako bi izazvali očevu ljubomoru, ubijali su ih, kastrirali ili progonili. Oni su bili prisiljeni da žive u malim zajednicama

i da se opskrbe ženama tako da ih ukradu od drugih».<sup>7</sup> Teret bilo kojeg rada koji je trebalo obaviti u prvobitnoj hordi padao bi na sinove koji su, zbog toga što su isključeni iz užitka rezerviranog za oca, postali »slobodni« za kanaliziranje nagonne energije u neugodne ali nužne djelatnosti. Ograničenje zadovoljenja nagonnih potreba koje je nametnuo otac, potiskivanje užitka, ne samo da je tako bilo rezultat dominacije, nego je i stvorilo duševne preduvjete za *trajno funkcioniranje* dominacije.

U toj se organizaciji prvobitne horde nerazmrsivo isprepleću racionalnost i iracionalnost, biološki i sociološki činioci, zajednički i posebni interesi. Prvobitna horda je skupina koja privremeno djeluje i održava se u nekoj, vrsti poretka; stoga se može pretpostaviti da je patrijarhalni despotizam, koji je uspostavio taj poredak, bio »racionalan« u tolikoj mjeri ukoliko je stvorio i sačuvao skupinu — otuda reprodukcija cjeline i zajednički interes. Postavljajući model budućeg razvoja civilizacije, prvobitni otac je pripremio tlo napretku preko nametnutog ograničenja užitka i naturene uzdržljivosti; tako je on stvorio prve preduvjete discipliniranoj »radnoj snazi« budućnosti. Štaviše, tu je hijerarhijsku podjelu užitka »opravdavala« zaštita, sigurnost i čak ljubav: jer despot je bio otac, mržnju koju su prema njemu njegovi podanici gajili morala je od početka pratiti biološka naklonost — ambivalentni osjećaji koji su se izražavali u želji da se zamijeni i oponaša otac, da se poistovjeti s njim, s njegovim užitkom kao i njegovom moći. Otac uspostavlja dominaciju u svojem vlastitom interesu, ali ga u tome što čini opravdavaju njegove godine, njegova biološka funkcija i (više od svega) njegov uspjeh: on stvara onaj »poredak« bez kojeg bi se skupina odmah raspala. U toj ulozi, prvobitni otac nagovještava buduće tiranske likove otaca pod kojima je civilizacija napredo-

<sup>7</sup> *Moses and Monotheism*, str. 128.



vala. U svojoj osobi i funkciji, on utjelovljuje unutarnju logiku i nuždu samog načela zbiljnosti. On ima »povijesna prava«.<sup>8</sup>

Reproduktivni poredak horde nadživio je prvobitnog oca:

...jedan od sinova je mogao uspjeti da stekne položaj sličan položaju oca u izvornoj hordi. Povoljan položaj je dolazio i na prirodan način: bio je to položaj najmlađeg sina, koji se, zaštićen majčinom ljubavlju, mogao okoristiti očevim podmaklim godinama i zamijeniti ga nakon njegove smrti.<sup>9</sup>

Prvobitni patrijarhalni despotizam je postao tako »djelotvoran« poredak. Ali je djelotvornost naturene organizacije horde morala biti vrlo nestalna, i prema tome mržnja protiv patrijarhalnog ugnjetavanja vrlo jaka. U Freudovoj konstrukciji, ta mržnja kulminira u pobuni izgnanih sinova, kolektivnom ubijanju i jedenju oca, i uspostavi bratskog klana, koji zatim proglašava bogom umorenog oca i uvodi one tabue i ograničenja koji, prema Freudu, stvaraju društvenu čudorednost. Freudova hipotetička povijest prvobitne horde tretira pobunu braće kao pobunu protiv očevih tabua na žene u hordi; tu se ne uključuje nikakav »društveni« protest protiv nepravilne raspodjele užitka. Prema tome, u strogom smislu, civilizacija počinje tek u bratskom klanu, kada, posredstvom tabua, koje nameću sama vladajuća braća, dođe do potiskivanja u *zajedničkom interesu*: da se sačuva grupa kao cjelina. A odlučan psihologijski događaj koji odvaja bratski klan od prvobitne horde je razvitak *osjećaja krivnje*. Napredak s onu stranu prvobitne horde — to jest civilizacija — pretpostavlja osjećaj krivnje: on introjicira u pojedince i tako održava, načelne zabrane, ograničenja i odgađanja zadovoljenja o kojima civilizacija ovisi.

<sup>8</sup> Nav. dj., str. 135.

<sup>9</sup> Nav. dj., str. 128.

Logično je pretpostaviti da je nakon umorstva oca došlo vrijeme ikada su se braća međusobno svađala oko nasljedstva, koje je svaki od njih hitio zadobiti samo za sebe. S vremenom su oni uvidjeli da su te borbe bile isto toliko opasne koliko i isprazne. Taj teško stečeni sporazum — kao i sjećanje na čin oslobođenja koji su bili skupa postigli i privrženost koja se razvila među njima u doba progonstva — dovelo je najzad do ujedinjenja među njima, do neke vrste društvenog ugovora. Tako je nastao prvi oblik društvene organizacije popraćene odricanjem nagonskog zadovoljenja; priznanje uzajamnih obaveza; ustanove proglašene svetinjama koje se nisu smjele oskrnuti — ukratko, počeci čudorednosti i zakona.<sup>10</sup>

Pobuna protiv oca je pobuna protiv biologijski opravdanog autoriteta; njegovo umorstvo razara poredak koji je sačuvao život skupine. Pobunjenici su počinili zločin protiv cjeline i time također protiv sebe samih. Oni su krivi pred drugima i pred sobom, i moraju ispaštati. Umorstvo oca je najviši zločin, jer je otac uspostavio poredak reproduktivne spolnosti i tako *jest*, u svojoj osobi, genus koji stvara i održava sve pojedince. Patrijarh, otac i tiranin u jednom, sjedinjuje *sexus* i poredak, užitak i zbiljnost; on izaziva ljubav i mržnju; on jamči biologijsku i sociologijsku osnovu od koje ovisi povijest čovječanstva. Uništenje njegove osobe prijeto da uništi sam trajni grupni život i da ponovo uspostavi pretpovijesnu i potpovijesnu razornu silu načela užitka. Ali sinovi žele istu stvar kao i otac: oni žele trajno zadovoljenje svojih potreba. Oni taj cilj mogu postići samo ponavljanjem, u novom obliku, poretka dominacije koji je kontrolirao užitak i time sačuvao skupinu. Otac preživljava kao bog, u čijem se obožavanju grešnici kaju tako da mogu nastaviti da griješe, jer novi očevi osiguravaju ona podvrgavanja užitka koja su potrebna za očuvanje njihove vladavine i njihove organizacije skupine. Napredak od dominacije jednog do dominacije nekolicine uključuje

<sup>10</sup> Nav. dj., str. 129.

»društveno rasprostiranje« užitka i čini da se potiskivanje samo nameće i u vladajućoj grupi: svi njeni članovi moraju poštivati tabue ako žele da održe svoju vlast. Potiskivanje sada prožima i život samih tlačitelja, i jedan dio njihove nagonske energije postaje sposoban za sublimaciju u »rad«.

U isto vrijeme, tabu na žene klana dovodi do širenja i amalgamacije s drugim hordama; organizirana spolnost počinje ono oblikovanje većih jedinica koje je Freud smatrao funkcijom Erosa u civilizaciji. Uloga žena dobija sve veću važnost. »Dobar dio vlasti koja je ostala nezaposjednuta zbog očeve smrti prelazi u ruke žena; slijedi doba matrijarhata«. <sup>11</sup> Čini se da je bitno u Freudovoj hipotezi da je u slijedu razvoja prema civilizaciji matrijarhalnom razdoblju *prethodio* prvobitni patrijarhalni despotizam: nizak stupanj represivne dominacije, širina erotske slobode, ikoji se tradicionalno povezuju s matrijarhatom javljaju se, u Freudovoj hipotezi, više kao posljedice obaranja patrijarhalnog despotizma nego kao prvobitni »prirodni« uvjeti. U razvoju civilizacije, sloboda postaje moguća samo kao *oslobađanje*. Sloboda *slijedi* dominaciju — i dovodi do ponovnog potvrđivanja dominacije. Matrijarhat smjenjuje patrijarhalna kontrarevolucija, a ova se stabilizira institucionalizacijom religije.

U tom razdoblju se odigrala velika društvena revolucija. Nakon matrijarhata došlo je do obnove patrijarhalnog poretka. Novi oci, istina, nisu više nikada mogli dostići svećmoć prvobitnog oca. Bilo ih je isuviše i živjeli su u većim zajednicama nego što je bila izvorna horda; morali su da se usklade jedan prema drugom i bili su ograničeni društvenim ustanovama. <sup>12</sup>

Muški bogovi se u početku pojavljuju kao sinovi pokraj velikih božanstva-majki; ali postepeno oni poprimaju

<sup>11</sup> Nav. dj., str. 129—130.

<sup>12</sup> Nav. dj., str. 131—132.

karakteristike oca; politeizam ustupa pred monoteizmom i tada se vraća »jedno i jedino božanstvo oca čija je moć bezgranična«. <sup>13</sup> Sublimacija i sublimirana, izvorna dominacija postaje vječna, svemirska i dobra, i u tom obliku štiti proces civilizacije. »Povijesna prava« prvobitnog oca se ponovo uspostavljaju. <sup>14</sup>

Osjećaj krivnje, koji je — u Freudovoj hipotezi — bitan za bratski klan i njegovo kasnije stapanje u prvo »društvo« prvenstveno je čuvstvo krivnje zbog izvršenja najvišeg zločina, ocoubojstva. Tjeskoba nastaje zbog posljedica zločina. Međutim, te posljedice su dvostruke: one prijete da unište život skupine time što se odstranjuje autoritet koji je (iako terorom) sačuvao skupinu; a u isto vrijeme to odstranjenje obećaje društvo bez oca — to jest bez porobljavanja i dominacije. Ne mora li se pretpostavljati da osjećaji krivnje odražava tu dvostruku strukturu i njezinu ambivalenciju? Buntovnička ocoubojstva sprečavaju samo *prvu* posljedicu, prijetnju: ona ponovo uspostavljaju dominaciju zamijenivši jednog oca mnogima, a zatim provodeći obožavanje i pounutrivanje jednog oca. Ali dok to čine oni iznevjeravaju obećanje svojeg vlastitog djela — obećanje slobode. Despot-patrijarh je uspio usaditi svoje načelo zbiljnosti u buntovne sinove. Njihova pobuna je, na kratko vrijeme, prekinula lanac dominacije; a zatim se nova sloboda ponovo guši — ovaj put njihovim vlastitim autoritetom i djelovanjem. Neće li njihov osjećaj krivnje uključiti i krivnju zbog izdaje i odbacivanja svojega djela? Nisu li krivi za ponovno uspostavljanje represivnog oca, krivi zbog samo-nametnutog produžavanja dominacije? To se pitanje samo od sebe nameće ako se Freudova filogenetska hipoteza uspoređi s njegovom idejom nagonske dinamike. Kako načelo zbiljnosti pušta korijenje, čak u svojem najprimitivnijem i najbrutalnije nametnutom obliku, tako načelo užitka postaje nešto užasno i zastrašujuće; nagoni slo-

<sup>13</sup> Isto.

<sup>14</sup> Nav. dj., str. 135—136.

bodnog zadovoljenja nailaze na tjeskobu, i ta tjeskoba traži da se zaštiti od njih. Individue moraju da se brane od sablasti njihova integralnog oslobođenja od oskudice i bola, da se brane od integralnog zadovoljenja. A ovo posljednje predstavlja žena koja je, kao mati, jednom — prvi i posljednji put, pružila takvo zadovoljenje. To su nagoni činioci koji ponovo stvaraju ritam oslobođenja i dominacije.

Zbog svoje spolne moći, žena je opasna po zajednicu, čija društvena struktura počiva na strahu prebačenom na oca. Narod ubija kralja, ne radi toga da bi bili slobodni, nego da bi mogli natovariti na sebe još teži jaram, koji će ih bolje zaštititi od majke.<sup>15</sup>

Kralja-oca ubijaju ne samo zato što nameće nepodnošljive zabrane nego također i zbog toga što te zabrane, koje nameće jedna individualna osoba, nisu dovoljno efikasna »brana rodoskrvnenju«, nisu dovoljno jake da se uhvate u koštac sa željom za povratkom majci.<sup>16</sup> Iza oslobođenja dolazi stoga sve »bolja« dominacija.

Razvitak paternalne dominacije u jedan sve moćniji državni sistem, kojim upravlja muškarac, prema tome je produžetak prvobitnog potiskivanja, kojem je svrha sve šire isključivanje žene.<sup>17</sup>

Zbacivanje kralja-oca je zločin, ali isto tako i njegova restauracija — a i jedno i drugo je potrebno napretku civilizacije. Zločin protiv načela zbiljnosti iskupljuje se zločinom protiv načela užitka: otkupljenje tako samo sebe poništava. Osjećaj krivnje se održava usprkos ponavljanom i pojačavanom otkupljenju: tjeskoba i dalje ostaje jer se zločin protiv načela užitka ne iskupljuje. Ostaje krivnja zbog djela koje nije dovršeno: oslobođenja. Iz-

<sup>15</sup> Otto Rank, *The Trauma of Birth* (New York: Harcourt, Brace 1929), str. 93.

<sup>16</sup> Nav. dj., str. 92.

<sup>17</sup> Nav. dj. str. 94

gleda da neke od Freudovih formulacija naznačavaju ovo: osjećaj krivnje bio je »posljedica nepočinjene agresije«; a

... zaista nije od presudne važnosti da li je netko ubio svojeg oca ili je odustao od tog čina; on se mora osjećati krivim u oba slučaja, jer krivnja je izraz sukoba ambivalencije, vječite borbe između Erosa i razornoga nagona ili nagona smrti.<sup>18</sup>

Mnogo ranije Freud je govorio o pre-egzistentnom osjećaju krivice, koji izgleda da »vreba« u individuumu, spreman, i čeka da »asimilira« optužbu koja je upućena protiv njega.<sup>19</sup> Čini se da ta zamisao odgovara ideji »plutajuće tjeskobe« koja ima podzemno korijenje čak ispod *individualnog* nesvjesnoga.

Freud pretpostavlja da se prvobitni zločin, i osjećaj krivnje povezan s njim, reproduciraju u promijenjenim oblicima, tokom cijele povijesti. Zločin se ponovo počinjava u sukobu stare i nove generacije, u revoltu i pobuni protiv postojeće vlasti — i u kasnijem pokajanju: u obnovi i slavljenju autoriteta. Objašnjavajući to neobično neprestano ponavljanje, Freud je sugerirao hipotezu *povratka potisnutog*, koju je ilustrirao psihologijom religije. Freud je mislio da je bio našao tragove ocoubojstva i njegova »povratka« i iskupljenja u povijesti židovstva, koja počinje ubijanjem Mojsija. Konkretno implikacije Freudove hipoteze postaju jasnije u njegovom tumačenju antisemitizma. On je vjerovao da antisemitizam ima duboko korijenje u nesvjesnom: ljubomora zbog izjave Zidova da su »prvorođeno, najdraže dijete Boga oca«; strah od obrezivanja, povezan sa strahom od kastracije; i — možda najvažnije — »mržnja protiv nove religije« (kršćanstva), koja je bila nametnuta mnogim modernim narodima »tek u relativno novije vrijeme«. Ta

<sup>18</sup> *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press, 1949) str. 128. 121.

<sup>19</sup> *Psychoanalysis and the Ascertainment of Truth in Courts of Law*, ii *Collected Papers*, II, str. 23.

se mržnja »projicirala« na izvor iz kojeg je kršćanstvo došlo, naime, na židovstvo.<sup>20</sup>

Ako mi pratimo taj slijed misli izvan Freuda i spojimo ga s dvostrukim podrijetlom osjećaja krivnje, život i smrt Krista bi izgledali kao borba protiv oca — i kao trijumf nad ocem.<sup>21</sup> Poruka Sina bila je poruka oslobođenja: obaranje Zakona (koji je dominacija) od strane Agape (koja je Eros). To bi bilo u skladu s heretičkom predodžbom o Isusu kao utjelovljenom Iskupitelju, mesiji koji je došao da spasi čovjeka ovdje na zemlji. A kasnije transspustancijacija mesije, obogotvorenje Sina pokraj Oca, bila bi izdaja njegove poruke od strane njegovih učenika — poricanje oslobođenja u tijelu, osveta Iskupitelju. Kršćanstvo bi tada ponovo prepustilo evanđelje Agape-Erosa Zakonu; očeva vladavina bi bila ponovo uspostavljena i ojačana. U Freudovim terminima, prvobitni zločin bi se mogao okajati, prema poruci Sina, u poretku ljubavi i mira na zemlji. Ali to nije bilo: nego je to nadomjestio drugi zločin — zločin protiv Sina. S njegovom transspustancijom, transspustanciralo se i njegovo evanđelje; njegovo obogotvorenje odstranilo je njegovu poruku s ovog svijeta. Patnja i potiskivanje su se ovjekovječili.

To tumačenje bi dalo veći značaj Freudovoj tvrdnji da su kršćanski narodi »slabo kršćeni«, da su »pod tankom korom kršćanstva ostali ono što su im i preoi bili, barbarski mnogobošci«.<sup>22</sup> Oni su »slabo kršćeni« utoliko ukoliko usvajaju i slušaju evanđelje koje oslobađa samo u vrlo sublimiranom obliku — što ostavlja zbiljnost neslobodnom kao što je bila i ranije. Potiskivanje (u tehničkom Freudovom smislu) igralo je tek manju ulogu u institucionalizaciji kršćanstva. Transformacija izvornog sadržaja, odstupanje od izvornog cilja, odvijalo se javno, svjesno, s javnom argumentacijom i opravdanjem. Jednako otvorena bila je i oružana borba institucionalizaci-

<sup>21</sup> Vidi Erich Fromm, *Die Entwicklung des Christudogmas* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931).

<sup>22</sup> *Moses and Monotheism*, str. 145.

ranog kršćanstva protiv heretika, koji su pokušavali ili navodno pokušavali izbaviti nesublimirani sadržaj i nesublimirani cilj. Postojali su dobri racionalni motivi iza krvavih ratova protiv kršćanskih revolucija koje su ispunile kršćansku eru. Međutim, okrutni i organizirani pokolj katara, albigenza, anabaptista, robova, seljaka i beskućnika koji su se bunili pod znakom križa, spaljivanje vještica i njihovih branitelja — sadističko istrebljivanje slabih govori da su nesvjesne nagonске sile probile kroz svu racionalnost i racionalizaciju. Krvnici i njihova rulja borili su se s utvarom oslobođenja koje su i oni željeli, ali su bili prisiljeni da ga se odreknu. Zločin protiv Sina mora se zaboraviti u ubijanju onih čiji postupci podsjećaju na taj zločin. Morala su proći stoljeća napretka i pripitomijavanja prije nego što se povratak potisnutog svladao snagom i napretkom industrijske civilizacije. Ali u njezinom kasnom stadiju, njena racionalnost izgleda da izbija u drugom povratku potisnutog. Predodžbu oslobođenja, koja je postala sve realističnija, progone širom cijelog svijeta. Koncentracioni logori i prisilan rad, suđenja nonkonformistima i njihove patnje oslobađaju mržnju i bijes koji označavaju totalnu mobilizaciju protiv povratka potisnutog.

Ako razvoj religije sadrži osnovnu ambivalenciju — predodžbu dominacije i predodžbu oslobođenja — tada se Freudova teza u *The Future of an Illusion (Budućnost jedne iluzije)* mora iznova vrednovati. Freud je tu naglasio ulogu religije u povijesnom skretanju energije od istinskog poboljšanja čovjekova položaja na nestvarni svijet vječnog spasa. On je mislio da će nestanak te iluzije uveliko ubrzati materijalni i intelektualni napredak čovječanstva, i slavio je znanost i znanstveni um kao velike oslobodilačke protivnike religije. Možda ni jedan drugi spis ne pokazuje Freuda bližim velikoj tradiciji prosvjetiteljstva; ali isto tako ni jedan drugi ne pokazuje jasnije kako on podliježe dijalektici prosvjetiteljstva. U sadašnjem razdoblju civilizacije, napredne se ideje ra-

cionalizma mogu povratiti samo kad se reformuliraju. Funkcija znanosti i religije se promijenila — kao i njihov međuodnos. Unutar totalne mobilizacije čovjeka i prirode koja označava ovo razdoblje, znanost je jedno od najrazornijih oruđa — razorna po onu slobodu od straha koju je nekada obećavala. Kako se to obećanje isparilo u utopiju, »znanstveno« postaje gotovo istovjetno s poricanjem ideje o zemaljskom raju. Znanstveni stav je odavno prestao biti ratoborni protivnik religije, koja je jednako efikasno odbacila svoje razorne elemente i često privikavala čovjeka na čistu savjest pred patnjom i krivicom. U kućanstvu kulture funkcije znanosti i religije teže da budu komplementarne; putem njihove današnje upotrebe, obje poriču nade koje su nekada gajile i poučavaju ljude da cijene činjenice u svijetu otuđenja. U tom smislu religija više nije iluzija, a njena akademska promocija je u skladu s dominantnim pozitivističkim smjerom.<sup>23</sup> Gdje religija još zadržava nekompromitirane težnje za mirom i srećom, njene »iluzije« još imaju višu istinosnu vrijednost nego znanost koja radi na njihovom uklanjanju. Potisnuti i preoblikovani sadržaj religije ne može se osloboditi podvrgavanjem znanstvenom stavu.

Freud primjenjuje ideju o povratku potisnutog, koja je bila razrađena u analizi povijesti individualnih neuroza,<sup>24</sup> na opću povijest čovječanstva. Taj korak od individualne na grupnu psihologiju postavlja jedan od najspornijih problema: Kako se može razumjeti povijesni povratak potisnutog?

U toku tisuća stoljeća zacijelo se zaboravilo da je postojao prvobitni otac..., i kakva ga je kob snašla... U kojem smislu, onda, može biti ikakva govora o tradiciji?<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Vidi Max Horkheimer, »Der neueste Angriff auf die Metaphysik«, u *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI (1937), 4 i drugdje.

<sup>24</sup> »Repression«, u *Collected Papers*, IV, str. 93.

<sup>25</sup> *Moses and Monotheism*, str. 148.

Freudov odgovor, koji pretpostavlja »trag prošlosti u nesvjesnim ostacima sjećanja«, naišao je na veliko neprihvatanje. Međutim, ta pretpostavka gubi mnogo od svoje fantastične naravi, ako se uspoređi s (konkretnim i određenim činionicima koji osvježavaju sjećanje svakog naraštaja. Nabrajajući uvjete u kojima potisnuti materijal može prodrijeti u svijest, Freud spominje pojačavanje nagona »vezanih s potisnutim materijalom«, i događaje i iskustva »koji su toliko nalik na potisnuti materijal da su u stanju da ga probude.«<sup>26</sup>

Kao primjer pojačavanja nagona on navodi »procesu u doba puberteta«. Pod pritiskom genitalne spolnosti koja sazrijeva, ponovo se javljaju u

\_\_\_fantazijama svih osoba infantilne težnje... a među njima se nalazi u pravilnoj učestalosti i na prvom mjestu spolni osjećaj djeteta prema roditeljima. Obično, to se već diferenciralo spolnom privlačnošću, naime, sklonošću sina prema majci, a kćeri prema ocu. Istovremeno s prevladavanjem i odbacivanjem tih očito rodoskrvnih fantazija, dolazi do jednog od najvažnijih a isto tako i najbolnijih psihičkih ispunjenja puberteta: do prekida s roditeljskim autoritetom, preko čega se, jedino, stvara ona opreka između nove i stare generacije koja je tako važna za kulturni napredak.<sup>27</sup>

Događaji i iskustva koji mogu »probuditi« potisnuti materijal — čak i bez posebnog pojačavanja nagona koji su s njim vezani — sukobljavaju se, na društvenoj razini, s ustanovama i ideologijama s kojima se pojedinac svakodnevno sučeljava i koje reproduciraju, u samoj svojoj strukturi, i dominaciju i pokušaj da se ona obori (obitelj, škola, radionica, i ured, država, zakon, vladajuća filozofija i čudorednost). Presudna razlika između prvo-

<sup>26</sup> Nav. dj., str. 150.

<sup>27</sup> *Three Contributions to the Theory of Sex*, u *The Basic Writings of S. Freud* (New York: Modern Library, 1938), str. 617—618. Vidi također Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defence* (London: Hogarth Press, 1937), pogl. 11, 12.

bitnog stanja i njegovoga civiliziranog povijesnog povratka je, naravno, u tome da u drugom slučaju vladara-ooa normalno više ne ubijaju i ne jedu, i da dominacija normalno nije više osobna. Ego, superego i vanjska zbiljnost obavili su svoj posao — ali »stvarno nije presudan momenat da li je netko ubio svojeg oca ili je odustao od čina«, ako su funkcija sukoba i njezine posljedice isti.

U Edipovoj situaciji, prvobitno stanje se vraća pod okolnostima koje od početka osiguravaju trajnu pobjedu oca. Ali one isto tako osiguravaju život sina i njegovu buduću sposobnost da zauzme očevo mjesto. Kako je civilizacija postigla taj kompromis? Mnoštvo somatskih, mentalnih i društvenih procesa koji su doveli do toga dostignuća praktički su istovjetni sa sadržajima Freudove psihologije. Sila, identifikacija, potiskivanje, sublimacija, surađuju na oblikovanju ega i superega. Funkcija oca se postepeno prenosi s njegove individualne osobe na njegov društveni položaj, na njegov lik u sinu (savjest), na Boga, na različita posredstva i posrednike koji poučavaju sina da postane zreo i obuzdan član svojeg društva *Ceteris paribus*, intenzitet ograničenja i odricanja koji su uključeni u taj proces vjerojatno nije manji nego što je bio u prvobitnoj hordi. Međutim, oni se racionalnije raspodjeljuju između oca i sina i među društvom kao cjelinom: i nagrade, iako ne veće, relativno su sigurne. Monogamna obitelj, sa svojim obavezama za oca koje se mogu nametnuti, ograničava njegov monopol na užitak; ustanova nasljedne privatne imovine, i univerzalAzacija rada, pružaju sinu opravdano očekivanje njegova vlastitog sankcioniranog užitka u skladu s njegovim društveno upotrebljivim izvedbama. Unutar toga okvira objektivnih zakona i ustanova, procesi puberteta dovode do oslobođenja od oca kao do nužnog i legitimnog događaja. To je ništa manje nego mentalna «katastrofa — ali i ništa više. Sin napušta patrijarhalnu obitelj i upućuje se da i sam postane otac i gospodar.

Transformacija načela užitka u načelo izvedbe, koja pretvara despotski monopol oca u ograničeni odgojni i ekonomski autoritet, mijenja i izvorni predmet borbe: majku. U prvobitnoj hordi, lik željene žene, i ljubavnice-supruga oca, bio je Eros i Thanatos u neposrednom, prirodnom jedinstvu. Ona je bila cilj spolnih nagona i bila je majka u kojoj je sin jednom imao integralni mir koji je odsutnost svake potrebe i želje — Nirvanu prije rođenja. Možda je tabu na rodoskrvrnanje bio prva velika zaštita od nagona smrti: tabu na Nirvanu, na regresivni poticaj za mirom koji je stajao na putu napretku, i samom životu. Majka i supruga su se razdvojile, i tako se razriješila fatalna istovjetnost Erosa i Thanatosa. U odnosu na majku, osjetima ljubav postaje ljubav sa *spriječenim ciljem*, preoblikovana u *naklonost* (nježnost). Spolnost i naklonost se rastavljaju; tek kasnije će se one ponovo sresti u ljubavi prema svojoj ženi, koja je i čulna i nježna, sa spriječenim ciljem i s postizavanjem cilja.<sup>28</sup> Nježnost se stvara iz suzdržavanja — suzdržavanja koje je prvo nametnuo prvobitni otac. Jednom stvorena, ona postaje psihički temelj ne samo za obitelj nego i za uspostavljanje trajnih grupnih odnosa:

prvobitni otac je spriječio sinove da zadovolje svoje direktne spolne težnje; on ih je prisilio na suzdržavanje i prema tome na emocionalne veze s njim i međusobno, što je (moglo proizaći iz onih njihovih težnji koje su bile spriječene u svojem spolnom cilju. On ih je ugrao, tako reći, u grupnu psihologiju.<sup>29</sup>

Na toj razini civilizacije, unutar sistema nagrađenih inhibicija, oca mogu svladati a da se pri tome ne razara nagonski i društveni poredak: njegov lik i njegova funk-

<sup>28</sup> *Three Contributions to the Theory of Sex*, str. 599, 615; *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Liveright Publishing Corp., 1949), str. 117–118; *Civilization and Its Discontents* str. 71.

<sup>29</sup> *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, str. 94.

čija ovjekovječuju se sada u svakom djetetu — čak ako ono i ne zna za njega. On se stapa s valjano uspostavljenim autoritetom. Dominacija je nadrasla sferu osobnih odnosa i stvorila ustanove za uredno zadovoljavanje ljudskih potreba na jednoj skali koja se stalno povećava. Ali je upravo razvoj tih ustanova ono što podriva postojeći temelj civilizacije. Njene unutrašnje granice pojavljaju se u kasnom industrijskom razdoblju.

## 4

### *Dijalektika civilizacije*

Freud pripisuje osjećaju krivnje presudnu ulogu u razvoju civilizacije; štaviše, on uspostavlja međuodnos između napretka i *narastajućeg* osjećaja krivnje. On izlaže svoju namjeru da »predoči osjećaj krivnje kao najvažniji problem u evoluciji kulture, i da saopći da se cijena napretka u civilizaciji plaća gubitkom sreće, putem povećanja osjećaja krivnje.«<sup>1</sup> Freud nekoliko puta naglašava da, kako civilizacija napreduje, osjećaj krivnje se »dalje pojačava«, »povišuje«, i »sve je veći«. <sup>2</sup> Dokaz koji Freud navodi je dvostruk: prvo, on ga analitički izvodi iz teorije nagona, i, drugo, on nalazi da teorijsku analizu potkrepljuju velike bolesti i nezadovoljstva suvremene civilizacije: prošireni ciklus ratova, posvudašnje proganjanje, antisemitizam, genocid, licemjerje, i naturanje »iluzija«, težak rad, bolest i bijeda usred sve većeg bogatstva i znanja.

Dali smo kratak pregled pretpovijesti osjećaja krivnje; »njegovo podrijetlo je u Edipovu kompleksu i nastao je u vrijeme kad je udruženje braće ubilo oca.«<sup>3</sup> Oni su zadovoljili svoj agresivni nagon; ali je ljubav koju su osjećali prema ocu prouzrokovala grižnju savjesti, stvorila superego putem identifikacije, i tako postavila »og-

<sup>1</sup> *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press, 1949), str. 123.

<sup>2</sup> Nav. dj., str. 120—122.

<sup>3</sup> Nav. dj., str. 118.

Graničenja koja treba da spriječe ponavljanje tog čina.«<sup>4</sup> Prema tome čovjek se suzdržava od čina; ali od naraštaja do naraštaja agresivni poticaj ponovo oživljuje, usmjeren protiv oca i njegovih nasljednika, i agresija se od naraštaja do naraštaja mora iznova sprečavati:

Svako odricanje postaje tada dinamički izvor savjesti; svako novo napuštanje zadovoljenja povećava njezinu strogost i netrpeljivost . . . svaki poticaj agresije koji ne zadovoljimo, preuzima superego i povećava svoju agresivnost (prema egu).<sup>5</sup>

Pretjerana strogost superega koju uzima želju kao čin i kažnjava čak potisnutu agresiju, objašnjava se sada u smislu vječite borbe između Erosa i nagona smrti: agresivni poticaj protiv oca (i njegovih društvenih nasljednika) predstavlja derivat nagona smrti; »odvojivši« dijete od majke, otac zabranjuje i nagon smrti, poticaj Nirvane. Tako on obnavlja posao Erosa; ljubav, također, djeluje u oblikovanju superega. Strogi otac, kao predstavnik Erosa koji zabranjuje, pobjeđuje nagon smrti u Edipovu sukobu, nameće prve »zajedničke« (društvene) odnose: njegove zabrane dovode do poistovjećivanja među sinovima, do ljubavi sa spriječenim ciljem (naklonosti), egzogamije, sublimacije. Na temelju odricanja, Eros započinje svoj kulturni posao koji se sastoji u spajanju života u sve veće jedinice. I kako se otac umnožava, nadopunjuje, nadomješta autoritetima društva, kako se prohibicije i inhibicije šire, tako i agresivni poticaj i njegovi objekti. A time raste, na strani društva, potreba jačanja obrane — potreba da se pojača osjećaj krivnje:

Budući da se kultura pokorava jednom unutarnjem erotskom poticaju koji joj naređuje da spaja čovječanstvo u što povezanije mnoštvo, ona može to postići samo pomoću budnosti u poticanju sve većeg osjećaja krivnje.

<sup>4</sup> Nav. dj., str. 120.

<sup>5</sup> Nav. dj., str. 114.

Ono što je počelo u odnosu prema ocu završava u odnosu prema zajednici. Ako je civilizacija neminovno tok razvoja od skupine obitelji do skupine čovječanstva kao cjeline, tada će pojačavanje osjećaja krivnje — koje proizlazi iz urođenog sukoba ambivalencije, iz vječite borbe između ljubavi i tendencija smrti — nerazdvojivo biti povezano s njom, dok osjećaj krivnje možda ne naraste do veličine koju će individue jedva moći podnijeti.<sup>6</sup>

U toj kvantitativnoj analizi porasta osjećaja krivnje, izgleda da iščezava promjena u *kvaliteti* krivnje, njena sve veća iracionalnost. U stvari, njegova centralna sociologijska pozicija spriječila je Freuda da ide tim putem. Za njega nije bilo nikakve više racionalnosti prema kojoj bi se ona koja prevladava mogla odmjeriti. Ako je iracionalnost osjećaja krivnje iracionalnost same civilizacije, tada je ona racionalna; a ako ukidanje dominacije uništava samu kulturu, tada ono ostaje kao najviši zločin, i nikakva efikasna sredstva njegova sprečavanja ne mogu biti iracionalna. Međutim, njegova vlastita teorija nagona prisilila je Freuda da ide dalje i da otkrije čitavu fatalnost i ispraznost te dinamike. Pojačana obrana od agresije je nužna; ali da bi bila djelotvorna, obrana protiv proširene agresije morala bi pojačati spolne nagone, jer samo snažan Eros može uspješno »vezati« razorne nagone. A to je upravo ono što *razvijena civilizacija nije u stanju učiniti*, jer sama njezina egzistencija ovisi od proširenog i pojačanog discipliniranja i nadzora. Lanac zabrana i otklanjanja nagonskih ciljeva ne može se prekinuti. »Naša se civilizacija, općenito govoreći, temelji na ugušenju nagona.«<sup>7</sup>

Civilizacija je prije svega napredak u *radu* — to jest, rad na pribavljanju i povećavanju životnih potrepa. Taj rad je normalno bez zadovoljenja u sebi samom; Freudu je on neugodan, bolan. U Freudovoj metapsihologiji nema mjesta izvornom »nagonu radinosti«, »nago-

<sup>6</sup> Isto, 121—122.

<sup>7</sup> »Civilized' sexual Morality and Modern Nervousness«, u *Collected Papers* (London: Hogarth Press, 1950), II str. 82.



nu majstorstva« itd.<sup>8</sup> Ideja o konzervativnoj prirodi nagona u vlasti načela užitka i Nirvane isključuje takve pretpostavke. Kada Freud slučajno spomene »prirodnu ljudsku odvratnost prema radu«,<sup>9</sup> on samo izvodi zaključak iz svoje osnovne teorijske zamisli. Nagonski sindrom »nesreća i rad« ponavlja se kroz čitavo Freudovo djelo,<sup>10</sup> i njegovo se tumačenje mit o Prometeju usredotočuje na vezu između obuzdavanja spolne strasti i civiliziranog rada.<sup>11</sup> Osnovni rad u civilizaciji je nelibidan, jest trud; trud je »neugodnost«, i takva neugodnost se mora nametnuti. »Kakav bi motiv naveo čovjeka da upotrijebi svoju spolnu energiju u druge svrhe ako bi svakom njezinom upotrebom mogao postići potpuno zadovoljavajući užitak? On se nikada ne bi lišavao toga užitka i ne bi činio nikakvog daljnjeg napretka.«<sup>12</sup> Ako ne postoji nikakav izvorni »nagon rada«, tada se energija koja je potrebna za (neugodni) rad, mora »oduzeti« od prvobitnih nagona — od spolnih i razornih nagona. Budući da je civilizacija uglavnom djelo Erosa, ona je prije svega povlačenje libida: kultura »dobija veliki dio duševne energije koja joj treba oduzimajući je od spolnosti«.<sup>13</sup>

Ali ne hrane se samo poticaji rada tako preko spolnosti sa spriječenim ciljem. Specifično »društveni nagoni« (kao što su »nježne veze između roditelja i djece . . . osjećaji prijateljstva, i emocionalne veze u braku«) sadržavaju poticaje koji »se sprečavaju pomoću unutarnjeg

<sup>8</sup> Ives Hendrick, »*Work and the Pleasure Principle*«, u *Psychoanalytic Quarterly*, XII (1943), str. 314. Radi daljnjeg pretresanja toga spisa vidi X poglavlje, dolje.

<sup>9</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 34 bilješka.

<sup>10</sup> U jednom pismu od 16. aprila 1896. god., on govori o »umjerenom bijedi potrebnoj za intenzivan rad«. Ernest Jones, *The Life and Work of S. Freud*, sv. I (New York: Basic Books, 1953), str. 305.

<sup>11</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 50–51 bilješka. *Collected Papers*, V, 288 i dalje. Sto se tiče Freudove očito proturječne tvrdnje o libidnom zadovoljstvu koje pniža rad (*Civilization and Its Discontents* str. 34 bilješka), vidi str. 212, dolje.

<sup>12</sup> »*The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life*«, u *Collected Papers*, IV, str. 216.

<sup>13</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 74.

otpora« u postignuću svojih ciljeva;<sup>14</sup> samo zahvaljujući takvom odricanju postaju oni društveni. Svaki pojedinac pridonosi svoja odricanja (prvo pod pritiskom vanjske prinude, a onda interno), i iz »tih se izvora nagomilala zajednička zaliha materijala i idealno bogatstvo civilizacije.«<sup>15</sup> Iako Freud primjećuje da te društvene nagone »ne treba uzeti kao sublimirane« (jer oni nisu napustili svoje spolne ciljeve, nego se zadovoljavaju »stanovitim približnostima zadovoljenja«), kaže da su »blisko povezani« sa sublimacijom.<sup>16</sup> Tako glavna sfera civilizacije izgleda kao sfera *sublimacije*. Ali sublimacija uključuje *deseksualizaciju*. Čak alko gdjekad i zahvati iz spremišta »neutralne uklonjive energije« u egu i idu, ta neutralna energija »potječe iz narcističkog rezervoara libida«, to jest, ona je deseksualizirani Eros.<sup>17</sup> Proces sublimacije mijenja ravnotežu u nagonskoj strukturi. Život je stapanje Erosa i nagona smrti; u tome stapanju Eros je pobijedio svog neprijateljskog partnera. Međutim:

Nakon sublimacije erotska komponenta nema više snage da veže cjelinu razornih elemenata koji su ranije bili spojeni s njom, i oni se sada oslobađaju u obliku sklonosti prema agresiji i razaranju.<sup>18</sup>

Kultura zahtijeva neprestanu sublimaciju; time ona slabi Eros, koji je graditelj kulture. A deseksualizacija, putem slabljenja Erosa, razrješuje razorne poticaje. Tako civilizaciju ugrožava stanovito nagonsko rastapanje (*de-fusion*), u kojem nagon smrti teži zavladatai nagonima života. Potječući od odricanja i razvijajući se u vlasti progresivnog odricanja, civilizacija teži samorazaranju.

<sup>14</sup> »*The Libido Theory*«, u *Collected Papers*, V, str. 134.

<sup>15</sup> »*Civilized' Sexual Morality* . . .«, str. 82.

<sup>16</sup> »*The Libido Theory*«, str. 134.

<sup>17</sup> *The Ego and the Id*, (London: Hogarth Press, 1950), str. 38, 61–63. Vidi Edward Glover, »*Sublimation, Substitution, and Social Anxiety*«, u *International Journal of Psychoanalysis*, sv. XII, br. 3 (1931), str. 264.

<sup>18</sup> *The Ego and the Id*, str. 80.

Samo, ta se argumentacija odvija isuviše glatko da bi bila istinita. Javljaju se mnoge zamjerke. Prije svega, ne uključuje sav rad deseksualizaciju, niti je svaki rad neugodan, niti je odricanje. Drugo, zabrane koje nameće kultura također stvaraju — i možda uglavnom stvaraju — derivate nagona smrti, agresivnost i poticaje razaranja. Barem u tom smislu kulturna inhibicija bi pridonijela snazi Erosa. Štaviše, sam rad u civilizaciji predstavlja u velikoj mjeri *društveno korištenje* agresivnih poticaja, te je rad u službi Erosa. Primjerena rasprava o tim problemima pretpostavlja da se teorija nagona oslobodi svoje isključive orijentacije na načelo izvedbe, da se predodžba nerepresivne civilizacije (koju sugeriraju sama dostignuća načela izvedbe) istraži u odnosu na njezinu supstanciju. To ćemo pokušati u posljednjem dijelu ove studije; ovdje ćemo se morati zadovoljiti probnim razjašnjenjima.

Psihički izvori i sredstva rada, i njegov odnos prema sublimaciji, sačinjavaju jedno od najzanemarenijih područja psihoanalitičke teorije. Možda ni na jednom drugom mjestu nije psihoanaliza tako dosljedno podlegla službenoj ideologiji o blagoslovima »produktivnosti«. <sup>19</sup> Nije onda nikakvo čudo da u neofrojdističkim školama gdje (kao što ćemo u Epilogu vidjeti) ideologijske težnje u psihoanalizi trijumfiraju nad njezinom teorijom, sadržaj ćudorednosti rada prožima sve. »Ortodokсна« diskusija se gotovo u cjelini svodi na »kreativni« rad, naročito umjetnost, dok se rad u području nužnosti — trud — potiskuje u pozadinu.

Sigurno, postoji oblik rada koji pruža visok stupanj libidnog zadovoljstva, čije je izvođenje ugodno. A umjetnički rad, tamo gdje je nepatvoren, izgleda da izrasta iz jedne nerepresivne nagonske konstelacije i teži nerepresivnim ciljevima — u tolikoj mjeri te se čini da naziv *sublimacija* zahtijeva značajnu izmjenu ako se hoće

<sup>19</sup> Članak Ives Hendricka koji je naveden predstavlja upadan primjer.

primijeniti na tu vrstu rada. Ali je glavni teret radnih odnosa na kojima civilizacija počiva posve drugačije vrste. Freud primjećuje da »dnevni rad na zaradi izdržavanja pruža naročito zadovoljstvo kad ga je čovjek odabrao slobodnim izborom«. <sup>20</sup> Međutim, ako »slobodan izbor« znači nešto više nego sitno biranje između unaprijed određenih nužnosti, i ako su sklonosti i poticaji upotrijebljeni u radu drugačiji od onih koje represivno načelo zbiljnosti unaprijed oblikuje, tada je zadovoljstvo u svakodnevnom radu tek rijetka povlastica. Rad koji je stvorio i proširio materijalnu osnovicu civilizacije bio je uglavnom teški rad, otuđeni rad, bolan i bijedan, i još je to uvijek. Izvedba takva rada teško da zadovoljava *individualne* potrebe i sklonosti. Ona je nametnuta čovjeku okrutnom nužnošću i surovom silom; ako ima ikakve veze između otuđenog rada i Erosa, ona mora biti vrlo indirektna, i s jako sublimiranim i oslabljenim Erosom.

Ali zar civilizirana inhibicija *agresivnih* poticaja u radu ne kompenzira slabljenje Erosa? Pretpostavlja se da se agresivni kao i libidni poticaji zadovoljavaju u radu »putem sublimacije«, i često se naglašavao »sadiistički karakter« rada koji je koristan po kulturu. <sup>21</sup> Razvitak tehnike i tehničke racionalnosti apsorbira u velikoj mjeri »modificirane« razorne nagone:

Nagon razaranja, kad se umiri i ukroti (to će reći, sprječujući u svojem cilju) i usmjeri na objekte, prisiljava se da pribavi egu zadovoljenje njegovih potreba i vlast nad prirodom. <sup>22</sup>

Tehnika pruža samu osnovicu napretku; tehnička racionalnost postavlja mentalni i behavioristički obrazac proizvodnoj izvedbi, dok se »vlast nad prirodom« praktički poistovjetila sa civilizacijom. Da li je razornost su-

<sup>20</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 34 Note.

<sup>21</sup> Vidi Alfred Winterstein, »*Zur Psychologie der Arbeit*«, u *Imago*, XVIII (1932), 141.

<sup>22</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 101.

blimirana u tim djelatnostima, dovoljno svladana i odvrćana da osigurava rad Erosa? Čini se da je društveno korisna razornost manje sublimirana nego društveno korisni libido. Svakako, skretanje razornosti od ega na vanjski svijet osiguralo je rast civilizacije. Međutim, ekstravertirano razaranje ostaje razaranje: u najvećem se broju slučajeva njegovi objekti zaista snažno napadaju, lišavaju svojeg oblika, i rekonstruiraju tek nakon djelomičnog razaranja. Jedinice se nasilno dijele, i sastavni dijelovi se nasilno preuređuju. Priroda se doslovno »siluje«. Samo u stanovitim kategorijama sublimirane agresivnosti (kao u kirurškoj praksi) takvo nasilje direktno pojačava život svojeg objekta. Razornost, po domašaju i po nakani, izgleda da se neposrednije zadovoljava u civilizaciji nego libido.

Međutim, budući da se razorni poticaji tako zadovoljavaju, to zadovoljenje ne može ustaliti njihovu energiju u službi Erosa. Njihova razorna moć ih mora tjerati s onu stranu toga ropstva i sublimacije, jer njihov cilj nije stvar, nije priroda, niti bilo koji objekt, već sam život. Ako su derivati nagona smrti, oni ne mogu prihvatiti nikakve »nadomjestke« kao konačne. Tada bi pomoću konstruktivnog tehničkog razaranja, putem konstruktivnog nasilja nad prirodom, nagoni ipak djelovali u smjeru uništenja života. Korjenita hipoteza rada *Beyond the Pleasure Principle (S onu stranu načela ugone)* bila bi: nagoni samoodržanja, samo-potvrđivanja, i gospodarenja, ukoliko su apsorbirali tu razornost, imali bi funkciju da osiguraju organizmu: »vlastiti put do smrti«. Freud je opozvao tu hipotezu čim ju je iznio, ali njegove formulacije u *Civilization and Its Discontents* čini se da ponovo postavljaju njezin bitni sadržaj. A činjenica da je razaranje života (ljudskog i životinjskog) uznapredovalo s napretkom civilizacije, da su se okrutnost, mržnja i znanstveno istrebljivanje ljudi povećali u odnosu na stvarnu mogućnost eliminacije potiskivanja — ta karakteristika kasne industrijske civilizacije imala bi nagonске korijene koji produžavaju razornost s onu stranu

svake racionalnosti. Sve veće gospodarenje prirodom bi tada, s porastom proizvodnosti rada, razvijalo i zadovoljavalo ljudske potrebe *samo kao nusproizvod*: sve veće kulturno bogatstvo i znanje pribavilo bi građu progresivnom razaranju i izazvalo potrebu za sve većim nagonским potiskivanjem.

Ta teza uključuje u sebe egzistenciju objektivnih kriterija za procjenu stupnja nagonskog potiskivanja u datom razdoblju civilizacije. Međutim, potiskivanje je najvećim dijelom nesvjesno i automatsko, dok je njegov stupanj mjerljiv samo u svjetlu svijesti. Diferencijal između (filogenetički nužnog) potiskivanja i višak-potiskivanja<sup>23</sup> mogao bi dati kriterije. Unutar cjelokupne strukture potisnute ličnosti, višak-potiskivanje je onaj dio koji je rezultat specifičnih društvenih uvjeta koji se podržavaju u specifičnom interesu dominacije. Domašaj toga višak-potiskivanja pruža standard mjerenja: što je ono manje, to je manje represivno razdoblje civilizacije. Ta je razlika ekvivalentna razlici između bioloških i povijesnih izvora ljudske patnje. Od tri »izvora ljudske patnje« koje Freud nabroja — naime, »više sile prirode, izloženosti naših tijela propadanju i neprikladnosti naših metoda regulacije ljudskih odnosa u obitelji, zajednici i državi«<sup>24</sup> — barem prvi i posljednji su u strogom smislu *povijesni* izvori; superiornost prirode i organizacija društvenih odnosa bitno su se mijenjali u toku razvoja civilizacije. Prema tome, nužnost potiskivanja, i patnja koja iz njega proizlazi, mijenja se sa zrelošću civilizacije, s domašajem postignutog racionalnog gospodarenja prirodom i društvom. Objektivno, potreba nagonске zabrane i ograničenja ovisi o potrebi za teškim radom (*toil*) i odgođenim zadovoljenjem. Isti i možda smanjeni djelokrug nagonskog discipliniranja doveo bi do višeg stupnja potiskivanja na razvijenijem stadiju civilizacije, kad se potreba za odricanjem i teškim radom uve-

<sup>23</sup> Vidi str. 34.

<sup>24</sup> *Civilization and Its Discontents*, str. 43.

liko smanjuje zbog materijalnog i intelektualnog napretka — kada bi civilizacija zaista mogla dopustiti znatno oslobađanje nagonске energije koja se troši na dominaciju i teški rad. Djelokrug i jačina nagonskog potiskivanja dobivaju svoj puni smisao tek u odnosu na povijesno mogući stupanj slobode. Da li je, za Freuda, napredak u civilizaciji napredak u slobodi?

Vidjeli smo da se Freudova teorija usredotočuje na ciklus koji se ponavlja — »dominacija — pobuna — dominacija.« Ali druga dominacija nije naprosto ponavljanje prve; kružno kretanje je *napredak* u dominaciji. Od prvobitnog oca, putem bratskog klana, do sistema institucionalnog autoriteta koji je karakterističan za razvijenu civilizaciju, dominacija postaje sve više bezlična, objektivna, univerzalna, i sve racionalnija, djelotvornija, produktivnija. Na kraju, u vlasti potpuno razvijenog načela izvedbe, pokoravanje izgleda kao da se vrši pomoću društvene podjele samog rada (premda fizička i osobna snaga ostaje kao nužno sredstvo). Društvo se pojavljuje kao trajan i sve širi sistem upotrebljivih izvedbi; hijerarhija funkcija i odnosa poprima oblik objektivnog uma: zakon i poredak su istovjetni sa životom samog društva. U istom procesu se i potiskivanje depersonalizira: ograničenje i discipliniranje užitka postaju funkcija (i »prirodni« rezultat) društvene podjele rada. Dakako, otac, kao *pater familias*, još uvijek izvodi osnovno discipliniranje nagona koje priprema dijete za višak-potiskivanje od strane društva u vrijeme njegova zrelog života. Ali otac vrši tu funkciju više kao predstavnik položaja obitelji u društvenoj podjeli rada nego kao »posjednik« majke. Prema tome, nagoni individuuma se kontroliraju putem društvenog korišćenja njegove radne snage. On mora da radi da bi živio, a taj rad zahtijeva ne samo osam, deset ili dvanaest dnevnih sati njegova vremena i prema tome odgovarajuće skretanje energije, nego također, kako u tim satima tako i u ostalim, i ponašanje koje je u skladu sa standardima i moralom načela izvedbe. Povijesno, do svođenja Erosa na prokreati-

vno-monogamnu spolnost (čime se završava podvrgavanje načela užitka načelu zbiljnosti) dolazi tek kad individuum postane subjekt-objekt rada u aparatu svoga društva; dok, ontogenetički, prvobitno potiskivanje infantilne spolnosti ostaje preduvjet da bi se to ostvarilo.

Razvitak hijerarhijskog sistema društvenog rada ne samo da racionalizira dominaciju nego također »sadržava« i pobunu protiv dominacije. Na individualnoj razini, prvobitna pobuna je unutar okvira normalnog Edipova sukoba. Na društvenoj razini, nakon povratnih pobuna i revolucija slijede kontrarevolucije i restauracije. Od robovskih pobuna u starom svijetu do socijalističke revolucije, borba potlačenih se završila u uspostavljanju jednog novog, »boljeg« sistema dominacije; došlo je do napretka putem poboljšanog lanca kontrole. Svaka revolucija je bila svjestan napor da se jedna vladajuća grupa zamijeni drugom; ali je i svaka revolucija oslobodila snage koje su »otišle dalje od cilja«, koje su težile ukidanju dominacije i eksploatacije. Lakoća s kojom su one poražene zahtijeva objašnjenje. Primjeren odgovor ne pruža ni vladajuća konstelacija sila, ni nerazvijenost proizvodnih snaga, ni odsutnost klasne svijesti. U svakoj revoluciji čini se da je postojao povijesni trenutak kad je borba protiv dominacije mogla biti pobjedonosna — ali je taj trenutak prošao. Izgleda da se element *samoporaza* uključuje u tu dinamiku (bez obzira na valjanost takvih razloga kao što su preuranjenost i nejednakost snaga). U tom je smislu svaka revolucija bila i izdana revolucija.

Freudova hipoteza o podrijetlu i neprekidnosti osjećaja krivnje osvjetljava, u psihologijskom smislu, tu sociologijsku dinamiku: ona objašnjava »poistovjećivanje« onih koji se bune s vlašću protiv koje se bune. Ekonomsko i političko udruživanje pojedinaca u hijerarhijski sistem rada prati nagonски proces u kojem ljudski objekti dominacije reproduciraju svoje vlastito potiskivanje. A sve veća racionalizacija sile izgleda da se odražava u sve većoj racionalizaciji potiskivanja. Time što zadržava in-

dividue kao oruđa rada, prisiljavajući ih na odricanje i teški rad, dominacija ne odnžava više samo ili prije svega specifične povlastice, nego održava društvo kao cjelinu na jednoj skali koja se sve više širi. Krivnja pobune se time uveliko pojačava. Pobuna protiv prvobitnog oca odstranjivala je jednu individualnu osobu koju su mogle zamijeniti (i zamjenjivale su) druge osobe; ali kad se vlast oca proširila na vlast društva, nikakvo takvo nadomještanje ne izgleda moguće, i krivnja postaje fatalna. Završila se racionalizacija osjećaja krivnje. Otac, ograničen u obitelji i u svojem individualnom biološkom autoritetu, ponovo oživljava, daleko snažniji, u administraciji koja održava život društva i u zakonima koji održavaju administraciju. Ta se konačna i najsublimnija utjelovljenja oca ne mogu nadići »simbolički«, emancipacijom: nema slobode od administracije i njezinih zakona, jer se oni pojavljuju kao konačni jamci slobode. Pobuna protiv njih bila bi ponovo najviši zločin, ovaj put ne protiv despota-životinje koji zabranjuje zadovoljenje, nego protiv mudrog poretka koji osigurava dobra i usluge za progresivno zadovoljenje ljudskih potreba. Pobuna izgleda sada kao zločin protiv cjeline ljudskog društva i stoga s onu stranu nagrade kao i otkupljenja.

Međutim, sam napredak civilizacije teži da tu racionalnost učini lažnom. Postojeće slobode i postojeća zadovoljenja vežu se za zahtjeve dominacije; oni sami postaju oruđa potiskivanja. Isprika zbog oskudnosti, koja je opravdavala institucionalizirano potiskivanje od njegova početka, gubi na vrijednosti kad čovjekovo znanje i kontrola nad prirodom povećavaju sredstva zadovoljavanja ljudskih potreba s minimumom rada. Osiromašenje velikih predjela svijeta, koje još uvijek prevladava, nije više uzrokovano siromaštvom ljudskih i prirodnih sredstava, nego je to zbog načina na koji se raspodjeljuju i koriste. Ta razlika može biti nevažna politici i političarima, ali je od presudne važnosti za teoriju civilizacije koja izvodi potrebu potiskivanja iz »prirodnog« i vječitog nerazmjera između ljudskih želja i okoline u kojoj one

moraju da se zadovolje. Ako takav »prirodni« uvjet (a ne stanovite političke i društvene ustanove) pruža racionalni temelj potiskivanja, onda je on iracionalan. Kultura industrijske civilizacije pretvorila je ljudski organizam u sve osjetljiviji, diferenciraniji i promjenljiviji instrument, i stvorila je društveno bogatstvo koje je dovoljno veliko da pretvori taj instrument u cilj sebi samom. Sredstva koja stoje na raspolaganju pridonose *kvalitativnoj* promjeni ljudskih potreba. Racionalizacija i mehanizacija rada teže da smanje kvantum nagonске energije koja je kanalizirana u teški (otuđeni rad), oslobađajući tako energiju za postignuće ciljeva koje postavlja slobodna igra individualnih sposobnosti. Tehnika djeluje protiv represivnog korištenja energije utoliko što smanjuje vrijeme potrebno za proizvodnju životnih potrepaština, uštedejući tako vrijeme za razvijanje potreba koje su *s onu stranu* područja nužde i nužnog rasipanja.

Ali što je bliža realna mogućnost oslobođenja individuuma od ograničenja koje je nekada opravdala oskudica i nerazvijenost, to je veća potreba da se održavaju i usmjeravaju ta ograničenja, da se ne bi raspao postojeći poredak dominacije. Civilizacija mora da se brani od priviđenja jednog svijeta koji bi mogao biti slobodan. Ako društvo ne može upotrijebiti svoju povećanu proizvodnju da smanji potiskivanje (jer bi to poremetilo hijerarhiju *status quo-a*), proizvodnja se mora okrenuti *protiv* individua; ona sama postaje oruđe univerzalne kontrole. U kasnoj industrijskoj civilizaciji totalitarizam se širi gdje god interesi dominacije zavladaju proizvodnjom, sprečavajući i odvrćući njezine mogućnosti. Ljudi se moraju održavati u stanju stalne mobilizacije, unutarne i vanjske. Racionalnost dominacije je unapredovala do točke na kojoj prijeti da uništi svoje vlastite temelje; stoga se ona mora ponovo potvrditi, efikasnije nego ikada ranije. Ovaj put neće biti nikakvog umorstva oca, ne čak ni »simboličkog« umorstva — jer možda neće naći nasljednika.

»Automacija« superega<sup>25</sup> pokazuje obrambene mehanizme kojima se društvo suprotstavlja opasnosti. Obrana se sastoji uglavnom u pojačavanju nadzora ne toliko nad nagonima koliko nad sviješću, koja bi, prepuštena sama sebi, mogla priznati rad potiskivanja u većem i boljem zadovoljenju potreba. Rukovanje sviješću, koje se provodi svugdje u svijetu suvremene industrijske civilizacije, opisivalo se u različitim interpretacijama totalitarnih i »narodnih« kultura: koordinacija prirode i javne egzistencije spontanih i potrebnih reakcija. Promicanje lakomislenih djelatnosti u slobodnom vremenu i pobjeda antiintelektualnih ideologija pružaju primjere toga smjera. To proširenje kontrola na nekada slobodna područja svijesti i dokolice dopušta popuštanje spolnih tabua (što je ranije bilo važnije jer su posvudašnje kontrole bile manje efikasne). U usporedbi s puritanskim i viktorijanskim razdobljem, spolna je sloboda nesumnjivo porasla (iako se jasno zapaža reakcija protiv dvadesetih godina našeg stoljeća). Međutim, u isto vrijeme, sami spolni odnosi su se prisnije asimilirali s društvenim odnosima; spolna se sloboda usklađuje s korisnim prilagođenjem. Temeljna suprotnost između seksa i društvene korisnosti — koja je odraz sukoba između načela užitka i načela zbiljnosti — zamućuje se progresivnim prodiranjem načela zbiljnosti u načelo užitka. U svijetu otuđenja, oslobađanje Erosa bi nužno djelovalo kao razorna, fatalna snaga, kao totalna negacija načela koje upravlja represivnom zbiljnošću. Nije slučajno da velika književnost zapadne civilizacije slavi samo »nesretnu ljubav«, da je mit o Tristanu postao njezin reprezentativni izraz. Morbidni romantizam tog mita u strogom je smislu »realističan«. Nasuprot razornosti oslobođenog Erosa, olabavljena spolna ćudorednost unutar dobro ušančenog sistema monopolističkih kontrola, sama služi tome sistemu. Negacija se ko-ordinira s »pozitivnim«: noć s danom, svijet snova sa svijetom rada, fantazija sa fru-

<sup>25</sup> Vidi str. 29—30, gore.

stracijom. I tada se pojedinci, koji se odmaraju u toj jednoobrazno kontroliranoj zbiljnosti, sjećaju ne sna, nego dana, ne bajke, nego njezina žigosanja. U svojim erotskim odnosima, oni »idu na sastanke« — s dražešću, romantikom, sa svojim omiljenim reklamama (*commercials*).

Ali, unutar sistema ujedinjenih i pojačanih kontrola dolazi do presudnih promjena. One utječu na strukturu superega i na sadržaj i manifestaciju osjećaja krivnje. Štaviše, one teže jednom stanju u kojem se čini da potpuno otuđeni svijet, šireći svoju punu moć, priprema materijal za novo načelo zbiljnosti.

Superego se oslobađa svojeg podrijetla, a traumatički doživljaj oca nadomješćuje se egzogenijim predodžbama. Kako uloga obitelji postaje manje važna u prilagođivanju pojedinca društvu, sukob otac-sin nije više model-sukob. Ta promjena proizlazi iz osnovnih ekonomskih procesa kojima se karakterizira, još od početka ovoga stoljeća, pretvaranje »slobodnog« u »organizirani« kapitalizam. Nezavisan obiteljski pothvat i, prema tome, nezavisan osobni pothvat nisu više jedinice društvenog sistema; oni se gube u širokim bezličnim grupiranjima i udruženjima. U isto vrijeme, društvena vrijednost individuuma se odmjerava, prije svega, više u duhu standardiziranih vještina i kvaliteta prilagođivanja nego autonomnog suda i osobne odgovornosti.

Tehničko ukidanje individuuma odražava se u opadanju društvene uloge obitelji.<sup>26</sup> Obitelj je ranije bila ona koja je, na sreću ili na nesreću, gajila i obrazovala pojedinca, a vladajuća pravila i vrijednosti prenosile su se osobno i preoblikovale su se putem osobne sudbine. Dakako, u Edipovoj situaciji, nisu se suočavali pojedinci, nego »generacije« (jedinice genusa); ali su one u prolaženju i baštinjenju Edipova sukoba postajale individue i sukob se produžavao u pojedinačnoj životnoj povijesti. Putem bor-

<sup>26</sup> Radi analize tih procesa, vidi »*Studien über Autorität und Familie*«, ur. **Max Horkheimer** (Paris: Felix Alcan, 1936); Max Horkheimer, *Pomračenje uma*, prev. T. Ladan, Sarajevo 1963.

be s ocem i s majkom kao osobnim ciljevima ljubavi i agresije, mlada je generacija ulazila u društveni život s poticajima, idejama i potrebama koje su uveliko bile *njihove vlastite*. Prema tome, nastanak njihova superega, represivne promjene njihovih poticaja, njihovo odricanje i sublimacija predstavljali su strogo osobna iskustva. Upravo zbog toga njihovo je prilagođivanje ostavilo bolne brazgotine, i život u vlasti načela izvedbe još je zadržao sferu privatne nekonformnosti.

Sada, međutim, pod vlašću ekonomskih, političkih i kulturnih monopola, nastanak zrelog superega čini se da preskače stadij individualizacije: generički atom direktno postaje društveni atom. Represivna organizacija nagona izgleda da je *kolektivna*, a ego izgleda da se prerano socijalizira putem cijelog sistema vanobiteljskih posrednika i posredstava. Još na predškolskoj razini, družbe, radio i televizija postavljaju obrazac konformnosti i pobune; odstupanja od obrasca se kažnjavaju ne toliko unutar obitelji koliko dzvan obitelji i usprkos njoj. Eksperti za masovna medija prenose potrebne vrijednosti; oni pružaju savršenu poduku u efikasnosti, upornosti, ličnosti, snu i romantici. S tim se obrazovanjem, obitelj više ne može takmičiti. U borbi generacija izgleda da su se uloge izmijenile: sin zna bolje; on predstavlja zrelo načelo zbiljnosti nasuprot njegovim zastarjelim paternalnim oblicima. Otac, prvi objekt agresije u Edipovoj situaciji, pojavljuje se kasnije kao prilično neprikladna meta agresije. Njegov autoritet prenositelja bogatstva, vještina iskustava uveliko se smanjuje; on ima manje da pruži, i stoga manje da zabrani. Progresivni otac je najnepodesniji neprijatelj i najnepodesniji »ideal« — ali takav je svaki otac koji više ne oblikuje ekonomsku, emocionalnu i intelektualnu budućnost djeteta. Pa ipak, zabrane i dalje prevladaju, represivna kontrola nagona i dalje traje, a isto tako i agresivni poticaji. Tko su nadomjesci oca protiv kojih se ono prvo usmjeruje?

Kako se dominacija pretvara u sistem objektivne administracije, depersonaliziraju se likovi koji upravljaju

razvojem superega. Ranije je gospodar, poglavica, glavlar »hranio« superego. Oni su predstavljali načelo zbiljnosti u svojoj opipljivoj ličnosti: strogi i dobrohotni, okrutni, ali i oni koji nagrađuju, oni su izazivali d kažnjavali želju za pobunom; naturanje 'konformnosti bila je njihova osobna funkcija i odgovornost. Poštovanje i strah mogli su stoga biti popraćeni mržnjom na ono što su oni bili d učinili kao osobe; oni su predstavljali živi objekt poticajima i svjesnim naporima da se oni zadovolje. Ali su ti osobni likovi otaca postepeno nestali iza ustanova. S racionalizacijom proizvodnog aparata, s umnožavanjem funkcija, sva dominacija poprima oblik administracije. Na svojem vrhuncu, koncentracija ekonomske moći izgleda da se pretvara u anonimnost: svatko, čak i onaj na samom vrhu izgleda da je nemoćan pred pokretima i zakonima samog aparata. Kontrola se normalno sprovodi preko ureda u kojima su kontrolirani i poslodavci i zaposleni. Gospodari više ne vrše pojedinačnu funkciju. Sadržajni glavari, kapitalistički izrabljivači, pretvoreni su u članove birokracije s plaćama, i za svoje su podanike samo članovi jedne druge birokracije. Bol, frustracija, nemoć individua proizlaze iz vrlo produktivnog i efikasnog sistema u kojem on zarađuje bolje nego ikada ranije. Odgovornost za organizaciju njegova života leži na cjelini, »sistemu«, cjelokupnoj sumi ustanova koje određuju, zadovoljavaju i kontroliraju njegove potrebe. Agresivni poticaj udara u prazno — ili zapravo mržnja se sukobljava s nasmijanim kolegama, zaposlenim takmičarima, poslušnim službenicima, korisnim društvenim radnicima koji svi vrše svoju dužnost i koji su nevine žrtve.

Tako odbijena, agresija se ponovo introjicira: ta nije krivo ugušivanje, nego ono što se guši. Zašto je krivo? Materijalni i intelektualni napredak je oslabio moć religije ispod točke na kojoj ona može dovoljno rastumačiti osjećaj krivnje. Agresivnost usmjerena protiv ega prijeteći da postane besmislena: s koordiniranom sviješću, ukinutom skrovitošću, konformiranim emocijama, pojedinac

nema više dovoljno »duševnog prostora« da se razvija *protiv* svojeg osjećaja krivnje, da živi sa svojom Vlastitom savješću. Njegov ego se smanjio do te mjere da se raznoliki antagonistički procesi između ida, ega i superega ne mogu razvijati u svojem klasičnom obliku.

Pa ipak, krivnja postoji; čini se da je ona više kakvoća cjeline nego pojedinaca — kolektivna krivica, bolest jednog institucionalnog sistema koji pustoši i sprečava materijalna i ljudska sredstva koja su mu na raspolaganju. Veličina tih sredstava može se odrediti pomoću razine ostvarene ljudske slobode koja se može postići putem istinski racionalne upotrebe proizvodnog kapaciteta. Ako se primijeni to mjerilo, izgleda da, u središtima industrijske civilizacije, čovjeka održavaju u stanju osiromašenja, i kulturnog i fizičkog. Većina klišeja koji sociologija opisuje proces dehumanizacije u sadašnjoj masovnoj kulturi ispravni su; ali se čini da su nagnuti u krivom smjeru. Ono što je nazadno nisu mehanizacija i standardizacija, nego njihov sadržaj, ne univerzalna koordinacija, nego njeno prikrivanje ispod lažnih sloboda, izbora i individualnosti. Visoki standard življenja u oblasti velikih korporacija je *restriktivan* u konkretnom sociologijskom značenju. Dobra i usluge koje pojedinci kupuju kontroliraju njihove potrebe i okamenjuju njihove sposobnosti. U zamjenu za robe koje obogaćuju njihov život, pojedinci prodaju ne samo svoj rad nego i svoje slobodno vrijeme. Bolje življenje se izjednačuje s posvemašnjom kontrolom življenja. Ljudi stanuju u stambenim blokovima — i posjeduju vlastite automobile s kojima više ne mogu pobjeći u jedan drugi svijet. Imaju goleme hladnjake napunjene zamrznutom hranom. Imaju desetine novina i magazina koji podupiru iste ideale. Posjeduju bezbrojne izabrane stvarčice, bezbrojne napravnice koje su sve iste vrste i zaokupljaju ih i odvrćaju im pažnju od stvarnog predmeta — koji je svijest o tome da bi i mogli raditi manje i sami određivati svoje potrebe i zadovoljenje.

Današnja se ideologija sastoji u tome da proizvodnja i potrošnja reproduciraju i opravdavaju dominaciju. Ali

njihov ideologijski karakter ne mijenja činjenicu da su njihove koristi stvarne. Represivnost cjeline počiva u velikoj mjeri na njezinoj efikasnosti: ona povećava djelokrug materijalne kulture, olakšava nabavku životnih potreština, pojeftinjuje komfor i raskoš, uvlači sve veća područja u orbit industrije, dok istovremeno podržava težak rad i razaranje. Individuum plaća žrtvujući svoje vrijeme, svoju svijest, svoje snove; civilizacija plaća žrtvujući svoja vlastita obećanja slobode, pravde i mira za sve.

Nesuglasnost između potencijalnog oslobođenja i stvarnog potiskivanja dosegla je svoju punu mjeru: ona prožima sve oblasti života širom cijelog svijeta. Racionalnost napretka povisuje iracionalnost njegove organizacije i uprave. Društvena kohezija i upravna moć su dovoljno jake da zaštite cjelinu od direktne agresije, ali nisu dovoljno jake da odstrane nakupljenu agresivnost. Ona se okreće protiv onih koji ne pripadaju cjelini, čija egzistencija je njezino poricanje. Taj neprijatelj se pojavljuje kao zakleti neprijatelj i sam antikrist: on je svugdje u svako vrijeme; on predstavlja skrivene i mračne snage, i njegova sveprisutnost zahtijeva totalnu mobilizaciju. Razlika između rata i mira, između civilnog i vojnog stanovništva, između istine i propagande — se briše. Postoji vraćanje na povijesne stadije koji su odavno prošli, a to vraćanje reaktivira sado-mazohističku fazu u nacionalnim i internacionalnim razmjerima. Samo se poticaji te faze reaktiviraju na jedan nov, »civiliziran« način: praktički bez sublimacije, oni postaju društveno »korisne« djelatnosti u koncentracionim i radnim logorima, kolonijalnim i građanskim ratovima, u kaznenim ekspedicijama itd.

U tim okolnostima, pitanje da li je sadašnje razdoblje civilizacije vidljivo razornije nego prethodna razdoblja ne čini se vrlo relevantnim. U svakom slučaju, to pitanje se ne može izbjeći tako da se pokaže na razornost koja vlada tokom povijesti. Razornost sadašnjeg razdoblja otkriva svoje puno značenje tek ako se sadašnjost izmjeri.



ne u terminima prošlih razdoblja, nego u terminima svojih vlastitih mogućnosti. Postoji više nego kvantitativna razlika u tome da li se ratovi vode pomoću profesionalnih armija na ograničenim prostorima, ili protiv čitavih pučanstava u svjetskim razmjerima; da li se tehnički pronalasci koji bi mogli osloboditi svijet od bijede upotrebljavaju za svladavanje ili za stvaranje patnje; da li tisuće pogibaju u boju ili se milijuni znanstveno istrebljuju uz pomoć doktora i inženjera; da li izgnanici rnoгу naći utočište preko granica, ili ih proganjaju širom cijele zemlje; da li su ljudi prirodno neuki ili ih čine neukim time što im daju svakodnevne obroke obavještenja i zabave. Ono što je novo je lakoća s kojom se teror stapa s normalnošću, i razornost s izgrađivanjem. Pa ipak, napredak se nastavlja, i produžava da sužava osnovu potiskivanja. Na vrhuncu svojih progresivnih dostignuća, dominacija ne samo da podriva svoje vlastite temelje, nego također kvari i dokrajčuje opoziciju protiv dominacije. Ono što ostaje je negativitet uma, koji potiče bogatstvo i moć, i stvarna klimu u kojoj sahnе nagonско korijenje načela izvedbe.

Otuđenje rada je gotovo potpuno. Mehanika lančane proizvodnje, uredska rutina, obred kupovine i prodaje lišavaju se svake veze s ljudskim mogućnostima. Radni odnosi su u velikoj mjeri postali odnosi među osobama kao izmjenjivim objektima znanstvenog upravljanja i stručnjaka za efikasnost. Dakako, konkurencija koja još prevladuje zahtijeva stanoviti stepen individualnosti i spontanosti; ali su te odlike postale isto tako površne i iluzorne kao i konkurencija kojoj pripadaju. Individualnost postoji doslovno po imenu samo u specifičnom predočavanju tipova<sup>27</sup> (kao što su vamp, domaćica, undina, muškarac, karijeristkinja, mladi par koji se bori), upravo kao što i konkurencija teži da se svede na unaprijed uređene raznolikosti u proizvodnji sitnica, omota, mirisa,

<sup>27</sup> Vidi Leo Lowenthal, »International Who's Who 1957«, u *Studies in Philosophy and Social Science* (ranije *Zeitschrift für Sozialforschung*). VIII (1939), 262FF; i »Historical Perspectives of Popular Culture«, u *American Journal of Sociology*, LV (1950), 323 i dalje.

boja itd. Ispod te iluzorne površine, cijeli svijet rada i njegova rekreacija, postali su sistem živih i neživih stvari — svi podjednako podređeni administraciji. Ljudska egzistencija u tome svijetu je puka sirovina, tvar, materijal koji nema načelo svojeg kretanja u samom sebi. To stanje okoštavanja djeluje i na nagone, njihove inhibicije i modifikacije. Njihova izvorna dinamika postaje statična: međudjelovanja između ega, superega i ida skrtnjavaju se u automatske reakcije. Korporealizaciju superega prati korporealizacija ega, koja se očituje u zaletenim osobinama i gestama, proizvedenim u odgovarajućim prilikama i satima. Svijest, sve manje opterećena autonomijom, teži da se svede na zadatak reguliranja koordinacije pojedinca sa cjelinom.

Ta koordinacija je do te mjere djelotvorna da se opće nezadovoljstvo više smanjilo nego što se povećalo. Mi smo nagovijestili<sup>28</sup> da se pojedinčevo saznanje o potiskivanju koje prevladava otupljuje pomoću manipuliranog ograničenja njegove svijesti. Taj proces mijenja sadržaje sreće. Pojam označava više-nego-privatno, više-nego-subjektivno stanje;<sup>29</sup> sreća nije u pukom osjećaju zadovoljenja, nego u zbiljnosti slobode i zadovoljenja. Sreća uključuje spoznaju: ona je prerogativ *animal rationale-a*. Sa propadanjem svijesti, s kontrolom obavještenja, s apsorpcijom individuumu u masovnu komunikaciju — spoznajom se upravlja i ona se ograničava. Individuum zaista ne zna što se događa; neodoljivi stroj obrazovanja i zabave ujedinjuje ga sa svima ostalim u stanju anestezije iz kojeg se teži isključiti sve štetne ideje. I budući da spoznaja cijele istine teško da pridonosi sreći, takva općenita anestezija čini individue sretnima. Ako je tjeskoba nešto više nego općenita slabost, ako je ona jedno egzistencijalno stanje, onda ovo takozvano »doba tjeskobe« odlikuje stupanj do kojeg je tjeskoba nestala iz izraza.

<sup>28</sup> Vidi str. 85, gore.

<sup>29</sup> Vidi Herbert Marcuse, »Zur Kritik des Hedonismus«, u *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII (1938), 55 i drugdje.

Te težnje izgleda da sugeriraju da se potrošak energije i napora za razvoj, čovjekovih vlastitih inhibicija uvelike smanjuje. *Žive veze između pojedinca i njegove kulture popuštaju.* Ta kultura je bila, u pojedincu, i za njega, sistem inhibicija koje su stvarale i obnavljale predominantne vrijednosti i ustanove. Sada, represivnu snagu načela zbiljnosti izgleda da više ne obnavljaju i ne pomlađuju potisnuti pojedinci. Što manje oni djeluju kao posrednici i žrtve svog vlastitog života, to se manje načelo zbiljnosti ojačava putem »stvaralačkih« identifikacija i sublimacija, koje obogaćuju i u isto vrijeme zaštićuju kućanstvo kulture. Skupine i skupni ideali, filozofije, umjetnička djela i književnost koji još bez kompromisa izražavaju strahovanja i nade čovječanstva suprotstavljaju se načelu zbiljnosti koje prevladuje: oni su njegova apsolutna optužba.

Pokazuju se pozitivni vidovi progresivnog otuđenja. Ljudske energije koje su podržavale načelo izvedbe postaju sve više nevažne. Automacija potrebe i rasipanja, rada i zabave, isključuje u toj oblasti ostvarenje individualnih mogućnosti. Ona odbija libidnu kateksu. Ideologija oskudice, proizvodnosti teškog rada, dominacije i odricanja, uklanja se sa svojeg nagonskog kao i racionalnog tla. Teorija otuđenja je pokazala činjenicu da čovjek ne ostvaruje sebe u svojem radu, da je njegov život postao oruđe rada, da su njegov rad i njegovi proizvodi primili oblik i moć koji su nezavisni od njega kao pojedinca. Ali oslobođenje od toga stanja čini se da zahtijeva, ne zaustavljanje otuđenja, nego njegovo izvršenje, ne reaktivizaciju potisnute i proizvodne ličnosti, nego njezino ukidanje. Uklanjanje ljudskih mogućnosti iz svijeta (otuđenog) rada stvara preduvjete za uklanjanje rada iz svijeta ljudskih mogućnosti.

## 5

### *Filozofijska međuigra*

Freudova teorija civilizacije izrasta iz njegove psihologijske teorije: njezini se uvidi u povijesne procese izvode iz analize duševnog aparata pojedinaca koji su živa supstanca povijesti. Taj pristup prodire kroz zaštitnu ideologiju utoliko što razmatra kulturne ustanove u smislu onoga što su učinile od pojedinaca pomoću kojih djeluju. Ali psihologijski pristup čini se da zatajuje na presudnoj točki: povijest je napredovala »iza leđa« pojedinca i iznad njih, a zakoni povijesnog procesa bili su više oni koji upravljaju postvarenim ustanovama nego pojedincima.<sup>1</sup> Protiv te kritike dokazivali smo da Freudova psihologija dosiže jednu dimenziju duševnog aparata gdje je pojedinac još genus, sadašnjost još prošlost. Freudova teorija otkriva biologijsku de-individualizaciju ispod sociologijske — prva se odvija pod načelom užitka i Nirvane, druga pod načelom zbiljnosti. Pomoću te generičke koncepcije, Freudova psihologija individuuma je *per se* psihologija genusa. A njegova generička psihologija otkriva nestalnosti nagona kao povijesne nestalnosti: povratna dinamika borbe između Erosa i nagona smrti, građenja i razaranja kulture, potiskivanja i povratka potisnutog, oslobađa se i organizira povijesnim uvjetima u kojima se čovječanstvo razvija.

<sup>1</sup> Vidi Theodor W. Adorno, »*Psychoanalyse und Soziologie*«, u *Sociologica* (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1955). Frankfurter Beiträge zur Soziologie, sv. I.

Ali metapsihologijske implikacije Freudove teorije prelaze čak okvire sociologije. Prvobitni nagoni pripadaju životu i smrti — to će reći organskoj tvari kao takvoj. Oni povezuju organsku tvar natrag s anorganskom tvari, i naprijed s njezinim višim duševnim manifestacijama. Drugim riječima, Freudova teorija sadržava stanovite pretpostavke o strukturi temeljnih načina bitka: sadržava ontologijske implikacije. U ovome se poglavlju nastoji pokazati da su te implikacije više nego formalne — da one pripadaju osnovnom kontekstu zapadne filozofije.

Prema Freudu, civilizacija počinje s metodičnom inhibicijom prvobitnih nagona. Mogu se razlikovati dva glavna oblika nagonске organizacije: (a) inhibicija spolnosti, koja rezultira u trajnim i proširenim grupnim odnosima, i (b) inhibicija razornih nagona, koja dovodi do gospodarenja čovjekom i prirodom, do individualne i socijalne ćudorednosti. Kako kombinacija tih dviju sila sve efikasnije podržava život sve širih grupa, Eros nadvladava svojeg protivnika: društveno korištenje prisiljava nagon smrti na službu životnim nagonima. Ali sam napredak civilizacije povećava djelokrug sublimacije i kontrolira nje agresije; i zbog jednog i zbog drugog, Eros slabi a razornost se oslobađa. To bi sugeriralo da napredak ostaje izložen jednoj regresivnoj težnji u nagonској strukturi (u posljednjoj analizi, nagonu smrti), da protiv porasta civilizacije djeluje ustrajni (iako potisnuti) poticaj na smirenje u konačnom zadovoljenju. Dominacija, i povišenje moći i proizvodnje, prelaze putem razaranja izvan granica racionalne nužde. Zahtjev za oslobađanjem se pomračuje zahtjevom za Nirvanom.

Zlokobna hipoteza da kultura, putem društveno iskorištenih poticaja, stoji u vlasti načela Nirvane, često je progonila psihoanalizu. Napredak »sadržava« regresiju. Od svoje ideje o *traumi rođenja*, Otto Rank je došao do zaključka da kultura postavlja u sve većoj mjeri »zaštitne ljuske«, koje reproduciraju intra-uterino stanje:

Svaki »komfor« koji civilizacija i tehničko znanje neprestano nastoje povećati, samo je pokušaj da se trajnim nadomjescima zamijeni prvobitni cilj od kojeg... se sve više odmiče.<sup>2</sup>

Ferenczijeва teorija, naročito njegova ideja »genito-fugalnog« libida<sup>3</sup>, teži istom zaključku, dok je Geza Rohaim smatrao opasnost od »gubitka objekta, od napuštenosti u tmini«, jednim od presudnih nagonских motiva u evoluciji kulture.<sup>4</sup>

Ustrajna snaga načela Nirvane u civilizaciji osvjetljava djelokrug ograničenja nametnutih moći Erosa koja gradi kulturu. Eros stvara kulturu u svojoj borbi protiv nagona smrti: on se bori da održi bitak na sve široj i sve bogatijoj ljestvici da bi zadovoljio životne nagone, da bi ih zaštitio od opasnosti ne-ispunjenja, uništenja. *Neuspjeh* Erosa, nedostatak ispunjenja u životu, jest ono što povećava nagonску vrijednost smrti. Mnogostruki oblici regresije predstavljaju nesvjestan proces protiv nepotpunosti civilizacije: protiv prevlasti teškog rada nad užitkom, izvedbe nad zadovoljstvom. Najunutrašnjija tendencija u organizmu bori se protiv načela koje je zavladao civilizacijom i insistira na povratku iz otuđenja. Derivati nagona smrti pridružuju se u toj pobuni neurotičkim i pervertiranim manifestacijama Erosa. I ponovo Freudova teorija civilizacije ukazuje na te protutežnje. Razorne, kakve izgledaju u svjetlu postojeće kulture, one svjedoče o razornosti onoga što nastoje razoriti: potiskivanja. One se ne usmjeruju samo protiv načela zbiljnosti, na ne-bitak, nego i preko načela zbiljnosti — na drugi način bitka. Navješćuju povijesni karakter načela zbiljnosti, granice njegove valjanosti i nužde.

Na toj točki se Freudova metapsihologija spaja s glavnim tokom zapadne filozofije.

\* \* \*

<sup>2</sup> *The Trauma of Birth* (New York: Harcourt, Brace, 1929), str. 99; vidi i str. 103.

<sup>3</sup> Vidi poglavlje X, dolje.

<sup>4</sup> *The Origin and the Function of Culture* (New York: Nervous and Mental Disease Monograph. Br. 69, 1943), str. 77.

Kad je znanstvena racionalnost zapadne civilizacije počela davati zrele plodove, sve više je postajala svjesnom svojih psihičkih implikacija. Ego koji je poduzeo racionalno preoblikovanje ljudske i prirodne okoline pokazao se kao bitno agresivan, napadački subjekt, čije su misli i djela smjerali gospodarenju objektima. Bio je to subjekt *protiv* objekta. To *a priori* antagonističko iskustvo odredilo je *ego cogitans* kao i *ego agens*. Priroda, vlastita kao i vanjski svijet, »dati« su egu kao nešto sa čime se mora ratovati, što se mora poraziti, pa čak i silovati — takav je bio preduvjet samo-održanja i samo-razvitka.

Borba počinje s neprestanim unutarnjim podjarmljivanjem »nižih« sposobnosti pojedinca: njegovih osjetilnih i apetitivnih sposobnosti. Njihovo se podjarmljivanje, barem od Platona, smatra konstitutivnim elementom ljudskog uma, koji je tako u samoj svojoj funkciji represivan. Borba dolazi do svojeg vrhunca u pobjedi nad vanjskom prirodom, koja se mora stalno napadati, krotiti i izrabljivati da bi podlegla ljudskim potrebama. Ego doživljava bitak kao »provokaciju«,<sup>5</sup> kao »projekt«;<sup>6</sup> on doživljava svako egzistencijalno stanje kao ograničenje koje treba svladati, preoblikovati u jedno drugo. Ego postaje prekondicioniran za akciju svladavanja i za proizvodnost čak prije bilo kakve specifične prilike koja zahtijeva takav stav. Max Scheler je pokazao da je »svjesni ili nesvjesni impuls ili volja za moći nad prirodom *primum movens*« u odnosu modernog individuuma prema bitku, i da on strukturalno prethodi modernoj znanosti i tehnici — »pre- i a-logički« antecedent prije znanstvene misli i intuicije.<sup>7</sup> Priroda se *a priori* doživljava putem organizma sklonog dominaciji i stoga se doživljava kao podložna gospodarenju i kontroli.<sup>8</sup> Prema to-

<sup>5</sup> Gaston Bachelard, *L'Eau et les Reves* (Paris: Jose Corti, 1942), str. 214.

<sup>6</sup> J. P. Sartre, *L'Être et le Neant* (Paris: Gallimard, 1946), passim.  
<sup>7</sup> *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926), str. 234—235.

<sup>8</sup> Nav. dj., str. 298—299. Scheler misli na »herrschaftswilliges Lebewesen«.

me rad je *a priori* moć i provokacija u borbi s prirodom; on je svladavanje otpora. U takvom radu-stavu, predodžbe objektivnog svijeta se pojavljuju kao »simboli za točke agresije«; čin se pokazuje kao dominacija, a zbiljnost *per se* kao »otpor«. Scheler naziva taj način misli, »spoznaja upregnuta u dominaciju i dostignuće« i vidi u njoj specifičan oblik spoznaje koji je vodio razvoj moderne civilizacije.<sup>10</sup> Ta je misao oblikovala predominantni pojam ne samo ega, mislećeg i djelujućeg subjekta, nego i njegova objektivnog svijeta — pojam bitka kao takva.

Bilo što da su implikacije izvorne grčke koncepcije Logosa, kao biti bitka, od kanonizacije Aristotelove logike, taj se terrain stapa s idejom uma koji sređuje, klasificira i gospodari. A ta ideja uma postaje sve antagonističkija prema onim sposobnostima i stavovima koji su više receptivni nego produktivni, koji teže više zadovoljenju nego transcendenciji — koji ostaju jako privrženi načelu užitka. Oni se pojavljuju kao ono bezumno i iracionalno što se mora pokoriti i zadržati, da bi služilo napretku uma. Um treba da osigura, putem sve djelotvornijeg preoblikovanja i izrabljivanja prirode, ispunjenje ljudskih mogućnosti. Ali u tome procesu čini se da se cilj povlači pred sredstvima: vrijeme posvećeno otuđenom radu apsorbira vrijeme individualnih potreba — i određuje same potrebe. Logos se pokazuje kao logika dominacije. Kada logika zatim svede jedinice misli na znake i simbole, zakoni misli su konačno postali različite tehnike izračunavanja i manipulacije.

Ah logika dominacije ne trijurnfira neosporno. Filozofija koja sažimlje antagonistički odnos između subjekta i objekta sadržava i predodžbu o njihovu izmirenju. Neumorni rad subjekta koji transcendira završava se u krajnjem jedinstvu subjekta i objekta: ideji »bitka-po-

<sup>9</sup> Nav. dj., str. 459, 461.

<sup>10</sup> *Die Formen des Wissens und die Bildung* (Bonn, 1925), str. 33. Schelerov izraz je »Herrschafts- und Leistungswissen«.

-sebi-i-za-sebe«, koji se sastoji u svojem vlastitom ispunjenju. Logos zadovoljenja proturječi Logosu otuđenja: napor da se to dvoje uskladi obuzima unutarnju povijest zapadne metafizike. To dobiva svoju klasičnu formulaciju u Aristotelovoj hijerarhiji načina bitka, koja kulminira u *nous theos-u*: njegov opstanak se više ne određuje i ne ograničuje ničim drugim nego njim samim, i posve je za sebe u svim stanjima i uvjetima. Uspinjuća krivulja bivanja svija se u krug koji se kreće u sebi; prošlost, sadašnjost i budućnost zatvaraju se u prsten. Prema Aristotelu, taj način bitka je rezerviran za boga; a kretanje misli, čisto mišljenje, njegova je jedina »empirijska« aproksimacija. Inače empirijski svijet ne sudjeluje u takvom ispunjenju; samo jedna čežnja, »Erosu slična«, povezuje ovaj svijet s njegovim ciljem-po-sebi. Aristotelova koncepcija nije religijska. *Nous theos* je, tako reći, *dio* svemira, a niti njegov tvorac niti njegov gospodar niti njegov spasilac, nego način bitka u kojem je sva mogućnost aktualnost, u kojem se ispunio »projekt« bitka.

\* \* \*

Aristotelovska koncepcija živi u svim budućim transformacijama. Kada, na kraju Doba Uma, s Hegelom, zapadna misao čini svoj posljednji i najveći pokušaj da pokaže valjanost svojih kategorija i načela koja vladaju njenim svijetom, ona ponovo zaključuje sa *nous-om theos-om*. Ponovo, ispunjenje se prenosi na apsolutnu ideju i na apsolutnu spoznaju. Ponovo, kretanje kruga završava mučni proces destruktivne i produktivne transcendencije. Sada krug obuhvaća cjelinu: sve se otuđenje opravdava i u isto vrijeme dokida u univerzalnom obroču uma koji je svijet. Ali sada filozofija shvaća konkretnu povijesnu osnovu na kojoj se diže građevina uma.

*Fenomenologija duha* razotkriva strukturu uma kao strukturu dominacije — i kao prevladavanje dominacije.

Um se razvija putem razvijanja samo-svijesti čovjeka koji pobjeđuje prirodni i povijesti svijet i čini ga materijalom svojeg samo-ostvarenja. Kada puka svijest dosegne stadij samo-svijesti, ona sebe nalazi kao *ego*, a *ego* je prva žudnja (*desire*): on može postati svjestan sebe samo pomoću zadovoljavanja sama sebe u »drugom« i pomoću njega. Ali takvo zadovoljenje uključuje »negaciju« drugoga, jer *ego* mora dokazati sebe tako da istinski »bude-za-sebe« protiv svake »drugosti«. <sup>11</sup> To je pojam individuum koji neprestano mora da se dokazuje i potvrđuje da bi bio stvaran, koji se postavlja nasuprot svijetu kao svojoj »negativnosti«, kao nijekanju svoje slobode, tako da on može postojati samo putem neprestanog osvajanja i ispitivanja svoje egzistencije, a *protiv* neke stvari ili nekoga koji mu je osporavaju. *Ego* mora postati *slobodan*, ali ako svijet ima »karakter negativnosti«, tada sloboda *ega* ovisi od toga da bude »priznat«, »potvrđen« kao gospodar — a takvo priznanje može pružiti samo drugi *ego*, drugi samo-svjesni subjekt. Objekti nisu živi; svladavanje njihova otpora ne može zadovoljiti niti »ispitati« moć *ega*: »Samo-svijest može postići svoje zadovoljenje samo u drugoj samo-svijesti«. Agresivni stav prema svijetu-objektu — dominacija prirodom, tako konačno cilja na dominaciju čovjeka po čovjeku. To je agresivnost prema drugim subjektima: zadovoljenje *ega* uvjetuje njegov »negativni odnos« prema drugom *egu*:

Odnos obiju samo-svijesti na taj se način tako konstituira da one iskušavaju same sebe i jedna drugu u borbi za život i smrt... i jedino tako da se život stavi na kocku, dolazi se do slobode... <sup>12</sup>

Sloboda uključuje u sebe rizik života, ne stoga što uključuje oslobađanje od robovanja, nego zbog toga što se

<sup>11</sup> Ovo i ono što slijedi prema *Fenomenologiji* (B. IV, A.)

<sup>12</sup> *The Philosophy of Hegel*, ur. Carl J. Friedrich (New York: Modern Library, 1953), str. 402.

sam sadržaj ljudske slobode određuje uzajamnim »negativnim odnosom« prema drugome. I budući da taj negativni odnos djeluje na totalitet života, sloboda se može »ispitivati« samo tako da se založi sam život. Smrt i tjeskoba — ne kao »strah zbog onog ili ovog elementa, niti zbog ovog ili onog trenutka vremena«, nego kao »strah zbog čovjekova 'cijelog bića'«<sup>13</sup> — sačinjavaju bitne termine ljudske slobode i zadovoljenja. Iz negativne strukture samosvijesti proizlazi odnos gospodara i roba, gospodstva i ropstva. Taj je odnos posljedica specifične prirode samo-svijesti i posljedica njezina specifičnog stava prema drugom (objekta i subjekta).

Ali *Fenomenologija duha* ne bi bila saimo-interpretacija zapadne civilizacije kada ne bi bila ništa više nego razvijanje logike dominacije. *Fenomenologija duha* dovodi do prevladavanja onog oblika slobode koji proizlazi iz antagonističkog odnosa prema drugome. A istinski je oblik slobode, ne neprestana djelatnost pokoravanja, nego njezino smirivanje u jasnoj spoznaji i zadovoljenju bića. Ontologijska klima koja prevladava na kraju *Fenomenologije* predstavlja suštu suprotnost prometejskoj dinamici:

Rane duha zacjeljuju, a da ne ostanu ožiljci; čin nije ono neprolazno; nego duh ga uzima natrag u sebe, a strana pojedinačnosti (individualnosti) ... jeste ono, što neposredno iščezava.<sup>14</sup>

Uzajamno poštivanje i priznanje su još ispit zbiljnosti slobode, ali su termini sada opraštanje i izmirenje:

Riječ izmirenja jeste (objektivno) opstojeći duh, koji čisto znanje samoga sebe kao općega bića promatra u svojoj

<sup>13</sup> Nav. dj., 407.

<sup>14</sup> »Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit... ist das unmittelbar Verschwindende.« Usp. *Fenomenologija duha*, preveo V. Sonnenfeld, Zagreb 1955, str. 359.

suprotnosti... — međusobno priznavanje, koje je apsolutni duh.<sup>15</sup>

Do tih formulacija dolazi na presudnom mjestu gdje je Hegelova analiza manifestacija duha dosegla položaj »samo-svjesnog duha« — njegov bitak-po-sebi-za-sebe. Ovdje »negativni odnos prema drugom« konačno se, u egzistenciji duha kao *nous-a*, pretvara u proizvodnost koja je receptivnost, djelatnost koja je ispunjenje. Hegelovo izlaganje sistema u njegovoj *Enciklopediji* završava na riječi »uživa«. Filozofija zapadne civilizacije kulminira u ideji da istina počiva u negaciji načela koje upravlja ovom civilizacijom — negaciji u dvostrukom smislu, da se sloboda pojavljuje kao realna samo u ideji, i da proizvodnost bitka koja beskonačno projicira i transcendirira dolazi do ispunjenja u vječnom miru samo-svjesne receptivnosti.

Kroz cijelu *Fenomenologiju duha* zadržava se napetost između ontologijskog i povijesnog sadržaja: manifestacije duha *jesu* glavni stadiji zapadne civilizacije, ali te povijesne manifestacije oštećuju negativnost; duh dolazi do sebe sama samo u apsolutnom znanju i kao apsolutno znanje. On je u isto vrijeme istinski oblik misli i istinski oblik bitka. Bitak je u samoj svojoj biti um. Ali najviši oblik uma je, Hegelu, gotovo suprotno od prevladajućega oblika: on je postignuto održavano ispunjenje, jasno jedinstvo subjekta i objekta, univerzalnog i individualnog, više dinamično nego statičko jedinstvo u kojem je sve bivanje slobodna samo-eksternalizacija (*Ent'dusserung*), oslobađanje i »uživanje« mogućnosti. Rad povijesti se smiruje u povijesti: otuđenje se ukida, a s njim transcendencija i tok vremena. Duh »ukida svoju vremensku formu; uništava vrijeme«. <sup>16</sup> Ali »cilj« povijesti ponovo osvaja svoj sadržaj: sila koja ostvaruje

<sup>15</sup> »Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeines Wesen in seinem Gegenteile . . . anschaut, — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.« Usp. isto, str. 360.

<sup>16</sup> . . . hebt seine Zeitform auf; tilgt die Zeit«. Usp. isto, str. 427.

pobjedu nad vremenom je sjećanje (*re-collection*, ponovno sabiranje). Apsolutno znanje, u kojem duh postiže svoju istinu je »ulaženje u sebe, u kojemu on napušta svoju (vanjski) opstojnost i predaje svoj lik (*Gestalt*) sjećanju«. <sup>17</sup> Bitak nije više mučna transcendencija prema budućnosti, nego smireno ponovno zadobijanje prošlosti. Sjećanje, koje je sačuvalo sve što je bilo jest »ono unutarnje i uistinu viši oblik supstancije«. <sup>18</sup>

Činjenica da se sjećanje ovdje pojavljuje kao presudna egzistencijalna kategorija najvišeg oblika bitka naznačava unutarnju težnju Hegelove filozofije. Hegel zamjenjuje ideju napretka idejom cikličkog razvoja koji se kreće, samodostatan, u reprodukciji i konsumaciji onoga što *jest*. Taj razvoj predstavlja cijelu povijest čovjeka (njegov subjektivni i objektivni svijet) i shvaćanje njegove povijesti — sjećanje njegove prošlosti. Prošlost ostaje prisutna; ona je sam život duha; ono što je bilo određuje ono što *jest*. Sloboda sadržava izmirenje — izbavljenje prošlosti. Ako se prošlost naprosto ostavi iza sebe i zaboravi, neće biti kraja razornim prestupima. Napredovanje u prestupcima se mora nekako zaustaviti. Hegel je mislio da »rane duha zacjeljuju, a da ne ostavljaju ožiljke«. On je vjerovao da je, na postignutoj razini civilizacije, s trijumfom uma, sloboda postala zbiljnost. Ali ni država ni društvo ne utjelovljuju konačni oblik slobode. Ma kako racionalno da se organiziraju, oni još pate od neslobode. Istinska sloboda je samo u ideji. Oslobođenje je tako duhovni događaj. Hegelova dijalektika ostaje unutar okvira koji postavlja postojeće načelo zbiljnosti.

Zapadna filozofija završava s idejom s kojom je počela. Na početku i na kraju, u Aristotela i u Hegela, najviši način bitka, konačni oblik uma i slobode, pojav-

<sup>17</sup> »... sein Insichgehen, in welchem er sein Dasein verlässt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt.« Usp. isto, str. 431. Nikakav engleski prijevod ne može prenijeti konotaciju njemačkog termina Er-innerung — »obraćanje u sebe«, *po-vrata* od eksternalizacije (pounutrenje).

<sup>18</sup> »... das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz. Ibid.

ljuje se kao *nous*, duh, *Geist*. Na kraju i na početku empirijski svijet ostaje u negativnosti — materijal i oruđe duha, ili njegovih predstavnika na zemlji. U zbiljnosti, ni sjećanje ni apsolutno znanje ne iskupljuje ono što je bilo i što *jest*. Pa ipak, ta filozofija svjedoči ne samo o načelu zbiljnosti koje upravlja empirijskim svijetom, nego i o njenoj negaciji. Konsumacija bitka nije uspinjuća krivulja, nego krug koji se zatvara: *po-vrata* iz otuđenja. Filozofija je mogla zamisliti takvo stanje samo kao stanje čiste misli. Između početka i kraja je razvoj uma kao logika dominacije — napredale putem otuđenja. Potisnuto oslobađanje se pridržava: u ideji i u idealu.

\* \* \*

Nakon Hegela se iscrpljuje glavni tok zapadne filozofije. Logos dominacije je izgradio svoj sistem, a ono što slijedi je epilog: filozofija preživljava kao specijalna (i ne vrlo živa) djelatnost u akademskoj ustanovi. Nova načela misli razvijaju se izvan te ustanove: ona su kvalitetno nova i podliježu drugačijemu obliku uma, drugačijem načelu zbiljnosti. U metafizičkim terminima, ta promjena se izražava činjenicom da se bit bitka ne zamišlja više kao Logos. A, s tom promjenom u temeljnom iskustvu bitka, i logika dominacije se osporava. Kada Schopenhauer definira bit bitka kao *volju*, ona se pokazuje kao nezasitna želja i agresija koje se moraju iskupiti pod svaku cijenu. Za Schopenhauera one se mogu iskupiti samo u svojoj apsolutnoj negaciji; sama volja mora doći do smirenja — do kraja. A ideja Nirvane sadržava afirmaciju: kraj je ispunjenje, zadovoljenje. Nirvana je lik načela užitka. Kao takva ona se pojavljuje, još u represivnom obliku, u muzičkoj drami Richarda Wagnera: represivna je zbog toga što (kao u svakoj dobroj teologiji i čudorednosti) ispunjenje ovdje zahtijeva žrtvovanje zemaljske sreće. Sam *principium individuationis*, čini se da je u neprilici — is-

punjenje je moguće samo izvan njegova područja; najorgastičnija ljubavna smrt (*Liebestod*) još uvijek slavi najorgastičnije odricanje.

Tek Nietzscheova filozofija prevladava ontologijsku tradiciju, ali njegova optužba Logosa ikao potiskivanja i izopačenja volje za moći u tolikoj je mjeri dvosmislena da je često sprečavala razumijevanje. Prvo je sama optužba dvosmislena. Povijesno, Logos dominacije je više oslobađao nego potiskivao volju za moć; *smjer* te volje bilo je ono što je represivno — prema produktivnom odricanju koje je čovjeka učinilo robom njegova rada i neprijateljem njegova vlastitog zadovoljenja. Štaviše, volja za moći nije Nietzscheova posljednja riječ: »Volja, tako se zove oslobodilac i nosilac radosti: tako sam vas učio, prijatelji moji! ali sada vas još učim uz to: i volja sama još je zatvorenik«. <sup>19</sup> Volja je još uvijek zatvorenik jer nema moći nad vremenom: prošlost ne samo da ostaje neoslobođena, nego — neoslobođena — nastavlja da sprečava svako oslobađanje. Ukoliko se ne ukine moć vremena nad životom, ne može biti nikakve slobode: činjenica da se vrijeme ne »vraća« održava ranu nečiste savjesti: ona rađa osvetu i potrebu za kažnjavanjem, koja, dalje, ovjekovječuje prošlost i bolest na smrt. S pobjedom kršćanske ćudorednosti, životni se nagoni izopačuju i ograničavaju; nečista savjest se spojila s »krivicom prema Bogu«. U ljudske nagone su se usadili »neprijateljstvo, buna, pobuna protiv 'gospodara', 'oca', prvobitnog pretka i izvora svijeta«. <sup>20</sup>

Potiskivanje i lišavanje su se tako opravdali i potvrdili; pretvoreni su u nasilničke i agresivne snage koje određuju ljudsku egzistenciju. S porastom njihova društvenog korištenja, napredak je od nužde postao progresivno potiskivanje. Na tome putu nema nikakve alternative, i nikakva duhovna ni transcendentalna slo-

<sup>19</sup> Tako je govorio Zaratustra, (str. 139, prijevod D. Grlića, Zagreb, Mladost, 1962).

<sup>20</sup> *The Genealogy of Morals*, Section II: 22.

boda ne može nadoknaditi represivne temelje kulture. »Rane duha«, ako uopće zarašouju, ostavljaju brazgotine. Prošlost postaje gospodar sadašnjosti, a život danak smrti:

A sada se oblak za oblakom nadnosio nad Duh dok najzad ludost nije propovijedala: »sve stvari nestaju, i stoga sve stvari zaslužuju da nestanu! i to je sama pravda, zakon vremena, da mora pojesti svoju vlastitu djecu: tako je propovijedala ludost.« <sup>21</sup>

Nietzsche izlaže gigantsku zabludu na kojoj su se gradile zapadna filozofija i ćudoređe, naime pretvaranje činjenica u esencije, povijesnih u metafizičke uvjete. Čovjekova slabost i očajanje, nejednakost moći i bogatstva, nepravda i patnja pripisani su nekom transcendentalnom zločinu i krivici; pobuna je postala istočni grijeh, neposlušnost prema Bogu; a težnja za zadovoljenjem pohota. Štaviše, ta čitava serija zabluda došla je do svojeg vrhunca u obožavanju vremena: budući da je sve u empirijskom svijetu prolazno, čovjek je u samoj svojoj biti konačno biće, a smrt je u samoj biti života. Samo više vrijednosti su vječne, i stoga zaista zbiljske: unutarjni čovjek, vjera i ljubav koja ne traži i koja ne želi. Nietzscheov pokušaj da otkrije povijesne korijene tih transformacija osvjetljava njihovu dvostruku ulogu: umiriti, kompenzirati, opravdati siromašne na zemlji, i zaštititi one koji su ih učinili i ostavili siromašnim. To dostignuće je sve više raslo i omotalo gospodare i robove, vladare i vladane, u onoj uzavrelosti produktivnog potiskivanja koja je podizala zapadnu civilizaciju na sve višu razinu efikasnosti. Međutim, sve veća efikasnost je imala za posljedicu sve veću degeneraciju životnih nagona — propadanje čovjeka.

Nietzscheova kritika se razlikuje od sve akademske socijalne psihologije pozicijom od koje polazi: Nietzsche govori u ime načela zbiljnosti koje je u osnovi anta-

<sup>21</sup> Tako je govorio Zaratustra, str. 25.



gonistično prema načelu zbiljnosti zapadne civilizacije. Tradicionalni oblik uma se odbacuje na osnovi iskustva bitka-kao-cilja-u-sebi — kao radost (*Lust*) i užitak. Borba protiv vremena vodi se s ovog stajališta: mora prestati tiranija bivanja nad bitkom ako čovjek hoće da dođe do sebe sama u svijetu koji je istinski njegov vlastiti. Sve dotle dok postoji neshvaćeni nesvladani tok vremena — besmisleni gubitak, mučno »bilo je« što više nikada neće biti — bitak sadržava sjeme razaranja koje izopačuje dobro u zlo i obratno. Čovjek dolazi do sebe samo kad je transcendencija svladana — kad je vječnost postala prisutna ovdje i sada. Nietzscheova se koncepcija završava vizijom zatvorenog kruga — ne napretka, nego »vječnog vraćanja«:

Sve ide i sve se vraća, vječno se okreće kotač bitka. Sve umire, sve opet procvjetava, vječno trči godina bitka. Sve se slama, sve se opet slaže; vječno se gradi ista kuća bitka. Sve se rastaje i sve se opet sastaje; vječno je sebi vjeran krug bitka. U svakom trenu otpočinje bitak; oko svakog »ovdje« okreće se kugla »tamo«. Sredina je posvuda. Vijugav je put vječnosti.<sup>22</sup>

Zatvoreni krug se pojavio ranije: u Aristotela i Hegela, kao simbol bitka-kao-cilja-u-sebi. Ali dok ga je Aristotel rezervirao za *nous theos* i dok ga je Hegel poistovjetio s apsolutnom idejom — Nietzsche uočava vječno vraćanje konačnog upravo onakvim kakvo jest — u njegovoj punoj konkretnosti i konačnosti. To je potpuna afirmacija životnih nagona, koja odbija svaki bijeg i negaciju. Vječno vraćanje je volja i vizija jednog *erotičkog* stava prema bitku kojem se nužda i ispunjenje podudaraju.

Zaštitnice nužnosti!  
Najviša zvijezdo Bitka!  
Nedosegnuta ničijom željom,  
neukaljana ničijim Ne,

<sup>22</sup> Isto, Dio III (*Ozdravljenik*), str. 218.

Ti vječito Da Bitka:  
Potvrđujem te vječno,  
jer te volim, vječnosti.<sup>23</sup>

Vječnost, već odavno krajnja utjeha otuđene egzistencije, pretvorena je u oruđe potiskivanja time što je prenesena na transcendentni svijet — nerealna nagrada za stvarnu patnju. Ovdje, vječnost se vraća dobroj zemlji — kao vječiti povratak njezine djece, krina i ruže, sunca na gorama i jezerima, ljubavnika i ljubljene, strepnje za njihov život, bola i sreće. Smrt *jest*; ona se pobjeđuje samo ako nakon nje dolazi istinski preporod svega što je prije smrti bilo ovdje na zemlji — ne kao puko ponavljanje, nego kao ponovno stvaranje koje se htjelo i željelo. Vječno vraćanje uključuje tako povratak patnje, ali patnje kao sredstva većeg zadovoljenja, povećanja radosti.<sup>24</sup> Užas boli proizlazi iz »nagona slabosti«, iz činjenica da bol prevladava i postaje konačna i fatalna. Patnja se može potvrditi ako je čovjekova »moć dovoljno velika.«<sup>25</sup> da od bola napravi poticaj za afirmaciju — kariku u lancu radosti. Nauk o vječitom vraćanju dobiva sve svoje značenje od središnje propozicije da »radost traži vječnost« — želi da ona sama i sve stvari vječno traju.

Nietzscheova filozofija sadrži dosta elemenata užasne prošlosti: njegovo veličanje bola i moći ovjekovječuje karakteristike one čudorednosti koju nastoji nadvladati. Međutim, predodžba o novom načelu zbiljnosti razbija represivni kontekst i anticipira oslobađanje od arhajske baštine. »Zemlja je isuviše dugo bila ludnica!«<sup>26</sup> Za Nietzschea oslobođenje ovisi o obratu osjećaja krivnje; čovječanstvo mora doći do toga da poveže nečistu savjest ne s afirmacijom, nego s poricanjem životnih nagona, ne s pobunom, nego s prihvaćanjem represivnih ideala.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> '*Ruhm und Ewigkeit*', u *Werke* (Leipzig: Alfred Kröner, 1919), VIII, 436.

<sup>24</sup> Isto, XIV, 301.

<sup>25</sup> Nav. dj., str. 295.

<sup>26</sup> *The Genealogy of Morals*, Section II, 22.

<sup>27</sup> Isto, 24.

Mi smo sugerirali stanovite čvorne točke u razvoju zapadne filozofije koje otkrivaju povijesna ograničenja njezina sistema uma — i pokušaj da se taj sistem prevlada. Borba se pojavljuje u antagonizmu između bivanja i bitka, između uspinjuće krivulje i zatvorenog kruga, napretka i vječitog vraćanja, transcendencije i spokoja u ispunjenju.<sup>28</sup> To je borba između logike dominacije i volje za zadovoljenjem. I jedna i druga postavljaju svoje zahtjeve da odrede načelo zbiljnosti. Tradicionalna ontologija se osporava: nasuprot koncepciji bitka u smislu Logosa javlja se koncepcija bitka u a-logičkom smislu: volja i radost. Taj protusmjer teži da formuliра svoj vlastiti Logos: logiku zadovoljenja.

U onim stavovima koji su najviše uznapredovali, Freudova teorija sudjeluje u toj filozofskoj dinamici. Njegova metapsihologija, pokušavajući da odredi bit bitka, definira je kao Eros — nasuprot njezinoj tradicionalnoj definiciji u smislu Logosa. Nagon smrti potvrđuje načelo ne-bitka, negaciju bitka, nasuprot Erosu (načelu bitka). Posvudašnja stopljenost ta dva načela u Freudovoj koncepciji odgovara tradicionalnom metafizičkom stapanju bitka i ne-bitka. Dakako, Freudova koncepcija Erosa odnosi se samo na organski život. Međutim, anorganska tvar je, kao »cilj« nagona smrti, tako inherentno povezana s organskom tvari da (kao što je gore natuknuto) čini se dopustivim pripisati njegovoj koncepciji općenito ontologijsko značenje. Bitak je esencijalno težnja za užitkom. Ta težnja postaje »svrha« u ljudskoj egzistenciji: erotski poticaj da se živa supstancija spaja u sve veće i sve trajnije jedinice predstavlja nagoni izvori civilizacije. Spolni nagoni su nagoni *života*: poticaj da se

<sup>28</sup> O tim dvjema antagonističkim koncepcijama vremena navedenim ovdje raspravlja Mircea Eliade u svojoj knjizi »*The Myth of the Eternal Return*« (London: Routledge and Kegan Paul, 1955). On stavlja u opreku »cikličku« i »linearnu« ideju vremena, od kojih je prva karakteristična za »tradicionalne« (pretežno primitivne) civilizacije, a druga za »modernog čovjeka«.

sačuva i obogati život svladavajući prirodu u skladu s razvojem životnih potreba izvorno je erotski poticaj. Ananke se doživljava kao brana zadovoljavanju životnih nagona, koji traže užitak, ne sigurnost. A »borba za opstanak« izvorno je borba za užitak: kultura počinje s kolektivnom implementacijom te svrhe. Kasnije, međutim, borba za opstanak se organizira u interes dominacije: erotski temelj kulture se preoblikuje. Kad filozofija pojmi bit bitka kao Logos, to je već Logos dominacije — zapovjednički, gospodarski, upravljajući um, kojem se čovjek i priroda moraju podvrgnuti.

Freudovo se tumačenje bitka u smislu Erosa vraća ranom razdoblju Platonove filozofije, u kojem se kultura zamišljala ne kao represivna sublimacija nego kao slobodni samo-razvoj Erosa. Već u Platona, ta se koncepcija pojavljuje kao jedan arhaičko-mitski preostatak. Eros je bitak apsorbiran u Logos, a Logos je razum koji podjarmljuje nagone. Povijest ontologije odražava načelo zbiljnosti koje vlada svijetom sve isključivije: uvidi sadržani u metafizičkom pojmu Erosa protjerani su u podzemlje. Oni su preživjeli, u eshatologijskom iskrivljenju, u mnogim heretičkim pokretima, u hedonističkoj filozofiji. Njihova povijest ima tek da se napiše — kao i povijest pretvaranja Erosa u Agape.<sup>29</sup> Freudova vlastita teorija slijedi opći smjer: u njegovom djelu, racionalnost predominantnog načela zbiljnosti nadomješćuje metafizičke spekulacije o Erosu.

Mi ćemo sada pokušati da ponovo dođemo do punog sadržaja njegovih spekulacija.

<sup>29</sup> Vidi Anders Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia: Westminster Press, 1953).

DRUGI DIO

S ONU STRANU NAČELA  
ZBILJNOSTI

## 6

### *Povijesne granice postojećeg načela zbiljnosti*

»Koliko se vremena tokom cijele čovjekove sudbine potrošilo u borbi da se odluči kakav će biti čovjekov budući svijet! Što smjeliji napor da iznađe, to je manje znao o sadašnjem svijetu u kojem živi. Jedini divni svijet koji je poznavao, u kojem je živio i koji mu je dao sve što je imao, bio je, prema propovjedniku i prelatu, onaj koji treba da mu je najmanje na pameti. Njemu se preporučivalo, naređivalo, od dana njegova rođenja da kaže zbogom tome svijetu. O, dosta nam je zloupotrebe ove krasne zemlje! Nije nikakva tužna istina da ovo treba da bude naš dom. I kad bi nam pružao tek prosto skrovište, prostu odjeću, prostu hranu, uz krin i ružu, jabuku i krušku, bio bi prikladan dom smrtnu ili besmrtnu čovjeku.«

Sean O'Casey  
*Sunset and Evening Star*

Prethodna analiza je pokušala poistovjetiti stanovite osnovne težnje u nagonskoj strukturi civilizacije i, posebno, odrediti specifično načelo zbiljnosti koje je zavladao napretkom zapadne civilizacije. Mi smo to načelo zbiljnosti označili kao načelo izvedbe; i pokušali smo pokazati da su dominacija i otuđenje, izvedeni iz prevladavajuće društvene organizacije rada, u velikoj mjeri odredili zahtjeve koje je to načelo zbiljnosti nametnulo nagonima. Postavilo se pitanje da li se produžena vladavina načela izvedbe *kao* načela zbiljnosti mora uzeti kao gotova činjenica (tako da se smjer civilizacije mora razmatrati u svjetlu tog istog načela), ili je možda načelo izvedbe stvorilo preduvjet za kvalitativno drugačije, nerepresivno načelo zbiljnosti. To se pitanje samo od sebe nametnulo kad smo usporedili psihoanalitičku teoriju čovjeka s nekim temeljnim povijesnim tendencijama:

(1) Sam napredak civilizacije pod načelom izvedbe dostigao je stupanj proizvodnosti na kojem bi se mogli znatno smanjiti društveni zahtjevi od nagonске energije koja treba da se potroši na otuđeni rad. Prema tome, produženu represivnu organizaciju nagona izgleda da manje uvjetuje »borba za opstanak« nego interes u produživanju te borbe — interes dominacije.

(2) Reprezentativna filozofija zapadne civilizacije je razvila jednu koncepciju razuma koja sadržava dominira-

juće karakteristike načela izvedbe. Međutim, ta ista filozofija završava u viziji višeg **oblika uma, koji** je prava negacija tih karakteristika — naime, receptivnosti, kontemplacije, radosti. Iza definicije subjekta u smislu vječito transcendirajuće i produktivne djelatnosti ega leži predodžba o iskupljenju ega: smirivanje čitave transcendencije u načinu bitka koji je apsorbirao sve bivanje, koji je za sebe i sa sobom u svoj dragosti.

Problem povijesne naravi i ograničenja načela izvedbe od presudne je važnosti za Freudovu teoriju. Vidjeli smo da on praktički poistovjećuje postojeće načelo zbiljnosti (to jest, načelo izvedbe) s načelom zbiljnosti kao takvim. Prema tome, njegova dijalektika civilizacije bi izgubila svoju konačnost **ako bi se načelo izvedbe** otkrilo kao tek jedan specifični povijesni oblik načela zbiljnosti. Štaviše, budući da Freud također poistovjećuje povijesni karakter nagona s njihovom »prirodom«, relativnost načela izvedbe bi utjecala na njegovu temeljnu koncepciju nagonske dinamike između Erosa i Thanatosa: njihov odnos i njezin razvoj bili bi drugačiji pod drugačijim načelom zbiljnosti. Obrnuto, Freudova teorija nagona pruža jedan od najjačih argumenata *protiv* relativnog (povijesnog) karaktera načela zbiljnosti. Ako je spolnost u samoj svojoj biti antisocijalna i asocijalna, i ako je razornost manifestacija prvobitnog nagona, tad ideja nerepresivnog načela zbiljnosti nije ništa drugo nego dokona spekulacija.

Freudova teorija nagona naznačuje smjer u kojem se problem mora ispitivati. Načelo izvedbe nameće integritetnu represivnu organizaciju spolnosti i nagona razaranja. Stoga, ako je povijesni proces težio da učini zastarjelom ustanovu načela izvedbe, on bi isto tako težio da učini zastarjelom organizaciju nagona — to će reći, da oslobodi nagone od ograničenja i odvratanja koje zahtijeva načelo izvedbe. To bi sadržavalo zbiljsku mogućnost postepenog uklanjanja višak-potiskivanja pri čemu bi se šireće područje razornosti moglo apsorbirati ili neutralizirati pomoću pojačanog libida. Očito, Freu-

dova teorija isključuje konstrukciju bilo koje psihoanalitičke utopije. Ako mi usvojimo njegovu teoriju, a još tvrdimo da postoji povijesna supstancija u ideji nerepresivne civilizacije, tada se ona mora izvesti iz same Freudove teorije nagona. Njegovi pojmovi se moraju ispitati da se otkrije da li oni sadržavaju ili ne sadržavaju elemente koji zahtijevaju ponovnu interpretaciju. Takav pristup bi bio paralelan s onim koji smo primijenili u prethodnoj sociološkoj diskusiji. Tamo smo pokušavali »očitati« okoštavanje načela izvedbe iz povijesnih uvjeta koje je ono stvorilo, sad ćemo pokušati da »očitatamo« iz povijesnih nestalnosti nagona mogućnost njihova nerepresivnog razvoja. Takav pristup podrazumijeva kritiku postojećeg načela zbiljnosti u ime načela užitka — prevrednovanje antagonističkog odnosa koji je prevladavao između te dvije dimenzije ljudske egzistencije.

Freud tvrdi da je bitni sukob između ta dva načela neminovan; međutim, u razradbi njegove teorije, ta neminovnost, čini se, dolazi u pitanje. Sukob, u onome obliku koji poprima u civilizaciji, čini se da uvjetuje i uvijekovječuje prevlast Ananke, *Lebensnota*, borbe za opstanak. (Kasniji stadij teorije nagona s pojmovima Erosa i nagona smrti, ne ukida tu tezu: *Lebensnot* se sada pokazuje kao oskudica i nedostatak koji su inherentni samom organskom životu.) Borba za opstanak uvjetuje represivnu promjenu nagona uglavnom zbog nedostataka dovoljnih sredstava i zaliha za integralno, bezbolno i lako zadovoljenje nagonskih potreba. Ako je to točno, do represivne organizacije nagona u borbi za opstanak dolazilo bi zbog *egzogenih* činilaca — egzogenih u smislu da nisu inherentni »prirodi« nagona, nego proizlaze iz specifičnih povijesnih uvjeta u kojima se nagoni razvijaju. Prema Freudu ta je razlika beznačajna, jer su sami nagoni »povijesni«;<sup>1</sup> nema nagonske strukture »izvan« povijesne strukture. Međutim, **to ne isključuje**

<sup>1</sup> Vidi, na primjer. *Beyond the Pleasure Principle* (New York: Liveright Publishing Corp., 1950), str. 47, 49.

potrebu da se ta razlika napravi — samo ona mora biti *unutar* same povijesne strukture. A ova se pojavljuje raslojena na dvije razine: (a) filogenetičko-biologijska razina, razvoj čovjeka životinje u borbi s prirodom; i (b) sociologijska razina, razvoj civiliziranih pojedinaca i grupa u »međusobnoj borbi i u borbi s njihovom okolinom. Te dvije razine su u neprestanom i nerazdvojevom međudjelovanju, ali su činioci koji su nastali na drugoj razini egzogeni za prvu i imaju stoga različitu težinu i vrijednost (iako tokom razvoja, oni mogu »utonuti« u prvu razinu): oni su relativniji; oni se mogu brže mijenjati a da pri tome ne dovode u opasnost i ne preokreću razvoj genusa. Ta razlika u podrijetlu nagonske modifikacije leži u osnovi razlike koju smo uveli između potiskivanja i višak-potiskivanja;<sup>2</sup> ova druga potječe i održava se na sociologijskoj razini.

Freud je posve svjestan povijesnog elementa u čovjekovoj nagonskoj strukturi. Razmatrajući religiju kao specifičan povijesni oblik »iluzije« on navodi protiv sebe argument: »Pošto su ljudi tako malo podložni razboritim argumentima, jer njima tako potpuno vladaju njihove nagonske želje, zašto bi im oduzimali jedno sredstvo zadovoljavanja svojih nagona i zamjenjivali ga razboritim argumentima?« I on odgovara: »Zaista ljudi su takvi, ali da li ste se zapitali da li oni treba da budu takvi, da li je to potreba njihove najunutarnije prirode?«<sup>3</sup> Međutim, u svojoj teoriji nagona, Freud ne izvlači nikakve temeljne zaključke iz te povijesne razlike, nego i jednoj i drugoj razini pripisuje jednaku i općenitu valjanost. Za njegovu metapsihologiju nije od presudne važnosti da li zabrane nameće oskudica ili hijerarhijska *raspodjela* oskudice, borba za opstanak ili interes dominacije. I zaista ta dva činioca — filogenetičko-biologijski i sociologijski — srasli su u zabilježenoj povijesti civilizacije. Ali je njihovo ujedinjenje već odavno posta-

<sup>2</sup> Vidi str. 34.

<sup>3</sup> *The Future of an Illusion*, (New York: Liveright Publishing Corp., 1949), str. 81.

lo »neprirodno« kao i ugnjetavačka »modifikacija« načela užitka od strane načela zbiljnosti. Freudovo dosljedno odbacivanje mogućnosti bitnog oslobađanja prvog sadržava pretpostavku da je oskudica isto tako stalna kao i dominacija — pretpostavku koja čini se da izbjegava istinito činjenično stanje. Pomoću te pretpostavke, vanjska činjenica zadobiva teorijsko dostojanstvo inherentnog elementa duševnog života, inherentnoga čak i prvobitnim nagonima. U svjetlosti dalekosežnog nastojanja civilizacije i u svjetlu Freudove vlastite interpretacije nagonskog razvoja, ta pretpostavka mora doći u pitanje. Povijesna mogućnost postepenog ukidanja ograničenja nagonskog razvoja, možda čak i povijesna *nužnost*, mora se uzeti ozbiljno — ako će civilizacija napredovati do višeg stupnja slobode.

Da bi se ekstrapolirala hipoteza nerepresivne civilizacije iz Freudove teorije nagona, mora se ponovo ispitati njegova koncepcija prvobitnih nagona, njihovi ciljevi i njihov međuodnos. U toj je koncepciji uglavnom nagon smrti ono što izgleda da se opire svakoj hipotezi o nerepresivnoj civilizaciji: samo postojanje jednog takvog nagona čini se da »automatski« proizvodi čitavu mrežu zabrana i kontrola koje ustanovljava civilizacija; urođena razornost mora roditi vječno potiskivanje. Naše preispitivanje mora stoga početi s Freudovom analizom nagona smrti.

Vidjeli smo da je, u Freudovoj kasnoj teoriji nagona, »prisiljavanje inherentno organskom životu da se ponovo uspostavi ranije stanje stvari koje je živi entitet morao napustiti pod pritiskom vanjskih uznemiravajućih sila«<sup>4</sup> zajedničko objema prvobitnim nagonima: Erosu i nagonu smrti. Freud smatra tu retrogresivnu tendenciju izrazom »inercije« u organskom životu, i odvažuje se na sljedeće hipotetičko objašnjenje: u vrijeme kada je život potekao iz nežive tvari, razvila se jaka »napetost« koje su se mladi organizmi nastojali osloboditi vraćajući

<sup>4</sup> *Beyond the Pleasure Principle*, str. 47.



Dijagram u grubim crtama prikazuje povijesni slijed od početka organskog života (stadiji 2 i 3), preko formativnog stadija dva prvobitna nagona (5), do njihova »modificiranog« razvoja u obliku ljudskih nagona u civilizaciji (6—7). Prekretnice u stadijima 3 i 6. I jednog i drugog uvjetuju egzogeni činioci pomoću kojih određeno oblikovanje kao i buduća dinamika nagona postaju »povijesno stečeni«. U stadiju 3, egzogeni činilac je »neublažena napetost« koju je izazvalo rađanje organskog života; »iskustvo« da je život manje »zadovoljavajući«, bolniji, nego prethodni stadij, rađa nagon smrti kao poriv da se preko regresije ublaži ta napetost. Djelovanje nagona smrti pojavljuje se tako kao rezultat traume prvobitne frustracije: geologijsko-biologijski događaj uzrokuje ovdje oskudicu i bol.

Druga prekretnica, međutim, nije više geologijsko-biologijska: ona se dešava na pragu civilizacije. Egzogeni činilac je ovdje Ananke, svjesna borba za egzistenciju. Ona silom nameće represivne kontrole spolnih nagona (prvo preko surovog nasilja prvobitnog oca, zatim preko institucionalizacije i interiorizacije), kao i pretvaranje nagona smrti u društveno korisnu agresiju i čudorednost. Ta organizacija nagona (zapravo jedan dug proces) stvara civiliziranu podjelu rada, napredak i »zakon i poredak«; ali ona isto tako započinje lanac događaja koji vodi do progresivnog slabljenja Erosa i time do porasta agresivnosti i osjećaja krivnje. Vidjeli smo da taj razvoj nije »inherentan« borbi za opstanak, nego samo njezinoj ugnjetavačkoj organizaciji, i da u sadašnjem razdoblju moguća pobjeda nad oskudicom čini tu borbu sve iracionalnijom.

Ali zar ne postoje, u samim nagonima, asocijalne sile koje uvjetuju represivna ograničenja bez obzira na oskudicu ili obilje u vanjskom svijetu? Ponovo se sjećamo Freudove tvrdnje da se priroda nagona »povijesno stječe«. Stoga, ta priroda se mijenja ako se promijene temeljni uvjeti koji su uzrokovali da nagoni poprime tu prirodu. Istina, ti uvjeti su još uvijek isti,

utoliko što se borba za opstanak još odvija unutar okvira oskudice i dominacije. Ali oni teže da postanu zastarjeli i »artificijelni« pred izgledom istinske mogućnosti njihova odstranjenja. Stupanj do kojeg se temelj civilizacije promijenio (dok se njezino načelo zadržalo) može se ilustrirati činjenicom da razlika između početaka civilizacije i njezina sadašnjeg stadija izgleda beskonačno veća nego razlika između početaka civilizacije i prethodnog stadija, u kojem se stekla »priroda« nagona. Svakako, promjena u uvjetima civilizacije direktno bi djelovala samo na oblikovane ljudske nagone (spolne nagone i nagone agresije). U biologijsko-geologijskim uvjetima koje je Freud pretpostavio za živu supstanciju kao takvu ne može se uočiti nikakva takva promjena; rađanje života je i dalje trauma, i stoga vladavina načela Nirvane izgleda nepokolebljiva. Međutim, derivati nagona smrti djeluju samo u spoju sa spolnim nagonima; sve dotle dok život raste, prvi ostaju podređeni drugima; sudbina *destrudo-a*. (»energije« nagona razaranja) ovisi o sudbini libida. Prema tome, kvalitativna promjena u razvoju spolnosti nužno mora izmijeniti manifestacije nagona smrti.

Zato se hipoteza o nerepresivnoj civilizaciji mora teorijski potvrditi prvo tako da se dokaže mogućnost nerepresivnog razvoja libida u uvjetima zrele civilizacije. Smjer takvog razvoja pokazuju one duševne snage koje, po Freudu, ostaju bitno slobodne od načela zbiljnosti i prenose tu slobodu u svijet zrele svijesti. Njihovo preispitivanje mora biti sljedeći korak.



## *Fantazija i utopija*

U Freudovoj teoriji, duševne snage suprotstavljene načelu zbiljnosti izgleda da su uglavnom upućene na podsvijest i da iz nje djeluju. Vladavina »nemodificiranog« načela užitka postoji samo nad najdubljim i »najarhajičnijim« nesvjesnim procesima: oni ne mogu pružiti nikakve standarde za izgradnju nerepresivnog mentaliteta, niti za istinosnu vrijednost takve izgradnje. Ali Freud izdvaja fantaziju kao duševnu djelatnost koja zadržava visoki stupanj slobode od načela zbiljnosti čak i u sferi razvijene svijesti. Sjetimo se njegova opisa u *Two principles of Mental Functioning (Formulacije dvaju načela psihičkog događanja)*.

S uvođenjem načela zbiljnosti otcijepio se jedan oblik misaone djelatnosti: on je ostao slobodan od zbiljnosnog ispitivanja i ostao podvrgnut samom načelu užitka. To je čin *fantaziranja (das Phantasieren)*, koji počinje već s dječjom igrom, a kasnije, nastavivši kao *sanjarenje*, napušta svoju zavisnost od zbiljskih objekata.<sup>1</sup>

Fantazija igra najpresudniju ulogu u cjelokupnoj duševnoj strukturi: ona povezuje najdublje slojeve nesvjesnog s najvišim proizvodima svijesti (umjetnost), san sa zbiljnošću; ona čuva arhetipove genusa, stalne ali potis-

<sup>1</sup> *Collected Papers* (London: Hogarth Press, 1950), IV, 16–17. Vidi str. 20–21 gore.

nute ideje kolektivnog i individualnog pamćenja, zabranjene predodžbe o slobodi. Freud uspostavlja dvostruku vezu, »između spolnih nagona i fantazije« s jedne strane, i »između nagona ega i djelatnosti svijesti«, s druge. Ta dihotomija je neodrživa, ne samo s obzirom na kasniju formulaciju teorije nagona (koja napušta neovisne nagone ega) nego također zbog sjedinjavanja fantazije i umjetničke (i čak normalne) svijesti. Međutim, afinitet između fantazije i spolnosti ostaje presudan za funkciju ove prve.

Priznavanje fantazije (imaginacije) kao misaonog procesa sa svojim vlastitim zakonima i istinosnkn vrijednostima nije bila novina u filozofiji i psihologiji; Freudov je izvorni doprinos u pokušaju da pokaže genezu tog oblika misli i njegovu bitnu vezu s načelom užitka. Uspostavljanje načela zbiljnosti uzrokuje dijeljenje i unakazivanje duha, što kobno određuje čitav njegov razvoj. Duševni proces ranije ujedinen u egu užitka sada se cijepa: njegov glavni tok se skreće u područje načela zbiljnosti i usklađuje s njegovim zahtjevima. Tako uvjetovan, taj dio duha uzima monopol tumačenja, manipulacije i mijenjanja zbiljnosti — upravljanja pamćenjem i zaboravom, čak i određivanja što zbiljnost jest i kako je treba upotrebljavati i mijenjati. Drugi dio duševnog aparata ostaje slobodan od kontrole načela zbiljnosti — pod cijenu da postaje nemoćan, nevažan, ne-realističan. Dok je ego ranije vodila i gonila *cjelina* njegove duševne energije, sad će ga voditi tek onaj njezin dio koji se prilagođuje načelu zbiljnosti. Taj dio i samo taj dio treba da postavlja ciljeve, norme i vrijednosti ega; kao *tun* on postaje jedino spremište suda, istine, racionalnosti; on odlučuje šta je korisno i nekorisno, dobro i zlo.<sup>2</sup> Maštu kao odvojen duševni proces rađa i u isto vrijeme ostavlja iza sebe organizacija

<sup>2</sup> Um u tome smislu nije identičan s *racionalnom sposobnošću* (intelektom) tradicionalne teorijske psihologije. Taj termin označuje ovdje onaj dio duha koji se podvrgava kontroli načela zbiljnosti i uključuje organizirani dio »vegetativnih«, »osjetilnih« i »apetitivnih\*» sposobnosti.

ega užitka u ego zbiljnosti. Um prevladava: on postaje neugodan, ali koristan i točan; mašta ostaje ugodna ali postaje nekorisna, neistinita — puka igra, sanjarenje. Kao takva, ona nastavlja da govori jezikom načela užitka, slobode od potiskivanja, nezabranjene želje i zadovoljenja — ali zbiljnost ide dalje prema zakonima uma, ne predajući se više jeziku sna.

Međutim, mašta (imaginacija) zadržava strukturu i težnje psihe starije nego njezina organizacija od strane zbiljnosti, starije od njezine pojave kao jednog »individuuma« suprotstavljanog drugim individuama. U dokaz toga, poput ida kojem ostaje podložena, uobrazilja čuva »sjecanje« na potpovijesnu prošlost kad je život individuuma bio život genusa, utjelovljenje neposrednog jedinstva između općenitog i pojedinačnog u vlasti načela užitka. Nasuprot tome, cijelu buduću povijest čovjeka karakterizira razaranje toga izvornog jedinstva: položaj ega u »njegovu svojstvu nezavisnog iadiidualnog organizma« dolazi u sukob s »njim samim u njegovu drugom svojstvu — člana jednog niza naraštaja«. <sup>3</sup> Genus sada živi u svjesnom sukobu koji se neprestano obnavlja među pojedincima i između njih i njihova svijeta. Napredak pod načelom izvedbe, odvija se dalje preko tih sukoba. *Principium individuationis*, kako ga provodi to načelo zbiljnosti, izaziva represivno korištenje prvobitnih nagona koji produžavaju da se bore, svaki na svoj vlastiti način, da ukinu *principium individuationis*, jer ih od njihova cilja neprestano odvraća isti onaj napredak koji njihovu energiju održava. U tome se naporu i jedan i drugi nagon ukroćuju. U svijetu antagonističkog *principiuma individuationis* i protiv toga svijeta, imaginacija podržava zahtjev za cijelim individuumom, u jedinstvu s genusom i s »arhajskom« prošlošću.

Freudova metapsihologija vraća ovdje imaginaciji njezina prava. Kao temeljni, nezavisni duševni proces, fan-

<sup>3</sup> .A. General Introduction to Psychoanalysis (New York: Garden City Publishing Co; 1943), str. 359.

tazija ima svoju vlastitu istinosnu vrijednost, koja odgovara vlastitom iskustvu — naime, svladavanju antagonističke ljudske zbiljnosti. Imaginacija sagledava pomirenje pojedinca sa cjelinom, želje s ostvarenjem, sreće s umom. Dok je postojeće načelo zbiljnosti premjestilo tu harmoniju u utopiju, fantazija insistira na tome da ona mora i može postati zbiljskom, da iza iluzije leži *znajnje*. Istine imaginacije se ostvaruju tek onda kada sama fantazija dobije oblik, kada stvori svemir opažanja i razumijevanja — subjektivni i u isto vrijeme objektivni svemir. To se događa u *umjetnosti*. Analiza spoznajne uloge fantazije dovodi tako do estetike kao »znanosti o ljepoti«: iza estetskog oblika nalazi se potisnuta harmonija osjetilnosti i razuma — vječiti protest protiv organizacije života od strane logike dominacije, kritika načela izvedbe.

Umjetnost je možda najvidljiviji »povratak potisnutog« ne samo na individualnoj nego i na generičko-povijesnoj razini. Umjetnička imaginacija oblikuje »nesvjesno pamćenje« oslobođenja koje je propalo, obećanja koje je iznevjereno. Pod vlašću načela izvedbe, umjetnost suprotstavlja institucionaliziranom potiskivanju »lik čovjeka kao slobodnog subjekta; ali u stanju neslobode umjetnost može podržavati predodžbu o slobodi samo negacijom neslobode«. <sup>4</sup> Otkako se probudila svijest o slobodi, nema pravog umjetničkog djela koje ne otkriva arhetipski sadržaj: negaciju neslobode. Kasnije ćemo vidjeti kako je taj sadržaj poprimio estetski oblik, kojim upravljaju estetska načela. <sup>5</sup> Kao estetski fenomen, kritička funkcija umjetnosti je samo-poražavanje. Sama podvrgnutost umjetnosti obliku (formi) iskrivljuje negaciju neslobode u umjetnosti. Da bi se negirala, nesloboda mora biti predstavljena u umjetničkom djelu sa sličnošću na zbiljnost. Taj element sličnosti (privid, *Schein*) nužno podvrgava predstavljenu

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, »Die Gegängelte Musik«, u »Der Monat«, V (1953), 182.

<sup>5</sup> Vidi IX Poglavlje.

zbiljnost estetskim standardima i tako je lišava njezinog užasa. Štaviše, oblik umjetničkoga djela daje sadržaju kvalitete uživanja. Stil, ritam, i metar uvode estetički poredak koji sam po sebi pruža užitak: pomiruje sa sadržajem. Estetski kvalitet užitka, čak zabave, neodvojiv je od biti umjetnosti, bez obzira kako tragično, kako beskompromisno bilo umjetničko djelo, Aristotelova propozicija o katartičkom djelovanju umjetnosti ukratko iznosi dvostruku funkciju umjetnosti: i da suprotstavi i da izmiri; i da optuži i da oslobodi krivnje; i da podsjeti na potisnuto i da ga ponovo potisne — »pročisti«. Ljudi mogu uzdizati sebe klasicima: čitaju i vide i čuju kako se njihovi vlastiti arhetipi bune, pobjeđuju, popuštaju ili propadaju. I budući da se sve to umjetnički oblikuje, oni mogu u njemu uživati — i zaboraviti ga.

Pa ipak, unutar granica estetskog oblika, umjetnost je izražavala, iako na ambivalentan način, povratak potisnute predodžbe oslobođenja; umjetnost je bila opozicija. U sadašnjem razdoblju, u periodu totalne mobilizacije, izgleda da se čak ni ta vrlo ambivalentna opozicija ne može održati. Umjetnost preživljava samo tamo gdje ukida sebe samu, gdje spašava svoju supstanciju poricajući svoj tradicionalni oblik i poricajući time izmirenje: gdje postaje nadrealistička i atonalna.<sup>6</sup> Inače umjetnost dijeli sudbinu cjelokupne izvorne ljudske komunikacije: ona odumire. Ono što je Karl Kraus napisao na početku fašističkog razdoblja, još je istinito:

»Das Wort entschlief, als jene Welt erwachte.«

U manje sublimiranom obliku opozicija fantazije načelu zbiljnosti je više kod kuće u takvim subrealnim i surrealnim procesima kao što su sanjanje, sanjarenje, igra, »struja svijesti«. U svojem najekstremnijem zahtjevu za zadovoljenjem s onu stranu načela zbiljnosti, fantazija ukida sam postojeći *principium individuationis*.

<sup>6</sup> Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1949).

*nis*. Tu su možda korijeni predanosti fantazije prvobitnom Erosu: spolnost je »jedina funkcija živog organizma ikoja se proteže s onu stranu individualnog i osigurava njegovu vezu s vrstom«. <sup>7</sup> Ukoliko načelo zbiljnosti organizira i kontrolira spolnost, fantazija se postavlja uglavnom protiv normalne spolnosti. Ranije smo pretresali srodnost između fantazije i perverzije.)<sup>8</sup> Međutim, erotski element u fantaziji ide dalje od pervertiranih izraza. Njegov cilj je »erotska zbiljnost« u kojoj bi se životni nagoni smirili u ispunjenju bez potiskivanja. To je konačni sadržaj procesa — fantazije, u njegovoj opoziciji prema načelu zbiljnosti; zahvaljujući tome sadržaju fantazija igra jedinstvenu ulogu u duševnoj dinamici.

Freud je priznao tu ulogu, ali na toj točki njegova metapsihologija pravi koban zaokret. Predodžba o različitim oblicima zbiljnosti pojavila se kao istina jednog od temeljnih duševnih procesa; ta predodžba sadržava izgubljeno jedinstvo između općenitog i posebnog, i integralno zadovoljenje životnih nagona putem izmirenja između načela užitka i načela zbiljnosti. Njezinu istinosnu vrijednost uvećava činjenica da ta predodžba pripada čovječanstvu uz *principium individuationis*. Međutim, prema Freudu, ta predodžba zaziva samo *potpovijesnu prošlost* genusa (i individuuma) koja je prethodila čitavoj civilizaciji. Budući da se ova druga može razviti samo putem razaranja potpovijesnog jedinstva između načela užitka i načela zbiljnosti, ta predodžba mora ostati zakopana u nesvjesnom, a imaginacija (uobrazilja) mora postati puka fantazija (mašta), dječja igra, sanjarenje. Dugi put svijesti koji je vodio od prvobitne horde do sve viših oblika civilizacije ne može se obrnuti. Freudovi zaključci isključuju ideju »idealnog« stanja prirode; ali oni isto tako hipostaziraju specifičan povijesni *oblik* civilizacije kao *prirodu* civilizacije. Njegova vlastita teorija ne

<sup>7</sup> Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, str. 358.

<sup>8</sup> Vidi II Poglavlje.

opravdava taj zaključak. Iz povijesne nužnosti načela izvedbe i iz njegova produživanja izvan povijesne nužnosti, ne proizlazi da je nemoguć drugačiji oblik civilizacije pod drugačijim načelom zbiljnosti. U Freudovoj teoriji, sloboda od potiskivanja je stvar nesvjesnoga, potpovijesne i čak podljudske *prošlosti*, prvobitnih biologijskih i duševnih procesa; prema tome, ideja načela nerepresivne zbiljnosti je stvar retrogresije. Da bi takvo načelo samo moglo postati povijesna zbiljnost, stvar svijesti koja se razvija, da bi se predodžbe fantazije mogle odnositi prije na nepobijeđenu *budućnost* čovječanstva nego na njegovu (nedovoljno) pobijeđenu prošlost — sve je to Freudu izgledalo u najboljem slučaju kao zgodna utopija.

[Primjer opasnosti od zloupotrebe otkrića istinosne vrijednosti imaginacije za retrogresivne težnje pruža djelo Carla G. Junga. Naglašenije nego Freud on je insistirao na *spoznajnoj* snazi imaginacije. Po Jungu, fantazija se »nerazlučivo« s jediničuje sa svim ostalim duševnim funkcijama; ona se pojavljuje »čas kao prvobitna, čas kao konačna i najsmionija sinteza svih sposobnosti«. Fantazija je iznad svega »stvaralačka djelatnost iz koje proizlaze odgovori na sva pitanja na koja se može odgovoriti«, ona je »majka svih mogućnosti u kojoj se sjedinjuju sve duševne suprotnosti, kao i sukob između unutrašnjeg i vanjskog svijeta«. Fantazija je uvijek gradila most između neizmirljivih zahtjeva subjekta i objekta, ekstroverzije i introverzije.<sup>9</sup> Istovremeno retrospektivni i očekujući karakter imaginacije tako se jasno postavlja: ona gleda ne samo unatrag na izvornu zlatnu prošlost, nego također i unaprijed na još neostvarene ali ostvarjive mogućnosti. Ali već u Jungovu ranijem djelu težište je na retrospektivnim i prema tome »fantastičnim« kvalitetama imaginacije: razmišljanje u snu »se kreće retro-

<sup>9</sup> Jung, *Psychological Types, Transl. H. Goldwin Baynes* (New York: Harcourt, Brace, 1926), str. 69 (s manjim izmjenama u prijevodu. — H. M.)

gradno prema sirovini sjećanja«; ono je »regresija prema izvornoj zamjedbi«. <sup>10</sup> U razvoju Jungove psihologije, njezine mračnjačke i reakcionarne težnje su prevladale i odstranile kritičke uvide Freudove metapsihologije].<sup>11</sup>

Istinosna vrijednost imaginacije ne odnosi se samo na prošlost nego i na budućnost: oblici slobode i sreće koje ona doziva traže da oslobode povijesnu *zbiljnost*. U njezinu odbijanju da primi kao konačna ograničenja koja slobodi i sreći nameće načelo zbiljnosti, u njezinu odbijanju da zaboravi ono *što može biti*, leži kritička funkcija fantazije:

Réduire l'imagination à l'esclavage, quand bien même il y irait de se qu'on appelle grossièrement le bonheur, c'est se dérober à tout ce qu'on trouve, au fond de soi, de justice suprême. La seule imagination me rend compte de ce qui *peut être*.<sup>11</sup>

Nadrealisti su priznali revolucionarne implikacije Freudovih otkrića: »Imaginacija možda namjerava da zatraži natrag svoja prava«. <sup>13</sup> Ali kad su zapitali, »Zar se san također ne može primijeniti na rješenje temeljnih problema života?«<sup>14</sup> otišli su izvan psihoanalize tražeći da san bude pretvoren u zbiljnost a da ne kompromitira svoj sadržaj. Umjetnost se povezala s revolucijom. Beskompromisni pristanak uz određenu istinosnu vrijednost imaginacije potpunije obuhvaća zbiljnost. Da su propozi-

<sup>10</sup> *Psychology of the Unconscious, prijevod Beatrice M. Hinkle*: London: Routledge and Kegan Paul, 1951). str. 13—14.

<sup>11</sup> Izvrsna analiza Edwarda Glovera čini da je daljnje pretresanje Jungova djela nepotrebno. Vidi *Freud or Jung?* (New York: W. W. Norton, 1950).

<sup>12</sup> »Svesti imaginaciju na robovanje — čak i kad je nečija takozvana sreća u pitanju, znači lišiti čovjeka svega onoga što ima od najviše pravde u dnu sebe. Jedino mi imaginacija govori što *može biti*.« André Breton, *Les Manifestes du Surréalisme* (Pariz: Editions du Sagittaire, 1946), str. 15. To je bio prvi manifest (1924).

<sup>13</sup> Nav. dj., str. 25.

<sup>14</sup> Nav. dj., str. 26.

čije umjetničke imaginacije neistinite u smislu aktualne organizacije činjenica pripada biti njihove istine:

Istina da je neka propozicija u odnosu na aktualnu zgođu neistinita može izražavati bitnu istinu što se tiče estetskog dostignuća. Ona izražava »veliko odbijanje« koje je njegova primarna odlika.<sup>15</sup>

To »veliko odbijanje« je protest protiv nepotrebnog potiskivanja, borba za konačni oblik slobode — »da se živi bez tjeskobe«. <sup>16</sup> Ali ta se ideja može nekažnjeno formulirati samo jezikom umjetnosti. U realističnijem kontekstu političke teorije i čak filozofije, ona je gotovo općenito oklevetana kao utopija.

Prebacivanje istinskih mogućnosti na ničiju zemlju utopije samo je sobom bitan element ideologije načela izvedbe. Ako se konstrukcija nerepresivnog nagonskog razvoja orijentira, ne na potpovijesnu prošlost, nego na povijesnu sadašnjost i razvijenu civilizaciju, samo ideja utopije gubi svoje značenje. Negacija načela izvedbe javlja se ne protiv napretka svjesne racionalnosti, nego s njim: ona pretpostavlja najvišu zrelost civilizacije. Sama dostignuća načela izvedbe povećavala su rascjep između arhajskih nesvjesnih i svjesnih procesa čovjeka, s jedne, i njegovih aktualnih mogućnosti, s druge strane. Povijest čovječanstva izgleda da teži drugoj prekretnici u nestalnostima nagona. A, upravo kao i na prethodnim prekretnicama, podešavanje arhajske duševne strukture novoj okolini značilo bi još jednu »katastrofu« — eksplozivnu promjenu u samoj okolini. Međutim, dok je prva prekretnica bila prema Freudovoj hipotezi, događaj u geologijskoj povijesti i dok se druga desila na početku civilizacije, treća prekretnica bi bila smještena na najvišoj dostignutoj razini civilizacije. Činitelj u tome događaju ne bi bio više povijesni čovjek životinja, nego svjesni, ra-

<sup>15</sup> A. N. Whitehead. *Science and the Modern World* (New York-MacMillan, 1926), str. 228.

<sup>16</sup> »... Ohne Angst Leben«. T. W. Adorno, *Versuch über Wagner* (Berlin — Frankfurt: Suhrkamp, 1952), str. 198.

cionalni subjekt koji je svladao i prisvojio objektivni svijet kao arenu svoje realizacije. Povijesni činilac sadržan u Freudovoj teoriji nagona realizirao se u povijesti kad napredak civilizacije podriva temelj Ananke (*Lebensnot-a*) — koja je, po Freudu, pružala razlog za represivno načelo zbiljnosti.

Pa ipak, ima stanovite valjanosti u argumentu da usprkos svem napretku, oskudica i nezrelost ostaju dovoljno velike da spriječe realizaciju načela »svakome prema njegovim potrebama«. Materijalna kao i mentalna sredstva civilizacije još su tako ograničena da bi morao biti beskrajno mnogo niži životni standard ako se društvena proizvodnost ponovo uputi prema općenitom zadovoljenju individualnih potreba: mnogi bi se morali odreći udešenih lagoda, da bi svi živjeli ljudskim životom. Štaviše, vladajuća međunarodna struktura industrijske civilizacije čini se da izvirgava ruglu takvu ideju. To ne obezvrjeđuje teorijsko tvrđenje da je načelo izvedbe zastarjelo. Izmirenje između načela užitka i načela zbiljnosti ne ovisi o postojanju obilja za sve. Jedino primjereno pitanje jest da li se može razumno sagledati stanje civilizacije u kojem se ljudske potrebe zadovoljavaju na takav način i u takvoj mjeri da se može odstraniti višak-potiskivanje.

Jedno takvo hipotetičko stanje bi moglo s pravom pretpostaviti dvije točke, koje se nalaze na suprotnim polovima nestalnosti nagona; jedna bi se smjestila na primitivnim počecima povijesti, druga na njezinu najzrelijem stadiju. Prva bi se odnosila na raspodjelu oskudice bez ugnjetavanja (kakva je na primjer, mogla postojati u matrijarhalnim fazama prastarog društva). Druga bi se mogla odnositi na racionalnu organizaciju potpuno razvijenog industrijskog društva nakon pobjede nad oskudicom. Nestalnosti nagona bi naravno bile vrlo različite u tim dvama uvjetima ali bi jedna presudna značajka morala biti zajednička objema: nagonski razvoj bi bio nerepresivan u smislu da se barem višak-potiskiva-

nje, uvjetovano interesima dominacije, ne bi nametalo nagonima. Ta kvaliteta bi odražavala pretežno zadovoljenje temeljnih ljudskih potreba (najprimitivnijih u prvom, vrlo proširenih i rafiniranih u drugom stadiju), spolnih kao i društvenih: hrane, smještaja, odjeće, slobodnog vremena. To zadovoljenje bi bilo (a to je važan momenat) bez *teškog rada* — to jest, bez vlasti otuđenog rada nad ljudskom egzistencijom. U primitivnim uvjetima, otuđenje se *još nije* pojavilo zbog primitivne n'aravi samih potreba, rudimentarnog (osobnog ili spolnog) karaktera podjele rada i odsutnosti institucionalizirane hijerarhijske specijalizacije funkcija. U »idealnima« uvjetima razvijene industrijske civilizacije, otuđenje bi se dovršilo putem opće automatizacije rada, smanjenja radnog vremena na minimum i izmjenjivosti funkcija.

Budući da je sama dužina radnog dana jedan od glavnih represivnih činilaca koje načelo zbiljnosti nameće načelu užitka, skraćivanje radnog dana do točke na kojoj sam kvantum radnog vremena ne sprečava ljudski razvoj, predstavlja prvi preduvjet slobode. Takvo smanjenje bi samo po sebi sigurno predstavljalo znatno opadanje u životnom standardu koji danas prevladava u najnaprednijim industrijskim zemljama. Ali vraćanje na niži životni standard do kojeg bi doveo pad načela izvedbe, nije i suprotnosti s napretkom slobode.

Argument po kojem je oslobođenje ovisno od sve višeg životnog standarda isuviše lako služi da opravda produživanje potiskivanja. Definicija životnog standarda u smislu automobila, televizora, zrakoplova i traktora je definicija samog načela izvedbe. Izvan vladavine tog načela, razina življenja bi se odmjeravala drugim kriterijima: opće zadovoljenje temeljnih ljudskih potreba, i sloboda od krivnje i straha — pounutrenog kao i vanjskog, nagonskog kao i »racionalnog«. **»La vraie civilisation . . . n'est pas dans le gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes. Elle est dans la diminution des traces**

**du péché originel**«<sup>17</sup> — To je definicija napretka s onu stranu vladavine načela izvedbe.

U najboljim uvjetima, prevlast — u razvijenoj civilizaciji — materijalnog i intelektualnog bogatstva bila bi takva da dopušta bezbolno zadovoljenje potreba, dok dominacija ne bi više sistematski gospodarila takvim zadovoljenjem. U tome slučaju kvantum nagonске energije koju još treba pretvoriti u potreban rad (zatim, potpuno mehaniziran i racionaliziran) bio bi tako malen da bi otpalo veliko područje represivnih ograničenja i modifikacija, koje vanjske sile više ne potpomažu. Prema tome, antagonistički odnos između načela užitka i načela zbiljnosti promijenio bi se u korist prvog. Eros, životni nagoni, oslobodili bi se u nečuvenim razmjerima.

Da li to znači da bi se civilizacija rasprsla i vratila u pretpovijesno divljaštvo, da bi pojedinci izumrli kao rezultat iscrpljenja raspoloživih sredstava zadovoljenja i njihove vlastite energije, da bi odsutnost nestašice i potiskivanja ukinulo svu energiju koja bi mogla promicati materijalnu i intelektualnu proizvodnju na višu razinu i u širim razmjerima? Freud odgovara potvrdno. Njegov odgovor se zasniva na manje-više prešutnom usvajanju niza pretpostavki: da su slobodni libidni odnosi bitno antagonistički prema radnim odnosima, da se mora izvući energija iz prvih da bi se uspostavili drugi, da samo odsutnost potpunog zadovoljenja održava društvenu organizaciju rada. Čak i u najboljim uvjetima racionalne organizacije društva, zadovoljavanje ljudskih potreba bi zahtijevalo rad, a sama ta činjenica bi nametala kvantitativno i kvalitativno nagonско ograničenje, i time brojne društvene tabue. Bez obzira kako bogata, civilizacija zavisi od postojanog i metodičnog rada, i time od neugodne odgode zadovoljenja. Budući da se prvobitni nagoni »po

<sup>17</sup> »Istinska civilizacija nije u plinu, ni u pari, ni u okretnicama. Ona je u smanjenju tragova istočnoga grijeha«. Baudelaire, *Mon Coeur Mis à Nu*, XXXII, u *Oeuvres Posthumes*, éd. Conard, sv. II (Pariz, 1952), str. 109.

prirodi« bune protiv takve odgode, njihova represivna modifikacija ostaje stoga nužnost za cijelu civilizaciju.

Da bismo se ogleдали s tim argumentom, morat ćemo pokazati da se Freudova korelacija »nagonsko potiskivanje — društveno koristan rad — civilizacija« može smisleno pretvoriti u korelaciju »nagonsko oslobođenje — društveno koristan rad — civilizacija«. Natuknuli smo da je prevladajuće nagonsko potiskivanje proizašlo, ne toliko iz nužnosti rada, nego iz specifične društvene organizacije rada koju nameće interes dominacije — da je potiskivanje u velikoj mjeri visak-potiskivanje. Prema tome, uklanjanje višak-potiskivanja bi *per se* težilo da ukloni, ne rad, nego organiziranje ljudske egzistencije u oruđe rada. Ako je to istinito, pojava nerepresivnog načela zbiljnosti prije bi izmijenila nego razorila društvenu organizaciju rada: oslobađanje Erosa bi stvorilo nove i trajne radne odnose.

Pretraganje te hipoteze se već na početku sukobljava s jednom od najstrože šticećenih vrijednosti moderne kulture — s vrijednošću *produktivnosti*. Ta ideja izražava, više nego možda i jedna druga, egzistencijalni stav u industrijskoj civilizaciji; ona prožima filozofijsku definiciju subjekta u smislu ega koji vječito transcendiraju. Čovjek se vrednuje prema njegovoj sposobnosti da pravi, uvećava i poboljšava društveno korisne stvari. Produktivnost označava tako stupanj gospodarenja prirodom i njezina preoblikovanja: progresivnu zamjenu nekontrolirane prirodne okoline kontroliranom tehničkom okolinom. Međutim, što je više podjela rada služila u korist postojećeg proizvodnog aparata umjesto pojedincima — drugim riječima što je više društvena potreba odstupala od individualne potrebe — to je više produktivnost težila da proturječi načelu užitka i da postane svrha-sama-sebi. Sama ta riječ je počela da zaudara na potiskivanje ili njegovo filistarsko veličanje: ona podrazumijeva gnjevnu pogrdu odmora, uživanja, osjetljivosti — pobjedu nad »nižom pozadinom« duha i tijela, kroćenje nagona od

strane eksploatatorskog uma. Efikasnost i potiskivanje konvergiraju: povećanje produktivnosti rada je sakrosanktni ideal i kapitalističkog i staljinističkog stahanovizma. Ta ideja produktivnosti ima svoje povijesne granice: to su granice načela izvedbe. Izvan njegova područja, produktivnost ima drugi sadržaj i drugi odnos prema načelu užitka: oni se anticipiraju u procesima imaginacije koji štite slobodu od načela izvedbe dok podržavaju zahtjev za *novini* načelom zbiljnosti.

Utopijski zahtjevi imaginacije natopili su se povijesnom zbiljnošću. Ako dostignuća načela izvedbe nadmašuju njegove ustanove, ona se također suprotstavljaju smjeru njegove produktivnosti — podvrgavanju čovjeka njegovu radu. Lišena toga porobljavanja, produktivnost gubi svoju represivnu moć i nagoni na slobodan razvoj individualnih potreba. Takva promjena u smjeru napretka nadilazi temeljnu reorganizaciju društvenog rada koju pretpostavlja. Bez obzira kako se pravedno i racionalno organizirala materijalna proizvodnja, ona nikada ne može biti područje slobode i zadovoljenja; ali ona može osloboditi vrijeme i energiju za slobodnu igru ljudskih sposobnosti *izvan* područja otuđenog rada. Što potpunije otuđenje rada, to veća mogućnost slobode: totalna autornacija bi bila optimum. Oblast izvan rada je ona koja određuje slobodu i ispunjenje, a određenje ljudske egzistencije u smislu te oblasti je ono što sačinjava negaciju načela izvedbe. Ta negacija ukida racionalnost dominacije i svjesno »de-realizira« svijet koji je oblikovala ta racionalnost — ponovo ga definirajući pomoću racionalnosti zadovoljenja. Kako se takav povijesni preokret u smjeru napretka omogućuje samo na temelju dostignuća načela izvedbe i njegovih mogućnosti, on preoblikuje ljudsku egzistenciju u njezinoj cjelini, uključujući svijet rada i borbu s prirodom. Napredak s onu stranu načela izvedbe se ne promiče tako da se poboljša ili nadopuni sadašnja egzistencija s više kontemplacije, više slobodnog vremena, putem reklamiranja i upražnjavanja »viših vrijednosti«, veličanjem sebe i svojeg života. Takve ideje pripadaju kul-

turnom kućanstvu samog načela izvedbe. Jadikovanje o unižavajućem učinku »totalnog rada«, poticanje da se cijene dobre i krasne stvari na ovom i drugom svijetu samo je po sebi represivno utoliko što izmiruje čovjeka sa svijetom rada koji ostavlja netaknutim u bitnom smislu. Stavise, to podupire potiskivanje, odvrćući napor od samog područja u kojem se potiskivanje ukorjenjuje i produžuje.

S onu stranu načela izvedbe, njegova proizvodnost kao i njegove kulturne vrijednosti postaju bezvrijedni. Borba za opstanak produžuje se tada na novom tlu i s novim ciljevima: ona se pretvara u zajedničku borbu protiv svakog ograničavanja slobodne igre ljudskih sposobnosti, protiv mučnog rada, bolesti i smrti. Staviše, dok je vladavinu načela izvedbe pratila odgovarajuća kontrola nagonske dinamike, reorijentacija borbe za opstanak uključivala bi presudnu promjenu u toj dinamici. Zaista, takva promjena bi se javila kao preduvjet održavanja napretka. Sada ćemo pokušati da pokažemo da bi ona djelovala na samu strukturu psihe, izmijenila ravnotežu između Erosa i Thanatosa, reaktivirala zabranjena područja zadovoljenja i smirila konzervativne težnje nagona. Novo temeljno iskustvo bitka izmijenilo bi ljudsku egzistenciju u cjelini.

## 8

### *Likovi Orfeja i Narcisa*

Pokušaj da se izradi teorijska konstrukcija kulture s onu stranu načela izvedbe u strogom je smislu »nerazuman«. Um je racionalnost načela izvedbe. Čak na početku zapadne civilizacije, mnogo ranije nego što je to načelo bilo institucionalizirano, um se definirao kao oruđe ograničavanja, nagonskog pokoravanja; oblast nagona, osjetilnost, smatrala se vječito neprijateljskom prema umu i štetnom za njega.<sup>1</sup> Kategorije u kojima je filozofija shvatila ljudsku egzistenciju zadržale su vezu između uma i pokoravanja: što god pripada području putenosti, užitka, poticaja ima konotaciju nečega što je antagonističku prema razumu — nečega što treba podjarmiti, ograničiti. Svakodnevni jezik je zadržao takvo vrednovanje: riječi koje se primjenjuju na to područje imaju zvuk prodike ili obscenosti. Od Platona do »*Schund und Schmutz*« zakona modernog svijeta,<sup>2</sup> pogrda načela užitka je dokazala svoju neodoljivu moć; opozicija prema takvoj pogrdi lako podliježe ismijavanju.

Pa ipak, dominacija represivnog uma (teorijskog i praktičkog) nije nikada bila potpuna: njezin monopol na spoznaju nije nikada bio neosporan. Kad je Freud na-

<sup>1</sup> Vidi V. Poglavlje.

<sup>2</sup> Nacrt zakona koji je Zajednički zakonodavni odbor New Yorka podnio o zabavnim knjigama zabranjuje prodaju i raspačavanje knjiga koje opisuju »golotinju, seks ili požudu na takav način koji vješto smjera na to da izazove pohotu ili bludne ielje . . . « (New York Times, feb. 17, 1954).



glasio osnovnu činjenicu da fantazija (imaginacija) sadržava stanovitu istinu koja je neuskladiva s umom, on je slijedio dugu povijesnu tradiciju. Fantazija je spoznajna ukoliko čuva istinu o Velikom Odbijanju, ili, konkretno, ukoliko štiti, nasuprot cjelokupnom umu, težnje za integralnim ispunjenjem čovjeka i prirode koje um potiskuje. U području fantazije nerazborite predodžbe o slobodi postaju razborite, a »niža pozadina« nagonskog zadovoljenja poprima novo dostojanstvo. Kultura načela izvedbe povlači se pred neobičnim istinama koje imaginacija održava na životu u folkloru i bajki, u književnosti i umjetnosti; one su prikladno protumačene i našle su svoje mjesto u širem i akademskom svijetu. Međutim, pokušaj da se iz tih istina izvede sadržaj valjanog načela zbiljnosti koje nadmašuje prevlađujuće načelo bio je posve besmislen. Novalisova tvrdnja da se »sve unutarne sposobnosti i sile i sve vanjske sposobnosti i sile moraju izvesti iz produktivne imaginacije«<sup>3</sup> ostala je tek raritet — kao i nadrealistički program *de pratiquer la poésie*. Zahtjev da imaginacija pruži norme za egzistencijalne stavove, za praksu, i za povijesne mogućnosti doima se kao dječja fantazija. Samo su se arhetipovi, samo simboli usvojili, a njihovo se značenje obično više tumači u smislu filogenetičkih ili ontogenetičkih stadija, koji su već odavno nadmašeni, nego u smislu individualne zrelosti. Sada ćemo pokušati da identificiramo neke od tih simbola i ispitamo njihovu povijesnu istinosnu vrijednost.

Točnije, mi tražimo »heroje kulture« koji su se ustrajno zadržali u imaginaciji, simbolizirajući stav i djela koji su odlučili sudbinu čovječanstva. A tu se na početku susrećemo sa činjenicom da je predominantni heroj-kulture varalica i (paćenik-) buntovnik protiv bogova, koji stvara kulturu po cijenu vječitog bola. On simbolizira proizvodnost, neprestani napor da se zagospodari životom; ali se, u njegovoj proizvodnosti nerazmrsivo isprepleću bla-

<sup>3</sup> *Schriften*, ur. J. Minor (Jena: Eugen Diederichs, 1923), III, 375. Vidi Gaston Bachelard, *La Terre et les Rêveries de la volonté* (Pariz: José Corti, 1948), str. 4—5.

goslov i prokletstvo, napredak i teški rad. Prometej je arhetip-heroj načela izvedbe. A u svijetu Prometeja, Pandora, žensko načelo, spolnost i užitak, pojavljuje se kao prokletstvo — razdorno, razorno. »Zašto su žene takvo prokletstvo? Pogrdi *seksusa* kojom se poglavlje (o Prometeju kod Hesioda) završava, naglašava iznad svega njihovu ekonomsku neproizvodnost; one su beskorisni trutovi; izdatak za luksuz u budžetu siromaha.«<sup>4</sup> Ženina ljepota i sreća koju ona obećaje kobne su u radnom svijetu civilizacije.

Ako je Prometej kulturin heroj mučnog rada, proizvodnosti i napretka putem potiskivanja, simboli drugačijeg načela zbiljnosti moraju se tražiti na suprotnom polu. Orfej i Narcis (kao i Dioniz s kojim su srodni: antagonist boga koji posvećuje logiku dominacije, područje uma) predstavljaju vrlo različitu zbiljnost.<sup>5</sup> Oni nisu postali heroji kulture zapadnog svijeta: njihov lik je lik radosti i ispunjenja; glas koji ne zapovijeda nego pjeva; gesta koja nudi i prima; djelo koje je mir i dokončava trud pobjede; oslobođenje od vremena koje sjedinjuje čovjeka s bogom, čovjeka s prirodom. Književnost je sačuvala njihov lik. U *Sonetima Orfeju*:

Und fast ein Mädchen wars und ging hervor  
aus diesem einiger Glück von Sang und Leier  
und glänzte klar durch ihre Frühlingsschleier  
und machte sich ein Bett in meinem Ohr.

Und schlief in mir. Und alles war ihr Schlaf.  
Die Bäume, die ich je bewundert, diese  
fühlbare Ferne, die gefühlte Wiese  
und jedes Staunen, das mich selbst betraf.

<sup>4</sup> Vidi Norman O. Brown, *Hesiod's Theogony* (New York: Liberal Arts Press, 1953), str. 18—19, 33; i *Hermes the Thief* (University of Wisconsin Press, 1947), str. 23 i dalje.

<sup>5</sup> Simbol Narcisa i izraz »narcistički« kako se upotrebljavaju ovdje ne sadržavaju značenje koje im se daje u Freudovoj teoriji. Vidi, međutim, str. 184 i dalje.

Sie schlief die Welt. Singender Gatt, wie hast  
du sie vollendet, dass sie nicht begehrte,  
erst wach zu sein? Sieh, sie erstand und schlief.  
Wo ist ihr Tod.<sup>6</sup>

Ili Narcis, koji u zrcalu vode pokušava uhvatiti svoju  
vlastitu ljepotu. Nagnut nad rijekom vremena, u kojoj  
svi oblici prolaze i bježe, on sanja:

Narcisse rêve au paradis ..

Quand donc le temps, cessant sa fuite, laissera-t-il que cet  
écoulement se repose? Formes, formes divines et péren-  
nelles! Qui n'attendez que le repos pour reparaître, oh!  
quand, dans quelle nuit, dans quel silence, vous recris-  
talliserez — vous?

Le paradis est toujours à refaire; il n'est point en quel-  
que lointaine Thulé. Il demeure sous l'apparence. Chaque  
chose détient, virtuelle, l'intime harmonie de son être, com-  
me chaque sel, en lui, l'archétype de son cristal; — et  
viennent un temps de nuit tacite, où les eaux plus denses  
descendent: dans les abîmes imperturbés fleuriront les  
trémies secrètes ...

Tout s'efforce vers sa forme perdue ...<sup>7</sup>

<sup>4</sup> »Gotovo djevica je bila i izađe ona  
iz te jedinstvene radosti pjesme i lire  
i blistala je jasno kroz svoj proljetni veo  
i postelju spravi sebi u mojem uhu.

I ležase u meni. I sve je bilo njen san.  
Drveće kojem sam se divio, ove  
naslutljive daljine, livade koje osjetih  
i svako čudo, koje mi se zbi.

Ona je spavala svijetom. Bože koji pjevaš,  
kako si je usavršio toliko, da ona ne poželi  
da se probudi? Gle, ona ustade i zaspala.

Gdje je njezina smrt?

Rainer Maria Rilke, *Soneti Orfeju, Devinske elegije*. (Doslovan prije-  
vod, p. p.)

<sup>7</sup> »Narcis sanja u raju... Jao, kad će vrijeme prestati da bježi i  
dopustiti da se smiri ovaj tok? Oblici, božanski i vječiti oblici! koji  
čekate samo spokoj da biste se ponovo javili! kada, u kojoj noći, u  
kojoj tišini ćete se rekristalizirati?

»Raj se stalno mora iznova da stvara, on nije u nekoj dalekoj  
Tuli, on počiva ispod privida. Svaka stvar sadržava u sebi, kao mogu-  
ćnost, intimnu harmoniju svojeg bitka, kao svaka sol, u sebi, arhetip  
svojeg kristala; — i dođe li vrijeme tihe noći kada vode gušće padaju:  
U bezdanima neuznemirenim će cvjetati tajni kristali... Sve teži svo-  
jem izgubljenom obliku... André Gide, *Le traité du Narcisse*. (Dosl-  
van prijevod, p. p.)

Un grand calme m'écoute, où j'écoute l'espoir.  
La voix des sources change et me parle du soir.,  
J'entends l'herbe d'argent grandir dans l'ombre sainte,  
Et la Lune perfide élève son miroir  
Jusque dans les secrets de la fontaine éteinte.<sup>8</sup>

Admire dans Narcisse un éternel retour  
Vers l'onde où son image offerte à son amour  
Propose à sa beauté toute sa connaissance:

Tout mon sort n'est qu'obéissance

A la force de mon amour.

Cher CORPS, je m'abandonne à ta seule puissance;

L'eau tranquille m'attire où je me tends nies bras:

A ce vertige pur je ne résiste pas.

Que puis-je, ô ma Beauté, faire que tu ne veuilles?<sup>9</sup>

Klima toga jezika je klima »*diminution des traces du péché originel*«. — pobuna protiv kulture zasnovane na  
mučnom radu, dominaciji i odricanju. Likovi Orfeja i  
Narcisa izmiruju Eros i Thanatos. Oni prizivaju u sjeća-  
nje iskustvo svijeta kojim se neće gospodariti i koji se  
neće kontrolirati, nego koji će se osloboditi — slobodu  
koja će razriješiti snage Erosa sputane sada u potisnutim  
i okamenjenim oblicima čovjeka i prirode. Te snage se  
shvaćaju ne kao razaranje, nego kao mir, ne kao užas,  
nego kao ljepota. Dovoljno je navesti okupljene pre-  
dodžbe da bismo definirali dimenziju koju imaju: is-  
kupljenje užitka, zastoj vremena, apsorpiranje smrti; ti-

« Velika tišina me osluškuje, gdje slušam nadu.  
Glas izvora se mijenja i govori mi o večeri,  
Čujem kako srebrna trava raste u svetoj sjeni,  
A podmukli mjesec diže svoje zrcalo  
Sve do tajni presahloga vodoskoka.«

Paul Valéry, *Narcisse parle*. (Doslovan prijevod, p. p.)

' Zavoli u Narcisu vječiti povratak vodi  
U kojoj njegov lik ponuđen njegovoj ljubavi.  
Daje njegovoj ljepoti sve svoje znanje:  
Sva moja sudbina je samo poslušnost  
Snazi moje ljubavi.

Drago TIJELO, prepuštam se jedino tvojoj moći;

Tiha me voda privlači gdje pružam sebi ruke:

Tome zanosu čistom ne mogu odoljeti.

Sto mogu, o moja Ljepoto, učiniti što ti ne želiš?

P Valéry, *Cantate du Narcisse*, Scene II. (Doslovan prijevod, p. p.)

šinu, san, noć, raj — načelo Nirvane, ali ne kao smrti, nego kao života. Baudelaire daje sliku takvog svijeta u dva stiha:

La', tout n'est qu'ordre et beauté,  
Luxe, calme, et volupté.<sup>10</sup>

To je možda jedini kontekst u kojem riječ *poredak* (*ordre*) gubi svoju represivnu konotaciju: ovdje je to poredak zadovoljenja koji stvara slobodni Eros. Statika likuje nad dinamikom; ali je to statika koja se kreće u vlastitoj punoći — prizvodnost koja je osjetilnost, igra i pjesma. Svaki pokušaj da se razrade tako prenesene predodžbe mora biti samo — poražavajući, jer one izvan jezika umjetnosti mijenjaju svoje značenje i stapaju se s konotacijama koje su primile pod represivnim načelom zbiljnosti. Ali moramo pokušati da pratimo taj put unatrag do realiteta na koje se one odnose.

Nasuprot likovima prometejskih heroja kulture, likovi orfejskog i narcističkog svijeta bitno su nerealni i nerealistični. Oni označavaju »nemoguć« stav i egzistenciju. Djela heroja kulture su također »nemoguća«, zbog toga što su čudnovata, nevjerojatna, nadljudska. Međutim, njihov cilj i »njihovo značenje« nisu tuđi zbiljnosti; naprotiv, oni su korisni. Oni promiču i jačaju tu zbiljnost; ne razaraju je. Ali je razaraju orfičko-narcističke predodžbe; one ne prenose »način življenja«; one se podvrgavaju podzemlju i smrti. U najboljem slučaju, one su poetične, nešto za dušu i za srce. Ali one ne naučavaju nikakvu »poruku« — osim možda negativnu, da čovjek ne može pobijediti smrt, niti zaboraviti ili odbiti poziv života u divljenju ljepoti.

Takve moralne poruke se naturaju na vrlo različit sadržaj. Orfej i Narcis simboliziraju zbiljnosti upravo kao i Prometej i Hermo. Drveće i životinje odgovaraju na

<sup>10</sup> »Tamo je sve poredak i ljepota,  
Raskoš, spokoj i pohota«.

govor Orfeja; izvor i šuma odgovaraju Narcisovoj želji. Orfički i narcistički Eros budi i oslobađa mogućnosti koje su zbiljske u živim i neživim stvarima, u organskoj i anorganskoj prirodi — zbiljske, ali potisnute u ne-erotskoj zbiljnosti. Te mogućnosti definiraju *telos* koji im je inherentan kao: »upravo da budu ono što jesu«, »da opstoje«, egzistiraju.

Orfičko i narcističko iskustvo svijeta negira ono što podržava svijet načela izvedbe. Suprotnost između čovjeka i prirode, subjekta i objekta se prevladava. Bitak se doživljuje kao zadovoljenje, koje sjedinjuje čovjeka i prirodu tako da je ispunjenje čovjeka u isto vrijeme i ispunjenje (bez nasilja) same prirode. Time što im se obraćamo, volimo ih i brinemo za njih, — cvjetovi, izvori i životinje pojavljuju se kakvi jesu — lijepi, ne samo za one koji im se obraćaju i promatraju ih, nego i za sebe same, »objektivno«. »Le monde tend à la beauté«.<sup>11</sup> U orfičkom i narcističkom Erosu ta se težnja oslobađa: stvari prirode su slobodne da budu ono što jesu. Ali da bi bile ono što jesu one *ovise* o erotskom stavu: samo u njemu one primaju svoj *telos*. Orfejeva pjesma umiruje životinjski svijet; pomiruje lava s jagnjetom i lava sa čovjekom. Svijet prirode je svijet porobljivanja, okrutnosti i bola kao i ljudski svijet; poput ovog drugog, i on očekuje svoje oslobođenje. To oslobođenje je djelo Erosa. Orfejeva pjesma razbija okamenjivanje, pokreće šume i stijenje — ali ih pokreće da bi sudjelovali u radosti.

Narcisovoj ljubavi odgovara jeka prirode. Dakako, Narcis se pojavljuje kao *antagonist* Erosa: on odbija ljubav, ljubav koja sjedinjuje s drugim ljudskim bićima i zbog toga ga Eros kažnjava.<sup>12</sup> Kao protivnik Erosa, Narcis simbolizira san i smrt, tišinu i spokoj.<sup>13</sup> U Trakiji, on

<sup>11</sup> Gaston Bachelard, *L'Eau et les Rêves* (Pariz: José Corti, 1942), str. 38. Vidi također (str. 36) formulaciju Joachima Gasqueta: »Le monde est un immense Narcisse en train de se penser«.

<sup>12</sup> Friedrich Wiesler, *Narkissos: Eine Kunstmythologische Abhandlung* (Göttingen, 1856), str. 90, 94.

<sup>13</sup> » Isto, sir. 76, 80–83, 93–94.

je u bliskom odnosu s Dionizom.<sup>14</sup> Ali nije hladnoća, askeza i samoljublje ono što daje boju predodžbama o Narcisu; nisu te Narcisove geste ono što se čuva u umjetnosti i književnosti. Njegova tišina nije mrtva ukočenost; i kada on prezire ljubav lovaca i nimfi, on odbacuje jedan Eros u ime drugog. On živi svojim vlastitim Erosom,<sup>13</sup> ali on ne ljubi samo sebe (on ne zna da je lik kojem se divi njegov vlastiti). Ako je njegov erotski stav srodan smrti i donosi smrt, tada se spokoj, san i smrt ne razdvajaju teško i ne razlikuju: načelo Nirvane vlada svim tim stadijima. A kada umre, on produžuje da živi kao svijet koji nosi njegovo ime.

Povezavši Narcisa s Orfejem i tumačeći ih obojicu kao simbole nerepresivnog erotskog stava prema zbiljnosti, poslužili smo se više likom Narcisa iz mitologijsko-umjetničke tradicije, nego iz Freudove teorije libida. Možda ćemo sada moći da nađemo neku potkrepu našem tumačenju u Freudovoj koncepciji *primarnog narcizma*. Značajno je da je uvođenje narcizma u psihoanalizu označilo prekretnicu u razvoju teorije nagona: bila je uzdrmana pretpostavka o nezavisnim nagonima ega (nagonima samoodržanja) i zamijenjena idejom o neizdiferenciranom, ujedinjenom libidu koji prethodi podjeli na ego i vanjske objekte.<sup>16</sup> Zaista, otkriće primarnog narcizma bilo je više nego samo dodavanje još jedne faze razvoju libida; s njim je došao na vidjelo arhetip jednog drugog egzistencijalnog odnosa prema *zbiljnosti*. Prvobitni nar-

<sup>14</sup> Isto; p. 89. Narcis i Dioniz se intimno asimiliraju (ako ne i postovjećuju) u orfičkoj mitologiji. Titani hvataju Zagreusa-Dioniza dok on promatra svoj lik u ogledalu koje su mu oni dali. Prastara tradicija (Plotin, Proklo) tumači podvostručenje ogledala kao početak božje samo-objave u mnoštvu fenomenâ svijeta — proces koji nalazi svoj konačni simbol kada tijelo boga Titani raskomadaju i kad se on pomoću Zeusa ponovo rađa. Taj mit bi tako izražavao ponovo sjeđinjavanje onoga što je bilo razdvojeno, boga i svijeta, čovjeka i prirode — istovjetnost jednoga i mnoštva. Vidi Erwin Rhode, *Psyche* (Freiburg, 1898), II, 117 bilješka; Otto Kern *Orpheus* (Berlin, 1920), str. 22—23; Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (University of California Press, 1941), str. 307 i dalje.

<sup>15</sup> U većini likovnih prikaza Narcis je u društvu Amora, koji je tužan, ali nije neprijateljski. Vidi Wieseler, *Narkissos*, str. 16—17.

<sup>16</sup> Vidi II Poglavlje.

cizam je više nego autoerotizam; on proždire »okolinu«, integrira narcistički ego s objektivnim svijetom. Normalni antagonistički odnos između ega i vanjske zbiljnosti tek je kasniji oblik i stupanj odnosa između ega i zbiljnosti:

U početku ego uključuje u sebe sve, kasnije on odbacuje od sebe vanjski svijet. Osjećaj ega koji danas imamo tako je tek stisnuti preostatak jednog šireg osjećaja — osjećaja koji je obuhvaćao *svemir* i izražavao *nerazdvojivu vezu ega s vanjskim svijetom*.<sup>11</sup>

Koncepcija prvobitnog narcizma sadržava ono što izričito proizlazi iz uvodnog poglavlja djela *Civilization and Its Discontents* — da narcizam preživljava ne samo kao neurotički simptom nego i kao konstitutivni element u konstrukciji zbiljnosti, koegzistirajući s odraslim egom zbiljnosti. Freud opisuje »ideacionalni sadržaj« prvobitnog osjećaja ega koji preživljuje kao »beskonačno širenje i jedinstvo sa svemirom« (oceanski osjećaj).<sup>18</sup> A, poslije u istom poglavlju, on sugerira da oceanski osjećaj traži da ponovo uspostavi »beskonačne narcizme«.<sup>19</sup> Paradoks koji upada u oči jest da se narcizam, koji se obično shvaća kao egoističko povlačenje od zbiljnosti, povezuje ovdje putem jednosti sa svemirom, što otkriva novu dubinu te koncepcije: s onu stranu svog nezrelog autoerotizma, narcizam označava temeljnu povezanost sa zbiljnošću koja može dovesti do obuhvatnog egzistencijalnog poretka.<sup>20</sup> Drugim riječima, narcizam može

<sup>17</sup> *Civilization and Its Discontents* (London; Hogarth Press, 1949), str. 13. Kurziv dodan.

<sup>18</sup> Nav. dj., str. 14.

<sup>19</sup> Nav. dj., str. 21.

<sup>20</sup> U svojem spisu »*The Delay of the Machine Ages*, Hanns Sachs je učinio zanimljiv pokušaj da prikaže narcizam kao konstitutivni element načela zbiljnosti u grčkoj civilizaciji. On je pretresao pitanje zašto Grci nisu razvili tehnologiju strojeva, iako su posjedovali vještinu i znanje koji su im to omogućivali. On se nije zadovoljavao uobičajenim tumačenjima na osnovu ekonomije i sociologije. Umjesto toga, on je pretpostavljao da je prevladajući narcistički element U grčkoj kulturi sprečavao tehnološki proces: libidna kateksa

sadržavati klicu drugačijeg načela zbiljnosti: libidna kateksa ega (čovjekova vlastitog tijela) anože postati izvor i rezervoar za novu libidnu kateksu objektivnog svijeta — pretvarajući taj svijet u novi način bitka. To se tumačenje potkrepljuje presudnom ulogom koju narcistički libido, prema Freudu, igra u sublimaciji. U djelu *The Ego and the Id (Ja i Ono)*, on se pita »ne odvija li se cijela sublimacija posredstvom ega, koji počinje mijenjanjem spolnog objekt-libida u narcistički libido, i onda, možda, ide dalje da mu odredi drugačiji cilj«. <sup>21</sup> Ako je tome tako, onda bi sva sublimacija počinjala s reaktivacijom narcističkog libida, koji se nekako prelijeva i proširuje na predmete. Ta hipoteza gotovo revolucionizira ideju sublimacije: ona ukazuje na nerepresivni oblik sublimacije koji potječe prije od proširenja nego od ograničavajućeg skretanja libida. Mi ćemo kasnije ponovo poduzeti pretresanje te ideje. <sup>22</sup>

Orfičko-narcističke predodžbe su predodžbe Velikog Odbijanja: odbijanja da se usvoji odijeljenost od libidnog objekta (ili subjekta). Cilj je toga odbijanja oslobađanje — ujedinjenje onoga što je razdvojeno. Orfej je arhetip pjesnika kao *liberatora* i *creatora*. <sup>23</sup> on uspostavlja viši poredak u svijetu — poredak bez potiskivanja. U njegovoj se osobi umjetnost, sloboda i kultura vječito spajaju. On je pjesnik iskupljenja, bog koji donosi mir i spas izmirujući čovjeka i prirodu, ne putem sile, nego putem pjesme:

Silvestres homines sacer interpretesque deorum  
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,  
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones . . .

tijela bila je tako jaka da se opirala mehanizaciji i automatizaciji. Sachsov spis se pojavio u »*Psychoanalytic Quarterly*, II (1933), 42C i dalje.

<sup>21</sup> *The Ego and the Id* (London: Hogarth Press, 1950), str. 38.

• Vidi X Poglavlje.

<sup>23</sup> Vidi Walther Rehm, *Orpheus* (Diisseldorf: L. Schwann, 1950), str. 63 ff. O Orfeju kao heroju kulture vidi Linforth, *The Arts of Orpheus*, str. 69.

Fuit haec sapientia quondam,  
Publica privatis secernere, sacra profanis,  
Concubitu prohibere vago, dare iura maritis,

Oppida moliri, leges incidere ligno:  
Sic honor et nomen divinis vatibus atque  
Carminibus venit. <sup>24</sup>

Ali se »heroju-kulture« Orfeju pripisuje i uspostavljanje posve drugačijeg poretka — i on to plaća svojim životom:

... a Orfej svake se ženske  
Ljubavi ostanuo, il' što mu se svršila tužno,  
Ili je zadao vjeru, al' mnoge plamćahu željom,  
Da za pjevača pođu i odbite pilakahu mnogo.  
(On je naučio Tračane kako se ljube nježni  
dječaci i uživa u proljeću i prvom cvijeću). <sup>25</sup>

Razbješnjele trakijske žene su ga rastrgale na komade. <sup>26</sup>

Klasična tradicija povezuje Orfeja s uvođenjem homoseksualnosti. Poput Narcisa, i on odbija normalni Eros, ne radi estetskog ideala, nego radi potpunijeg Erosa. Kao i Narcis on protestira protiv represivnog poretka orokreativne spolnosti. Orfički i narcistički Eros jest do kraja negacija toga poretka — Veliko Odbijanje. U svijetu koji simbolizira heroj kulture Prometej, to je nega-

<sup>24</sup> »Sumljake ljude svećenik i tumač bogova  
Orfej je odvrćao od zločina i od nečiste hrane,  
zato kažu da je krotio divlje tigrove i lavove ...../; .'  
Ovo je nekoć mudrost bila:  
Razlikovati javne od privatnih stvari,  
svete od svjetovnih, prijačiti bludni smršaj,  
dati pravo supružnicima, podizati gradove,  
zakone u drvo urezati: tako dođe  
čast i ime božanskim pjesnicima i  
pjesmama.

(Doslovan prijevod, p. p.)

Q. Horatti Flacci *OPERA OMNIA, De Arte Poetica, 390-401*, Bonnae, 1875.

<sup>25</sup> *Ovidije, Metamorfoze, X, 79-85* (Prijevod T. Maretića, Zagreb, 1907, osim posljednje rečenice, koja je u Maretića izostavljena). Vidi: Linforth: *The Arts of Orpheus*, str. 57.

<sup>26</sup> *Ovidije, Metamorfoze, XL, i dalje.*

cija *sveukupnog* poretka; ali u toj negaciji Orfej i Narcis otkrivaju novu zbiljnost, sa svojim vlastitim poretkom, kojom upravljaju drugačija načela. Orfički Eros preoblikuje bitak: on svladava okrutnost i smrt oslobođenja. Njegov jezik je *pjesma*, a njegov rad je *igra*. Narcisov život je život *ljepote*, a njegova egzistencija je *kontemplacija*. Te predodžbe se odnose na *estetsku dimenziju* kao na onu u kojoj se mora tražiti i potvrditi njihovo načelo zbiljnosti.

## 9

### *Estetička dimenzija*

Očito, estetička dimenzija ne može ozakoniti načelo zbiljnosti. Poput imaginacije, koja je njegova konstitutivna duševna sposobnost, područje estetike je bitno »nerealistično«: ono je zadržalo svoju slobodu od načela zbiljnosti pod cijenu da bude neefikasno u zbiljnosti. Estetske vrijednosti mogu funkcionirati u životu kao kulturni ukras i uzdizanje ili kao privatni hobi, ali *živjeti* s tim vrijednostima povlastica je genija ili oznaka dekadentnih boema. Pred sudom teorijskog i praktičkog uma, koji je oblikovao svijet načela izvedbe, estetička egzistencija stoji optužena. Međutim, mi ćemo pokušati da pokažemo da je ta ideja o estetici rezultat »kulturnog potiskivanja« sadržaja i istina koje su protivne načelu izvedbe. Pokušat ćemo da teorijski uklonimo to potiskivanje pozivajući se na izvorno značenje i funkciju *estetičkog*. Taj zadatak sadržava i dokaz unutarnje veze između užitka, osjetilnosti, ljepote, istine, umjetnosti i slobode — veze koja se otkrila u filozofijskoj povijesti naziva *estetičko*. Tu naziv smjera na oblast koja čuva istinu o osjetilima i izmiruje, u zbiljnosti slobode, »niže« i »više« sposobnosti čovjeka, osjetilnost i intelekt, užitak i um. Ograničit ćemo diskusiju na razdoblje u kojem je značenje naziva *estetičko* bilo određeno: druga polovica osamnaestog stoljeća.

U Kantovoj filozofiji temeljni se antagonizam između subjekta i objekta odražava u dihotomiji između duševnih sposobnosti: osjetilnost i intelekt (razum); želja i spo-

znaja; praktični i teorijski um.<sup>1</sup> Praktični um uspostavlja slobodu pod samodatim moralnim zakonima u (moralne) svrhe; teorijski um uspostavlja prirodu pod zakonima uzročnosti. Područje prirode u potpunosti je različito od područja slobode: nikakva subjektivna autonomija ne može provaliti u zakone uzročnosti, i nikakva osjetilna datost ne može odrediti autonomiju subjekta (jer inače subjekt ne bi bio slobodan). Pa ipak, autonomija subjekta sastoji se u tome da ima »učinka« u objektivnoj zbiljnosti, a ciljevi koje subjekt sebi postavlja moraju biti zbiljski. Tako, područje prirode mora biti »podvrgnuto« legislaturi slobode; mora postojati posredna dimenzija u kojoj se njih dvoje susreću. Treća »sposobnost« mora posredovati između teorijskog i praktičnog uma — sposobnost koja dovodi do »prelaska« iz područja prirode u područje slobode i povezuje niže i više sposobnosti, sposobnosti želje i sposobnosti spoznaje.<sup>2</sup> Ta treća sposobnost je sposobnost rasudne snage. Trodjelna podjela uma leži u osnovi prvotne dihotomije. Dok teorijski um (razum) pruža *apriorna* načela spoznaje, a praktični um želje (volje), sposobnost rasudne snage posreduje između njih, pomoću osjećaja bola i užitka. Povezana s osjećajem užitka, rasudna snaga je estetička, i njezino polje primjene je umjetnost.

To je, u grubom skraćanju, Kantov klasični izvod estetičke funkcije, u njegovu uvodu *Kritike rasudne snage*. Uzrok je nejasnosti njegova izlaganja uveliko činjenica da se u njemu stapa izvorno značenje *estetičkog* (koje se odnosi na osjetila) s novom konotacijom (koja se tiče ljepote, naročito u umjetnosti), koja je konačno pobijedila u Kantovo vlastito vrijeme. Iako se njegovo nastojanje da ponovo uhvati nepotisnuti sadržaj iscrpljuje unutar krutih granica koje postavlja njegova transcenden-

<sup>1</sup> To nisu parovi koji mogu biti suodnosni; oni označavaju različita konceptualna područja (duševne sposobnosti uopće, spoznajne sposobnosti i oblasti njihove primjene).

<sup>2</sup> Kant, *Kritika rasudne snage*, prev. V. Sonnenfeld, Zagreb 1957, str. 16, Uvod, III.

talna metoda, njegova koncepcija još uvijek pruža najbolji vodič za razumijevanje punog dosega estetičke dimenzije.

U *Kritici rasudne snage*, estetska dimenzija i odgovarajući osjećaj užitka pojavljuju se ne samo kao treća dimenzija i sposobnost duha, nego kao njegovo *središte*, medium preko kojeg se priroda podvrgava slobodi, nužnost autonomiji. U tome posredovanju estetička funkcija je »simbolička«. Čuveni 59. paragraf *Kritike* ima naslov »O ljepoti kao simbolu čudorednosti«. U Kantovu sistemu čudorednost je carstvo slobode, u kojemu se praktični um realizira pod samo-datim zakonima. Ljepota simbolizira to područje ukoliko intuitivno demonstrira zbiljnost slobode. Budući da je sloboda ideja kojoj ne može odgovarati nikakva osjetilna zamjedba, takva demonstracija može biti samo »indirektna«, simbolička, *per analogiam*. Sada ćemo pokušati da razjasnimo temelj te neobične analogije, koji je ujedno i temelj na kojem estetička funkcija povezuje »niže« sposobnosti osjetilnosti (*Sinnlichkeit*) sa čudorednošću. Prije nego što to učinimo, želimo podsjetiti na kontekst u kojem je problem estetike postao akutan.

Naša definicija specifične povijesne naravi postojećeg načela zbiljnosti dovela je do preispitivanja onoga što je Freud smatrao njezinom univerzalnom valjanošću. Ispitivali smo tu valjanost s obzirom na povijesnu mogućnost ukidanja represivnih kontrola nametnutih od strane civilizacije. Činilo se da zbog samih dostignuća civilizacije načelo izvedbe zastarjeva, da represivno korištenje nagona postaje arhaično. Ali se ideja o nerepresivnoj civilizaciji na temelju dostignuća načela izvedbe sudarila s argumentom da bi nagonско oslobođenje (i prema tome totalno oslobođenje) razorilo samu civilizaciju, jer se ona održava samo putem odricanja i rada (truda) — drugim riječima, pomoću represivnog korištenja nagonске energije. Oslobođen od tih ograničenja, čovjek bi egzistirao bez rada i bez poretka; zapao bi ponovo u prirodu, što bi razorilo kulturu. Da bismo se ogledali s tim argu-

imentoni, pozvali smo se na stanovite arhetipove imaginacije koji su, nasuprot herojima kulture represivne proizvodnosti, simbolizirali stvaralačku receptivnost. Ti arhetipovi sadržavali su viziju ispunjenja čovjeka i prirode, ne putem dominacije i izrabljivanja, nego putem oslobađanja inherentnih libidnih snaga. Tada smo sebi postavili zadatak da »verificiramo« te simbole — to će reći, da demonstriramo njihovu istinosnu vrijednost kao simbola načela zbiljnosti 5 *onu stranu* načela izvedbe. Mislili smo da je reprezentativni sadržaj orfičkih i narcističkih likova bio erotičko pomirenje (sjedinenje) čovjeka i prirode u estetičkom stavu, u kojem je poredak ljepota, rad, igra. Sljedeći je korak bio da odstranimo izopačenje estetičkog stava u nerealnu atmosferu muzeja ili boHEME. S tom svrhom na umu pokušali smo ponovo osvojiti puni sadržaj estetičke dimenzije, tražeći njezino filozofijsko ozakonjenje. Našli smo da, u Kantovoj filozofiji, estetička dimenzija zauzima središnji položaj između osjetilnosti i čudorednosti — dvaju polova ljudske egzistencije. Ako je tome tako, estetička dimenzija mora sadržavati načela valjana za oba područja.

Temeljno iskustvo u toj dimenziji je više osjetilno nego konceptualno; estetička percepcija je u biti *intuicija*, a ne *pojam*? Priroda osjetilnosti je »prijemljivost«, poznavanje putem djelovanja datih objekata. Zahvaljujući upravo svojem unutarnjem odnosu prema osjetilnosti, estetička funkcija zauzima svoj središnji položaj. Estetičku percepciju prati užitak." Taj užitak proizlazi iz percepcije čiste *forme* jednog objekta, bez obzira na nje-

<sup>3</sup> Sljedeća diskusija predstavlja tek stegnuti sumarij presudnih momenata u Kantovu izlaganju. Vrlo zamršeni odnos između pretpostavke o dvije osnovne spoznajne sposobnosti (osjetilnosti i razuma) i tri takve sposobnosti (osjetilnosti, imaginacije i apercepcije) ovdje se ne može pretresati. A isto tako ni odnos između transcendentale estetike u *Kritici čistoga uma* i estetske funkcije u *Kritici rasudne snage*. Heidegger je prvi pokazao središnju ulogu estetičke funkcije u Kantovu sistemu. Vidi njegovo djelo *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn: Friedrich Cohen, 1929); što se tiče odnosa između osnovnih spoznajnih sposobnosti vidi posebno str. 31 i d., 129 i dalje.

<sup>4</sup> Sljedeće je prema *Kritici rasudne snage*, Uvod, VII, str. 28 i dalje.

gov »sadržaj« i njegovu (unutarnju ili vanjsku) »svrhu«. Objekt predstavljen u svojoj čistoj formi je »lijep«. Takvo predstavljanje je rad (ili bolje, igra) *imaginacije*. Kao imaginacija, estetička percepcija je osjetilnost i u isto vrijeme više nego osjetilnost (»treća« osnovna sposobnost): ona pruža užitak i stoga je bitno subjektivna; ali ukoliko taj užitak uspostavlja čista forma samog objekta, ona prati estetičku percepciju univerzalno i nužno — za *svaki* shvaćajući subjekt. Iako sjetilna i stoga receptivna, estetička imaginacija je stvaralačka: u svojoj vlastitoj slobodnoj sintezi, ona konstituira *ljepotu*. U estetičkoj imaginaciji, osjetilnost stvara univerzalno valjana načela objektivnog poretka.

Dvije glavne kategorije koje određuju taj poredak su »svršnost bez svrhe« i »zakonitost bez zakona«.<sup>5</sup> One definiraju, izvan Kantovog konteksta, bit istinski nerepresivnog poretka. Prva određuje strukturu ljepote, druga slobode; zajednički karakter im je zadovoljenje u slobodnoj igri oslobođenih mogućnosti čovjeka i prirode. Kant razvija te kategorije samo kao proces duha, ali je utjecaj njegove teorije na njegove suvremenike prešao uveliko granice koje je postavila njegova transcendentna filozofija; nekoliko godina nakon objavljivanja *Kritike rasudne snage*, Schiller iz Kantove koncepcije izvodi ideju novog oblika civilizacije.

Kantu je »svršnost bez svrhe« (formalna svršnost) forma u kojoj se objekt pojavljuje u estetičkom predočavanju. Bilo što da je objekt (stvar ili cvijet, životinja ili čovjek) on se predstavlja i prosuđuje ne u smislu korisnosti, niti prema bilo kojoj svrsi u koju bi mogao poslužiti, a ne ni u odnosu na svoj »unutarnji« finalitet i potpunost. U estetičkoj imaginaciji, objekt se više predstavlja kao slobodan od svih takvih odnosa i svojstava, kao slobodan bitak za sebe. Iskustvo u kojem se objekt tako »daje« posve je različito od svakodnevnog kao i znanstvenog iskustva; sve veze između objekta i svijeta

<sup>5</sup> »Zweckmassigkeit ohne Zweck; Gesetzmässigkeit ohne Gesetz«. Isto § 16–17, 22.



teorijskog i praktičkog uma se kidaju, ili bolje: obustavljaju se. To iskustvo, koje oslobađa objekt u njegov »slobodni« bitak, djelo je slobodne igre imaginacije.<sup>6</sup> Subjekt i objekt postaju slobodni u jednom novom značenju. Iz te korjenite promjene u stavu prema bitku proizlazi novi kvalitet užitka, koji stvara forma u kojoj se objekt sada otkriva. Njegova »čista forma« sugerira »jedinstvo raznolikosti«, sklad pokreta i odnosa koji djeluje po svojim vlastitim zakonima — čista manifestacija njegova »opstojanja«, njegove egzistencije. To je manifestacija ljepote. Imaginacija dolazi u sklad sa spoznajnim pojmovima razuma, a taj sklad uspostavlja harmoniju duševnih sposobnosti koja je ugodna reakcija na slobodnu harmoniju estetičkog objekta. Poredak ljepote nastaje iz poretka koji upravlja igrom imaginacije. Taj dvostruki poredak je u skladu sa zakonima, ali sa zakonima koji su sami slobodni: oni se ne naturaju i ne nameću postizavanje specifičnih ciljeva i svrha; oni su čista forma same egzistencije. Estetičko »slaganje sa zakonom« povezuje Prirodu i Slobodu, Užitek i Cudorednost. Estetički sud je

.. .u pogledu osjećaja ugone ili neugode konstitutivan princip. Spontanitet u igri spoznajnih moći, čiji sklad sadržava osnov te ugone, čini spomenuti pojam sposobnim za posredovanje povezivanja područja prirodnoga pojma s pojmom slobode u njihovim posljedicama, jer ona ujedno podiže prijemljivost duše za moralni osjećaj.<sup>7</sup>

Kantu je estetička dimenzija medij u kojem se susreću osjetila i intelekt. Posredovanje se ostvaruje pomoću imaginacije, koja je »treća« duševna sposobnost. Štaviše, estetička dimenzija je također medij u kojem se susreću priroda i sloboda. Do tog dvostrukog posredovanja do-

<sup>6</sup> Vidi Hermann Moerchen, »Die Einbildungskraft bei Kant, u Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung ur. Husserl, IX (Halle, 1930), 478-^79.

<sup>7</sup> *Kritika rasudne snage*, str. 36—37, prev. V. D. Sonnenfeld, Zagreb, 1957.

vodi prodorni sukob između čovjekovih nižih i viših sposobnosti, koji stvara napredak civilizacije — napredak postignut podjarmljivanjem osjetilnih sposobnosti umu, i njihovim represivnim korištenjem za društvene potrebe. Filozofijski napor da se posreduje, u estetičkoj dimenziji, između osjetilnosti i uma pojavljuje se tako kao pokušaj da se izmire dvije sfere ljudske egzistencije koje je razdvojilo represivno načelo zbiljnosti. Posrednička funkcija se izvodi pomoću estetičke sposobnosti, koja je srodna s osjetilnošću, tiče se osjetila. Prema tome, estetičko izmirenje podrazumijeva snaženje osjetilnosti protiv tiranije uma i napokon, traži oslobođenje osjetilnosti od represivne dimenzije uma.

I zaista kada, na temelju Kantove teorije, estetička funkcija postane središnjom temom filozofije kulture, ona se upotrebljava da dokaže načela nerepresivne civilizacije, u kojoj je um osjetilan i osjetilnost umna. Schillerova *Pisma o estetičkom odgoju čovjeka* (1795), napisana velikim dijelom pod utjecajem *Kritike rasudne snage*, imaju za cilj obnovu civilizacije putem oslobađajuće moći estetičke funkcije: zamišlja se da ona sadrži mogućnost novog načela zbiljnosti.

Unutarnja logika tradicije zapadne misli nagnala je Schillera da detinira novo načelo zbiljnosti i novo iskustvo koje se njega tiče, kao *estetičko*. Mi smo naglasili da je naziv izvorno označavao »ono što se odnosi na osjetila«, s težištem na njihovoj spoznajnoj funkciji. U prevlasti racionalizma, spoznajna funkcija osjetilnosti se neprestano umanjivala. U skladu s represivnom koncepcijom uma spoznaja je postala konačnom brigom »viših«, neosjetilnih sposobnosti duha; a logika i metafizika su apsorbirale estetiku. Osjetilnost, kao »niža« i čak »najniža« sposobnost, u najboljem je slučaju pribavljala građu, sirovinu, za spoznaju, da je organiziraju više sposobnosti intelekta. Sadržaj i valjanost estetičke funkcije su se snizili. Osjetilnost je zadržala stanovitu količinu filozofijskog dostojanstva u podređenom epistemologijskom položaju; oni od njezinih procesa koji nisu prista-

jali u racionalističku epistemologiju — to jest, oni koji su otišli izvan pasivne percepcije podataka — ostali su beskućni. Najistaknutiji među tim beskućnim sadržajima i vrijednostima bili su sadržaji i vrijednosti imaginacije: slobodna, stvaralačka, ili reproduktivna intuicija objekata koji nisu neposredno »dati« — sposobnost reprezentiranja objekata a da oni pri tome ne budu »prezentni«." Nije postojala nikakva *estetika* kao znanost osjetilnosti koja odgovara *logici* kao znanosti pojmovnog razuma. Ali oko sredine osamnaestog stoljeća, estetika se pojavila kao nova filozofijska disciplina, kao teorija ljepote i umjetnosti: Alexander Baumgarten je ustanovio taj termin u njegovoj modernoj upotrebi. Promjena u značenju, od »onoga što se odnosi na osjetila« do »onoga što se odnosi na ljepotu i umjetnost« ima mnogo dublje značenje nego što je obična akademska novina.

Filozofijska povijest naziva *estetički* odražava represivni postupak s osjetilnim (i time »korporealnim«) spoznajnim procesima. U toj povijesti, zasnivanje estetike kao nezavisne discipline suprotstavlja se represivnoj ulozi uma: naponi da se dokaže središnji položaj estetičke funkcije i ona uspostavi kao egzistencijalna kategorija pozivaju inherentne istinosne vrijednosti osjetila da se suprotstave njihovu izopačivanju pod pritiskom vladajućeg načela zbiljnosti. Disciplina estetike uspostavlja *poredak osjetilnosti* nasuprot *poretku uma*. Uvedena u filozofiju kulture, ta ideja teži oslobođenju osjetila koje bi, daleko od toga da razori civilizaciju, dalo joj čvršći temelj i uveliko podiglo njezine mogućnosti. Djelujući preko osnovnog poticaja — naime, poticaja na igru — estetička funkcija bi »ukinula prisilu i dovela čovjeka, i moralno i fizički, u slobodu«. Ona bi uskladila osjećaje i afekcije s idejama uma, lišila »zakone uma njihove moralne prisile«, i »izmirila ih s interesom osjetila.«<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Kantova definicija u *Kritici čistog uma*, »Transcendentalna estetika«, § 24.

<sup>9</sup> Schiller, *The Aesthetic letters. Essays, and the Philosophical letters*, transi. J. Weiss (Boston: Little, Brown, 1845), str. 66–67 (S manjom izmjenom u prijevodu).

Zamijetit će se da je ovo tumačenje, koje povezuje filozofijski naziv *osjetilnost* (*sensuousness*) — kao spoznajnu duševnu sposobnost — sa oslobađanjem osjetila, puka igra etimologijskom dvosmislenošću; korijen *sens* u *sensuousness* ne opravdava više konotaciju senzualnosti (putenosti). U njemačkom se *sensuousness* i *sensuality* još izražavaju jednim te istim nazivom: *Sinnlichkeit*. On znači nagonско (naročito spolno) zadovoljenje kao i spoznajnu osjetilnu perceptivnost i reprezentaciju (senzaciju). Ta se dvostruka konotacija čuva u svakodnevnom kao i filozofskom jeziku, a zadržava se i u upotrebi naziva *Sinnlichkeit* za temelj estetike. Tu naziv označava »niže« (»tamne«, »konfuzne«) spoznajne sposobnosti čovjeka *plus* »osjećaj bola i užitka«, — senzacije *plus afekcije*.<sup>10</sup> U Schillerovim *Pismima o estetičkom odgoju*, težište je na impulsivnom, nagonском karakteru estetike funkcije.<sup>11</sup> Taj sadržaj pruža temeljnu građu za novu disciplinu estetike. Ona se zamišlja kao »znanost osjetilne spoznaje« — »logika nižih spoznajnih sposobnosti«. <sup>12</sup> Estetika je u isto vrijeme »sestra« i protivnica logike. Opozicija prevlasti uma (karakterizira novu znanost: »... nije um, nego je osjetilnost (*Sinnlichkeit*) ono što određuje estetičku istinu ili neistinu. Što osjetilnost prizna, ili može priznati kao istinito, estetika može predstaviti kao istinito, čak i ako um to odbije kao neistinito«. <sup>13</sup> A Kant je ustvrdio u svojim predavanjima o antropologiji: »... mogu se ustanoviti univerzalni zakoni osjetilnosti (*Sinnlichkeit-a*) kao što se mogu ustanoviti univerzalni zakoni trauma; to jest, postoji znanost osjetilnosti, naime estetika, i znanost razuma, naime lo-

<sup>10</sup> Alexander Baumgarten, »*Meditationes Philosophicae de Nonnulli ad Poema Pertinentibus*« §§ 25–26, u Albert Riemann, *Die Aesthetic A. O. Baumgartens* (Halle: Niemeyer, 1928), str. 114.

<sup>11</sup> Schiller, *The Aesthetic Letters*, četvrto i osmo pismo i drugdje.

<sup>12</sup> Baumgarten, »*Aesthetic*, ur. Bernhard Poppe, u A. B. Baumgarten (Bonn, Leipzig, 1907), § I.; vidi također str. 44. »*Meditationes Philosophicae*«, § 115.

<sup>13</sup> Baumgarten, »*Aesthetic*, str. 42.

gika.«<sup>14</sup> Načela i istine osjetilnosti opskrbljuju sadržaj estetike, a »cilj je i svrha estetike savršenstvo osjetilne spoznaje. To savršenstvo je ljepota«. <sup>15</sup> Ovdje se poduzima korak koji pretvara estetiku, znanost osjetilnosti, u znanost *umjetnosti*, i poredak osjetilnosti u poredak umjetnosti.

Etimologijska sudbina osnovnog naziva rijetko je slučaj. Kakva je zbiljnost iza konceptualnog razvoja od puštenosti — *sensuality* — do osjetilnosti — *sensuousness* — (osjetilne spoznaje), do *umjetnosti* (estetike)? Osjetilnost, posredujući pojam, označava osjetila kao izvore i organe spoznaje. Ali osjetila nisu isključivo, niti su čak primarno, organi spoznaje. Njihova se spoznajna funkcija miješa s njihovom apetitivnom funkcijom (puštenost); ona su erotogena, i njima upravlja načelo užitka. Iz toga stapanja spoznajnih i apetitivnih funkcija proizlazi konfuzni, niži, pasivni karakter osjetilne spoznaje, zbog čega je neprikladna za načelo zbiljnosti, ukoliko njome ne zavlada i ne oblikuje je pojmovna djelatnost intelekta, uma. A ukoliko je filozofija usvojila pravila i vrijednosti načela zbiljnosti, u njoj nije bilo mjesta zahtjevu osjetilnosti za oslobođenjem od dominacije uma; uveliko izmijenjen, on je našao pribježište u teoriji umjetnosti. Istina umjetnost je oslobođenje osjetilnosti putem njezinog izmirenja s umom: to je središnja ideja klasične idealističke estetike.

...U umjetnički lijepom misao se utjelovljuje, a materiju ne određuje misao izvana, nego ona egzistira slobodno sama, dok prirodno, osjetilno, afektivno i tako dalje posjeduju u sebi samima mjeru, svrhu i sklad. Kad se zor i osjećaj podignu do duhovne općenitosti, misao ne samo da se odriče svojeg neprijateljstva prema prirodi, nego i sama uživa u prirodi. Osjećaj, radost i užitak oprav-

<sup>14</sup> Nav. dj., str. 57.

<sup>15</sup> Baumgarten, *Aesthetica*, sv. I (Frankfurt a/O., 1750), § 14.

davaju se i posvećuju, tako da priroda i sloboda, osjetilnost i pojam u *jedinstvu* nalaze svoje pravo i svoje zadovoljenje.<sup>16</sup>

Umjetnost izaziva vladajuće načelo uma: predstavljajući poredak osjetilnosti, ona zaziva zabranjenu logiku — logiku zadovoljenja nasuprot logici potiskivanja. Iza sublimirane estetičke forme pokazuje se nesublimirani sadržaj: predanost umjetnosti načelu užitka.<sup>17</sup> Istraživanje erotičkih korijena umjetnosti igra značajnu ulogu u psihoanalizi; međutim, ti korijeni su više u djelu i funkciji umjetnosti nego u umjetniku. Estetička forma je osjetilna forma — uspostavljena *poretkom osjetilnosti*. Ako se »savršenstvo« osjetilne spoznaje odredi kao ljepota, ta definicija još uvijek zadržava unutaraju vezu s nagonskim zadovoljenjem, i estetički užitak je još uvijek užitak. Ali se osjetilni izvor »potiskuje«, i zadovoljenje je u čistoj *formi* objekta. Kao estetička vrijednost nekonceptualna istina osjetila se posvećuje, i daje se sloboda od načela zbiljnosti »slobodnoj igri« stvaralačke imaginacije. Tu se priznaje jedna zbiljnost sa posve drugačijim normama. Međutim, budući da se ta druga, »slobodna« zbiljnost pripisuje umjetnosti, i njezino iskustvo estetičkom stavu, ona je neobavezna i ne angažira ljudsku egzistenciju na uobičajen životni način; ona je »nezbiljska«.

Schillerov pokušaj da poništi sublimaciju estetičke funkcije polazi od Kantove pozicije: samo zbog toga

<sup>16</sup> »(Im Kunstschönen ist) der Gedanke verkörpert, und die Materie von ihm nicht äuserlich bestimmt, sondern existiert selber frei, indem das Natürliche, Sinnliche, Gemüth u. s. f. in sich selbst Maas, Zweck und Übereinstimmung hat, und die Anschauung und Empfindung ebenso in geistige Allgemeinheit erhoben ist, als der Gedanke seiner Feindschaft gegen die Natur nicht nur entsagt, sondern sich in ihr erheitert und Empfindung, Lust, und Genuss berechtigt und geheiligt ist, so dass Natur und Freiheit, Sinnlichkeit und Begriff in Einem ihr Recht und Befriedigung finden.« Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, sv. I, Uvod u »*Sämtliche Werke*«, ur. Herrman Glockner, (Stuttgart, 1927), X, 95. Vidi *The Philosophy of Fine Art*, prijevod F. P. B. Osmaton (London, G. Bell and Sons, 1920), I, str. 83.

<sup>17</sup> Vidi Otto Rank, »*The Play-impulse and Aesthetic Pleasure*, u *Art and Artist* (New York: Alfred Knopf, 1932).

Sto je imaginacija središnja sposobnost uma, samo zbog toga što je ljepota »nuždan uvjet čovječanstva«,<sup>18</sup> može estetička funkcija odigrati presudnu ulogu u preobražaju civilizacije. Kad je Schiller pisao, potreba je za takvim preobražajem izgledala očiglednom; Herder i Schiller, Hegel i Novalis razvijali su u gotovo identičnim terminima koncepciju otuđenja. Kako industrijsko društvo počinje da se oblikuje pod vladavinom načela izvedbe, tako njegova inherentna negacija prožima filozofijsku analizu:

...užitak se odvaja od rada, sredstvo od cilja, primjena od naknade. Vječito prikovan samo za jedan djelić cjeline, čovjek i oblikuje sebe samo kao jedan djelić; slušajući vječito samo jednolično zujanje točka koji okreće, on nikad ne razvija sklad svojeg bića, i umjesto da oblikuje čovječnost koja je u njegovoj prirodi, on postaje puki otisak svojeg zanimanja, svoje znanosti.<sup>19</sup>

Budući da je civilizacija ona koja je »zadala modernom čovjeku tu ranu«, samo je novi oblik civilizacije može izliječiti. Ranu uzrokuje antagonistički odnos između dvije polarne dimenzije ljudske egzistencije. Schiller opisuje taj antagonizam u nizu sparenih pojmova: osjetilnost i um, tvar i oblik (duh), priroda i sloboda, pojedinačno i opće. Svakom od te dvije dimenzije upravlja temeljni *poticaj*: »osjetilni poticaj« (*sensuous impulse*) i »poticaj-forme« (*form-impulse*)<sup>20</sup> Prvi je bitno pasivan, receptivan, a drugi aktivan, gospodareći, vladajući. Kultura se gradi kombinacijom i međudjelovanjem tih dvaju poticaja. Ali u postojećoj civilizaciji, njihov je odnos antagonistički: umjesto da izmiri oba poticaja, učinivši osjetilnost racionalnom i um osjetilnim, civilizacija je podjarmila osjetilnost umu na takav način da ona, ako se ponovo potvrđuje, čini to u razornim i »divljačkim« oblicima, jer tiranija uma osiromašuje i

<sup>18</sup> Schiller, *The Aesthetic Letters*, str. 46.

<sup>19</sup> Nav. dj., str. 22 (S manjim izmjenama u prijevodu).

<sup>20</sup> Nav. dj., str. 53.

barbarizira osjetilnost. Taj sukob treba razriješiti ako će se ljudske mogućnosti slobodno realizirati. Budući da samo poticaji imaju trajnu snagu da temeljito utječu na ljudsku egzistenciju, takvo izmirenje između ta dva poticaja mora biti djelo trećeg poticaja. Schiller definira taj treći posredujući poticaj kao *poticaj na igru* (*play impulse*), čija je svrha ljepota, a cilj sloboda. Sada ćemo pokušati da izbavimo puni sadržaj Schillerove ideje od dobrohotnog estetičkog postupka na koji ga je ograničilo tradicionalno tumačenje.

Traži se rješenje »političkog« problema: oslobođenje čovjeka od nečovječnih egzistencijalnih uvjeta. Schiller tvrdi da, kako bi se riješio taj politički problem, »čovjek mora proći kroz estetsko, jer ljepota je ona koja vodi u slobodu«. A poticaj na igru je posrednik tog oslobođenja. Nije cilj toga poticaja da se igra *sa* nečim; nego je to prije igra samog života, s onu stranu oskudice i vanjske prinude — manifestacija egzistencije bez straha i bez tjeskobe, i time manifestacija same slobode. Čovjek je slobodan samo tamo gdje je slobodan od ograničenja, vanjskog i unutarnjeg, fizičkog i moralnog — kad ga ne ograničava ni zakon ni potreba.<sup>21</sup> Ali takvo ograničenje *jest* zbiljnost. Sloboda je tako, u strogo smislu, sloboda od ustanovljene zbiljnosti: čovjek je slobodan kad »zbiljnost izgubi svoju ozbiljnost« i kad njezina nužnost »postane laka« (*leicht*).<sup>22</sup> »Najveća glupost i najveća inteligencija imaju stanovitu srodnost u tome da i jedna i druga traže *samo zbiljsko*«; međutim, takva potreba za zbiljskim i privrženost njemu »samo su posljedice oskudice«. Nasuprot tome, »ravnodušnost prema zbiljnosti« i zanimanje za »predstavu« (pri-zor, pri-vid, *Schein*) znaci su slobode od oskudice i »istinskog uvećanja čovječnosti«. U nepatvoreno čovjećnoj civilizaciji, ljudska egzistencija će biti više igra nego teški rad, i čovjek će živjeti više u raskoši nego u neimaštini.

<sup>21</sup> Nav. dj., str. 70—71, 96.

<sup>22</sup> Nav. dj., str. 71.

<sup>23</sup> Nav. dj., str. 130—131.

Te ideje predstavljaju jednu od najnaprednijih pozicija misli. Mora se shvatiti da oslobođenje od zbiljnosti koje se ovdje sagledava nije transcendentalno, »unutarnje«, ili samo intelektualna sloboda (kao što Schiller izričito naglašava<sup>24</sup>), nego sloboda *u* zbiljnosti. Zbiljnost koja »gubi svoju ozbiljnost« je neljudska zbiljnost oskudice i neimaštine, i ona gubi svoju ozbiljnost kad se oskudica i potrebe mogu zadovoljiti bez otuđenog rada. Tada, čovjek je slobodan da »se igra« sa svojim sposobnostima i mogućnostima i sa sposobnostima i mogućnostima prirode, i samo »igrajući se« s njima, on je slobodan. Njegov svijet je onda prizor (*Schein*), a poredak njegova svijeta je poredak ljepote. Budući da je realizacija slobode, igra je *više* nego ograničavajuća fizička i moralna zbiljnost: »... čovjek je samo *ozbiljan* sa ugodnim, dobrim, savršenim; ali s ljepotom on se igra«. <sup>25</sup> Takve bi formulacije bile neodgovoran »esteticizam«, kada bi područje igre bilo područje ukrasa, luksuza, ladanja u jednom inače represivnom svijetu. Ali ovdje se estetička funkcija poima kao načelo koje upravlja cijelom ljudskom egzistencijom, a ona to može učiniti samo ako postane »univerzalna«. Estetička kultura pretpostavlja »totalnu revoluciju u načinu zamjedbe i osjećaja«, <sup>26</sup> a takva revolucija je moguća samo kad je civilizacija dostigla najvišu fizičku i intelektualnu zrelost. Tek kad se »ograničavanje potrebe« nadomjesti »ograničavanjem suviška« (obilja), ljudska će egzistencija biti nagnana na »slobodno kretanje koje je samo sebi i cilj i sredstvo«. <sup>27</sup> Oslobođen pritiska mučnih svrha i izvedbi koje uvjetuje oskudica, čovjek će biti vraćen u »slobodu da bude što treba da bude«. <sup>28</sup> A ono što »treba« da bude, bit će sama sloboda: sloboda igre. Duševna sposobnost koja provodi tu slobodu je sposob-

<sup>24</sup> Nav. dj., str. 93, **140**, **142**.

<sup>25</sup> Nav. dj., str. 72.

<sup>26</sup> Nav. dj., str. (Prijevod izmijenjen).

<sup>27</sup> Nav. dj., str. 140 (Prijevod izmijenjen).

<sup>28</sup> Nav. dj., str. **100**.

nost *imaginacije*.<sup>29</sup> Ona prati i projicira mogućnosti cijelog bitka; oslobođene porobljavanja od ograničavajuće stvari, one se pojavljuju kao »čiste forme«. Kao takve, one uspostavljaju svoj vlastiti poredak: egzistiraju »prema zakonima ljepote«. <sup>30</sup>

Kad jednom zavlada kao načelo civilizacije, poticaj na igru bi doslovno preoblikovao zbiljnost. Priroda, objektivni svijet, ne bi se doživljavali tada prvenstveno ni kao ono što svladava čovjeka (kao u primitivnom društvu), niti kao ono čime čovjek vlada (kao u postojećoj civilizaciji), nego prije kao objekt »kontemplacije«. <sup>31</sup> S tom promjenom u osnovnom i formativnom iskustvu, sam objekt iskustva se mijenja: oslobođena od nasilne dominacije i eksploatacije, i umjesto toga oblikovana poticajem na igru, priroda bi se također oslobodila svoje vlastite surovosti i postala bi slobodna da otkrije bogatstvo svojih besvršnih formi koje izražavaju »unutarnji život« njezinih objekata. <sup>32</sup> A odgovarajuća bi se promjena zbila i u subjektivnom svijetu. Tu bi također estetičko iskustvo zaustavilo nasilnu i izrabljivačku proizvodnost, koja je čovjeka pretvorila u oruđe rada. Ali on ne bi bio vraćen u stanje pateće pasivnosti. Njegova bi egzistencija i dalje bila aktivnost, ali »ono što posjeduje i proizvodi ne treba više da nosi tragove ropstva, strašni plan svoje svrhe«; <sup>33</sup> s onu stranu oskudice i tjeskobe, ljudska djelatnost postaje raskoš (display) — slobodna manifestacija (mogućnosti).

Na toj točki dolazi u žarište razorni kvalitet Schillerove koncepcije. On je utvrdio bolest civilizacije kao sukob između dva osnovna čovjekova poticaja (osjetilni poticaj i poticaj forme), ili više kao nasilno »rješenje« toga sukoba: uspostavljanje represivne tiranije uma nad osjetilnošću. Prema tome, izmirenje sukobijavajućih po-

<sup>29</sup> Nav. dj., str. **133**.

<sup>30</sup> Nav. dj., str. **111**.

<sup>31</sup> Nav. dj., str. **115**, 123.

<sup>32</sup> Nav. dj., str. **114**.

<sup>33</sup> Nav. dj., str. **142**–143 (Prijevod izmijenjen).

ticaja bi sadržavalo otklanjanje te tiranije — to jest, obnovu prava osjetilnosti. Slobodu bi trebalo tražiti prije u oslobađanju osjetilnosti nego uma, i u ograničavanju »viših« sposobnosti u korist »nižih«. Drugim riječima, spašavanje kulture bi uključivalo u sebe ukinuće represivnih kontrola koje je civilizacija nametnula osjetilnosti. A to je zaista ideja koja se nalazi iza *Estetičkog odgoja*. Ona smjera zasnivanju ćudoređa na osjetilnom temelju;<sup>34</sup> zakoni uma se moraju izmiriti s interesom osjetila;<sup>35</sup> dominirajući poticaj forme se mora ograničiti: »osjetilnost mora pobjednički držati svoje područje, i odoljeti nasilju koje bi joj duh (*Geist*) rado nametnuo putem svoje prisvajajuće djelatnosti«. <sup>36</sup> Dakako, da bi sloboda postala vladajuće načelo civilizacije, ne samo um, nego i »osjetilni poticaj« zahtijeva preoblikovanje koje ograničava. Dodatno oslobađanje osjetilne energije mora se uskladiti s univerzalnim *poretkom* slobode. Međutim, bilo kakav poredak da se nametne osjetilnom poticaju, on sam mora biti »izvršenje slobode«. <sup>37</sup> Sam slobodni pojedinac mora ostvariti sklad između individualnog i univerzalnog zadovoljenja. U istinski slobodnoj civilizaciji svi zakoni su samo-dani od strane pojedinaca: »dati slobodu slobodom je univerzalni zakon« — »estetičkog stanja«; <sup>38</sup> u istinski slobodnoj civilizaciji, »volja cjeline« se ispunjava samo »pomoću prirode individuum«. <sup>39</sup> Poredak je sloboda samo ako se zasniva i podržava putem slobodnog zadovoljavanja pojedinaca.

Ali kobni neprijatelj trajnog zadovoljenja je *vrijeme*, unutarinja konačnost, kratkoća svih uvjeta. Ideja integralnog ljudskog oslobađanja stoga nužno sadržava viziju borbe protiv vremena. Vidjeli smo da orfički i nar-

<sup>34</sup> Nav. dj., str. 10. Weiss tu prevodi *sinnliche* ne kao osjetilni (*sensuous*), nego kao osjetljivi (*sensible*).

<sup>35</sup> Nav. dj., str. 67.

<sup>36</sup> Nav. dj., str. 63.

<sup>37</sup> Nav. dj., str. 63.

<sup>38</sup> Nav. dj., str. 145.

<sup>39</sup> Nav. dj., str. 145.

cistički likovi simboliziraju pobunu protiv prolaznosti, očajni napor da se zaustavi tok vremena — konzervativnu narav načela užitka. Ako će »estetičko stanje« zaista da bude stanje slobode, onda ono mora konačno poraziti razorni tok vremena. Samo to je zalog nerepresivne civilizacije. Tako Schiller pripisuje oslobodilačkom poticaju na igru funkciju »ukidanja vremena u vremenu«, izmirenja bitka i bivanja, promjene i identiteta. <sup>40</sup> U tome zadatku kulminira napredak ćovječanstva prema višem obliku kulture.

Idealističke i estetičke sublimacije koje prevladavaju u Schillerovu djelu ne iskrivljuju njegove korjenite implikacije. Jung je prepoznao te implikacije i s pravom se od njih prepao. On je upozorio da bi vladavina poticaja na igru dovela do »oslobađanja od potiskivanja« što bi za sobom povuklo »obezvređenje dosada najviših vrijednosti«, »katastrofu kulture« — jednom riječju »barbarstvo«. <sup>41</sup> Sam Schiller je bio očigledno manje sklon nego Jung da poistovjeti represivnu kulturu s kulturom kao takvom; on je čini se bio voljan da riskira i katastrofu kulture i uniženje njezinih vrijednosti ako bi to dovelo do jedne više kulture. On je bio potpuno svjestan da će se, u svojim prvim slobodnim manifestacijama, poticaj na igru »jedva raspoznavati«, jer će se osjetilni poticaj neprestano miješati sa svojom »divljom željom«. <sup>42</sup> Međutim, on je mislio da bi takav »barbarski« izliv prestao kad se nova kultura razvije, i da samo »skokom« može nastati od stare nova kultura. On se nije zabavio katastrofalnim promjenama u društvenoj strukturi koje bi sadržavao taj »skok«: one su izvan granica idealističke filozofije. Ali se smjer promjene u pravcu nerepresivnog poretka jasno pokazuje u njegovoj estetičkoj koncepciji.

<sup>40</sup> Nav. dj., str. 65.

<sup>41</sup> Jung, *Psychological Types*, prijevod H. Godwin Baynes (New York: Harcourt, Brace, 1926), str. 135.

<sup>42</sup> Schiller, *The Aesthetic Letters*, str. 142.

Ako ponovo sakupimo njezine glavne elemente, nalazimo:

(1) Pretvaranje truda (rada) u igru i represivne proizvodnosti u *raskoš* — preobražaj kojemu mora prethoditi pobjeda nad oskudicom kao odlučujućim činiocem civilizacije.<sup>43</sup>

(2) Samosublimacija osjetilnosti (osjetilnog poticaja) i desublimacija (poticaja-forme), da bi se izmirila ta dva temeljna antagonistička poticaja.

(3) Pobjeda nad vremenom ukoliko je ono razorno za trajno zadovoljenje.

Ti su elementi praktički istovjetni s elementima izmirenja načela užitka i načela zbiljnosti. Sjećamo se konstitutivne uloge pripisane imaginaciji (fantaziji) u igri i raskoši: Imaginacija zadržava ciljeve onih duševnih procesa koji su ostali slobodni od represivnog načela zbiljnosti; u svojoj estetičkoj funkciji, oni se mogu uključiti u svjesnu racionalnost razvijene civilizacije. Poticaj na igru predstavlja zajednički nazivnik ta dva suprotstavljena duševna procesa i načela.

Još jedan element povezuje estetičku filozofiju s orfičkim i narcističkim likovima: mogućnost nerepresivnog poretka u kojem se subjektivni i objektivni svijet, čovjek i priroda, usklađuju. Orfički simboli se usredotočuju na raspjevanog boga koji živi da bi porazio smrt

<sup>43</sup> Pokušaj da odredi, na biologijskoj osnovi, ljudsku slobodu u smislu igre nedavno je učinio Gustav Bally u *Vom Ursprung und den Grenzen der Freiheit* (Basel: Benno Schwabe, 1945), naročito str. 71 i dalje 74–75. On vidi dimenziju slobode u slobodi od nagonskog određenja. Čovjek se ne određuje, kao životinja, nužno preko nagona; on posjeduje *entspanntes Feld — Spielraum* u kojem se »drži na odstojanju od svojih nagonskih ciljeva«, igra se njima i tako se igra sa svojim svijetom. Taj stav stalnog odstojanja od nagonskog cilja omogućuje ljudsku kulturu.

Ballyjeva koncepcija je bliska Schillerovoj, ali je regresivna tamo gdje je Schillerova progresivna. Schillerova »razigrana« sloboda je rezultat nagonskog oslobođenja: Ballyjeva je »relativna sloboda od nagona« (str. 94), sloboda da se odupre nagonskim potrebama. Nije onda nikakvo čudo da se novo tumačenje slobode pokazuje kao stara sloboda da se odreknu, poreknu iskušenja, »hrabrost« da čovjek sputava sama sebe, snaga amo-potiskivanja (str. 79). I, posve dosljedno, konačna i istinska sloboda, »sloboda od tjeskobe i smrti«, odbacuje se kao lažna i »prijeporna« sloboda (str. 100).

i koji oslobađa prirodu, tako da ograničena i ograničavajuća tvar oslobađa divne i razigrane forme živih i neživih stvari. Ne boreći se više i ne želeći više »nešto što bi još trebalo postići«,<sup>44</sup> oni su slobodni od straha i okova — i tako slobodni *per se*. Narcisova kontemplacija odbija svu ostalu djelatnost u erotičkom predavanju ljepoti, povezujući nerazdvojivo svoju vlastitu egzistenciju s prirodom. Slično tome, estetička filozofija poima nerepresivni poredak na takav način da se priroda u čovjeku i izvan čovjeka slobodno prepušta »zakonima« — zakonima raskoši i ljepote.

Nerepresivni poredak je u biti poredak *obilja*: nužno ograničenje se provodi više preko »suviška« nego preko potrebe. Samo je poredak obilja spojiv sa slobodom. Na toj se točki susreću idealistička i materijalistička kritika kulture. I jedna i druga se slažu da nerepresivni poredak postaje moguć samo u najvišoj zrelosti civilizacije, kada se sve osnovne potrebe mogu zadovoljiti minimumom utroška fizičke i duševne energije za minimum vremena. Odbacujući ideju slobode koja pripada vladavini načela izvedbe, one čuvaju slobodu za novi oblik egzistencije koji bi se javio na temelju univerzalno zadovoljenih egzistencijalnih potreba. Oblast slobode se sagledava *s onu stranu* oblasti nužnosti: sloboda nije unutar, nego je izvan »borbe za opstanak«. Posjedovanje i nabavka životnih potrepština više su preduvjet nego sadržaj slobodnog društva. Oblast nužnosti, rada, jest oblast neslobode zbog toga što se ljudska egzistencija u toj oblasti određuje pomoću ciljeva i funkcija koje nisu njezini vlastiti i koji ne dopuštaju slobodnu igru ljudskih sposobnosti i želja. Stoga optimum u toj oblasti treba definirati prije normama racionalnosti nego slobode — naime, da se proizvodnja i raspodjela organiziraju na takav način da se što je moguće manje vremena utroši za stvaranje svih potrepština koje su na raspolaganju svim članovima društva. Nužni rad

<sup>44</sup>... um ein endlich noch Erreichtes« (Rilke).

predstavlja sistem u biti neljudskih, mehaničkih i rutinskih djelatnosti; u takvom sistemu individualnost ne može biti vrijednost i cilj sama po sebi. Razborito, sistem društvenog rada bi se više organizirao u svrhu uštede vremena i prostora za razvoj individualnosti *izvan* neminovno represivnog svijeta rada. Igra i raskoš kao načela civilizacije sadržavaju ne preobražaj rada, nego njegovo potpuno podvrgavanje onim mogućnostima čovjeka i prirode koje se slobodno razvijaju. Ideje igre i raskoši otkrivaju sada svoje puno odstojanje od vrijednosti proizvodnosti i izvedbe: igra je *neproizvodna* i *nekorisna* upravo zbog toga što ukida represivne i izrabljivačke osobine rada i slobodnog vremena; ona se »tek igra« realnošću. Ali ona također ukida njihove uzvišene osobine — »više vrijednosti«. Desublimacija uma je isto tako bitan proces u nastajanju slobodne kulture kao što je i samosublimacija osjetilnosti. U postojećem sistemu dominacije, represivna struktura uma i represivna organizacija osjetilnih sposobnosti nadopunjavaju i podržavaju jedna drugu. U Freudovim terminima: civilizirana čudorednost je čudorednost potisnutih nagona; oslobođenje ovih drugih podrazumijeva »uniženje« prvih. Ali to uniženje viših vrijednosti može da ih vrati u organsku strukturu ljudske egzistencije od koje su odvojene, i to ponovno spajanje može preobraziti i samu tu strukturu. Ako više vrijednosti izgube svoju udaljenost, svoju izoliranost od nižih sposobnosti i usmjerenosti protiv njih, ove druge mogu postati slobodno sklone kulturi.

## 10

### *Transformacija spolnosti u Eros*

Vizija nerepresivne kulture, koju smo podigli od sporedne tendencije u mitologiji i filozofiji na jedan viši stupanj, ima za cilj nov odnos između nagona i uma. Civilizirana čudorednost se preokreće putem usklađivanja nagonске slobode i poretka: oslobođeni od tiranije represivnog uma, nagoni teže slobodnim i trajnim egzistencijalnim odnosima — i stvaraju *novo* načelo zbiljnosti. U Schillerovoj ideji »estetičkog stanja« vizija nerepresivne kulture konkretizira se na razini razvijene civilizacije. Na toj razini organizacija nagona postaje društveni problem (u Schillerovoj terminologiji *politički*), kao i u Freudovoj psihologiji. Procesi koji stvaraju ego i superego oblikuju i ovjekovjećuju specifične društvene ustanove i odnose. Takvi psihoanalitički pojmovi kao sublimacija, identifikacija i introjeksija imaju ne samo psihički nego i društveni sadržaj: oni završavaju u sistemu ustanova, zakona, posredništva, stvari i običaja koji sučeljavaju individuuma kao objektivni entiteti. Unutar toga antagonističkog sistema duševni sukob između ega i superega, između ega i ida, u iste je vrijeme i sukob između pojedinca i njegova društva. Ovo drugo (društvo) utjelovljuje racionalnost cjeline, a borba pojedinca protiv represivnih sila je borba protiv objektivnog uma. Stoga bi pojavljivanje nerepresivnog načela zbiljnosti koje uključuje nagonско oslobađanje, regresiralo ispod dostignute razine civilizirane racional-



nosti. Ta regresija bi bila psihička kao i društvena: ona bi reaktivirala rane stadije libida, koji su bili nadmašeni u razvoju ega zbiljnosti, i rastvorila bi društvene ustanove u kojima egzistira ego zbiljnosti. U smislu tih ustanova, nagonско oslobođenje je ponovni pad u barbarstvo. Međutim, budući da se zbiva na vrhuncu civilizacije, a kao posljedica ne poraza, nego pobjede u borbi za opstanak, i potpomognuto slobodnim društvom, takvo bi oslobođenje moglo dati posve različite rezultate. Ono bi još uvijek bilo obrat procesa civilizacije, obaranje kulture — ali *nakon* što je kultura obavila svoj posao i stvorila čovječanstvo i svijet koji mogu biti slobodni. Još uvijek bi to bilo »regresija« — ali u svjetlu zrele svijesti i pod vodstvom nove racionalnosti. U tim se uvjetima mogućnost nerepresivne civilizacije ustvrđuje ne na osnovi zaustavljanja, nego oslobađanja, napretka — tako da bi čovjek uredio svoj život u skladu sa svojom potpuno razvijenom spoznajom, tako da bi on ponovo pitao što je dobro, a što je zlo. Ako će se krivnja, koja se nagomilala u civiliziranoj dominaciji čovjeka po čovjeku, ikada iskupiti putem slobode, onda se »istočni grijeh« mora ponovo počinuti: »Mi moramo ponovo jesti sa drveta spoznaje, da bismo opet došli u stanje nevinosti«.<sup>1</sup>

Ideja nerepresivnog nagonског poretka mora se prvo ispitati na »najneurednijem« od svih nagona — naime, na spolnosti. Nerepresivni poredak je moguć samo ako spolni nagoni mogu, pomoću svoje vlastite dinamike i u izmijenjenim egzistencijalnim i društvenim uvjetima, stvoriti trajne erotske odnose među zrelim pojedincima. Moramo se zapitati da li spolni nagoni, nakon uklanjanja sveukupnog višak-potiskivanja, mogu razviti »libidnu racionalnost« koja ne samo da je primjerena napretku nego ga čak i promiče u smjeru viših oblika ci-

<sup>1</sup> »Wir müssen wieder vom Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen«. Heinrich von Kleist, »über das Marionettentheater«, zaključak.

vilizirane slobode. Ta će se mogućnost ovdje ispitivati u Freudovim vlastitim terminima.

Mi smo neprestano ponavljali Freudov zaključak da bi svako istinsko smanjenje društvenih kontrola nad spolnim nagonima, čak i u najboljim uvjetima, okrenulo organizaciju spolnosti ka pre-civiliziranim stadijima. Takva regresija bi porušila središnje utvrde načela izvedbe: ona bi ukinula kanaliziranje spolnosti u monogamnu reprodukciju i tabu na perverzije. Pod vladavinom načela izvedbe, libidno zaposjednuće individualnog tijela i libidni odnosi s drugima normalno se ograničavaju na slobodno vrijeme i usmjeruju na pripremu i izvedbu genitalnog snošaja; samo u izuzetnim slučajevima, i sa visokim stupnjem sublimacije, dopušta se libidnim odnosima da uđu u sferu rada. Ta ograničenja, koja nameće potreba održavanja velikog kvantuma energije i vremena za rad koji nije zadovoljenje, produžavaju deseksualizaciju tijela da bi pretvorili organizam u subjekt-objekt društveno korisnih izvedbi. Suprotno, ako se radni dan i energija svedu na minimum, bez odgovarajuće manipulacije slobodnim vremenom, bio bi oslabljen razlog za ta ograničenja. Libido bi se oslobodio i preplavio institucionalizirane granice unutar kojih ga drži načelo zbiljnosti.

Freud je nekoliko puta naglasio da trajni međusobni odnosi o kojima ovisi civilizacija pretpostavljaju da se spolni nagon inhibira u svojem cilju.<sup>2</sup> Ljubav i trajni i odgovorni odnosi koje ona zahtijeva, zasnivaju se na sjedinjenju spolnosti s »naklonošću«, a to jedinstvo je povijesni rezultat dugog i okrutnog procesa kroćenja, u kojem legitimna manifestacija toga nagona postaje vrhunska, dok se njegovi ostali sastavni dijelovi zaustavljaju u svojem razvoju.<sup>3</sup> To kulturno uglavljivanje spolnosti, njezino sublimiranje u ljubav, odigralo se unutar

<sup>2</sup> *Collected Papers* (London: Hogarth Press, 1950), IV, 203 i dalje; *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Liveright Publishing Corp., 1949), str. 72, 78.

<sup>3</sup> *Collected Papers*, IV, 215.

civilizacije koja je ustanovila posjedničke privatne odnose odvojeno od posjedničkih društvenih odnosa a, u presudnom aspektu, i u sukobu s njima. Dok je, izvan skrovitosti obitelji, egzistencija ljudi bila uglavnom određena vrijednošću razmjene njihovih proizvoda i izvedbi, trebalo je da njihov život u kući i krevetu bude prožet duhom božanskog i moralnog zakona. Pretpostavljalo se da je čovječanstvo cilj samo po sebi i nikada puko sredstvo; ali je ta ideologija bila djelotvornija u privatnim nego u društvenim funkcijama pojedinaca, više u sferi libidnog zadovoljenja nego u sferi rada. Puna moć civilizirane čudorednosti bila je mobilizirana protiv upotrebe tijela kao pukog objekta, sredstva, instrumenta užitka; takvo je postvarenje bilo tabu i ostalo je zloglasna povlastica bludnica, degenerika i pervertita. Upravo u svojem zadovoljenju, a naročito u svojem spolnom zadovoljenju, čovjek je imao da bude više biće, podvrgnut višim vrijednostima; trebalo je da ljubav uzvisi spolnost. S pojavom nerepresivnog načela zbiljnosti, s ukinućem višak-potiskivanja, uvjetovanog načelom izvedbe, taj proces bi se obrnuo. U društvenim odnosima, postvarenje bi se smanjilo, jer bi se podjela rada preorijentirala na zadovoljavanje individualnih potreba koje se slobodno razvijaju; s obzirom na to, u libidnim odnosima, smanjio bi se tabu na postvarenje tijela. Neupotrebljavano više kao oruđe rada u punom vremenu, tijelo bi se reseksualiziralo. Regresija sadržana u tom širenju libida, prvo bi se manifestirala u reaktiviranju svih erotogenih zona i, prema tome, u preporodu pregenitalne polimorfne spolnosti i u opadanju genitalne prevlasti. Tijelo bi u svojoj cjelini postalo predmetom katekse, stvar u kojoj se uživa — oruđe užitka. Ta promjena u vrijednosti i djelokrugu libidnih odnosa dovela bi do raspada ustanova u kojima su se privatni međusobni odnosi organizirali, naročito monogamne i patrijarhalne obitelji.

Ti izgledi čini se da potvrđuju očekivanje da nagonsko oslobođenje može dovesti samo do društva spolnih

manijaka — to jest, ni do kakvog društva. Međutim, upravo opisani proces sadržava ne naprosto oslobođenje nego *transformaciju*, libida: od spolnosti koja je ograničena u genitalnoj prevlasti do erotizacije cijele ličnosti. To je više širenje nego eksplozija libida — rasprostiranje nad privatnim i društvenim odnosima koje premošćuje jaz koji između njih održava načelo represivne zbiljnosti. Taj preobražaj libida bio bi rezultat društvenog preobražaja koji omogućuje slobodnu igru individualnih potreba i sposobnosti. Zahvaljujući tim uvjetima, slobodni razvoj preobraženog libida s *onu stranu* ustanova načela izvedbe bitno se razlikuje od oterećenja ograničene spolnosti *unutar* oblasti tih ustanova. Ovaj drugi proces razara *potisnutu* spolnost; libido produžava da nosi znak ugnjetavanja i manifestira se u odvratnim oblicima koji su tako dobro poznati u povijesti civilizacije; u sadističkim i mazohističkim orgijama očajnih masa, »društvene elite«, izglednijih bandi najamnika, čuvara zatvora i koncentracionih logora. Takvo oslobađanje spolnosti pruža periodički nužan odušak nepodnošljivoj frustraciji; ono više jača nego što slabi korijenje nagonskog ograničenja; prema tome, često se ono upotrebljavalo kao oslonac porobljivačkih režima. Nasuprot tome, slobodan razvoj preobraženog libida unutar preobraženih ustanova, erotizirajući ranije zabranjene zone, vrijeme i odnose, *umanjio* bi manifestacije *puke* spolnosti, integrirajući ih u mnogo širi poredak, uključivši i poredak rada. U tome kontekstu spolnost teži svojoj vlastitoj sublimaciji: libido ne bi naprosto reaktivirao pre-civilizirane i infantilne stadije nego bi također preobrazio pervertirani sadržaj tih stadija.

Naziv *pervverzije* pokriva spolne fenomene u biti različitog porijekla. Isti se tabu stavlja na nagonске manifestacije nespojive sa civilizacijom i na one koje su nespojive s represivnom civilizacijom, naročito s monogamnom genitalnom prevlašću. Međutim, unutar povijesne dinamike nagona, na primjer, koprofilija i homo-

seksualnost imaju vrlo različito mjesto i funkciju.<sup>4</sup> Slična razlika prevladava unutar jedne te iste perverzije: funkcija sadizma nije ista u slobodnom libidnom odnosu i u djelatnostima SS trupa. Neljudski, prisilni, prinudni i razorni oblici tih perverzija čini se da se vežu s općenitom perverzijom ljudske egzistencije u represivnoj kulturi, ali perverzije posjeduju nagonu supstanciju različitu od tih oblika; a ta supstancija se može izraziti i u drugim oblicima koji su u skladu s normalnošću u visokoj civilizaciji. Nisu svi sastavni dijelovi i (Stadiji nagona, koji su zatomičivani, trpjeli tu sudbu zbog toga što sprečavaju evoluciju čovjeka i čovječanstva. Čistunstvo, propisnost, čistoća i reprodukcija koje zahtijeva načelo izvedbe ne pripadaju, prirodno, ni jednoj razvijenoj civilizaciji. A reaktiviranje pretpovijesnih želja i stavova i želja i stavova djetinjstva ne predstavlja nužno regresiju; može ono biti upravo suprotno — približavanje sreći koja je uvijek bila potisnuto obećanje bolje budućnosti. U jednoj od svojih najnaprednijih formulacija, Freud je definirao sreću kao »buduće ispunjenje pretpovijesne želje. To je razlog zbog kojeg bogatstvo donosi tako malo sreće: u djetinjstvu novac nije bio želja«.<sup>5</sup>

Ali ako ljudska sreća ovisi o ispunjenju želja iz djetinjstva, civilizacija — po Freudu — ovisi o zatomičivanju najjače od svih želja iz djetinjstva: Edipove želje. Da li realizacija sreće u slobodnoj civilizaciji još uvijek zahtijeva to zatomičivanje? Ili bi preobražaj libida zahvatio također i Edipovu situaciju? U kontekstu naše hipoteze, takva razmatranja nemaju značenja: Edipov kompleks, iako je prvobitni izvor i model neurotičkih sukoba, zaista nije glavni uzrok nelagoda u civilizaciji, niti je glavna prepreka njihovu uklanjanju. Edipov kompleks »prolazi« čak i pod vladavinom načela represivne zbiljnosti. Freud iznosi dvije općenite interpretacije

<sup>4</sup> Vidi II Poglavlje.

<sup>5</sup> Ernest Jones, *The Life and Work of S. Freud*, sv. I. (New York: Basic Books, 1953), str. 330.

»prolaženja Edipova kompleksa«: »on se gasi zbog nedostatka uspjeha«; ili »mora skončati jer je došlo vrijeme njegova raspadanja, upravo kao što mlječnjaci ispadaju kad stalni zubi počnu nicati«.<sup>6</sup> Prolaženje tog kompleksa izgleda kao »prirodan« događaja u oba slučaja.

Govorili smo o *samo-sublimaciji spolnosti*. Taj naziv znači da spolnost može, u specifičnim uvjetima, stvoriti visoko civilizirane ljudske odnose a da se ne podvrgava represivnoj organizaciji koju je postojeća civilizacija nametnula nagonu. Takva samo-sublimacija pretpostavlja povijesni napredak s onu stranu ustanova načela izvedbe koji bi zatim oslobodio nagonu regresiju. Za razvoj nagona to znači regresiju iz spolnosti u službi reprodukcije u spolnost u »funkciji pribavljanja užitka iz tjelesnih zona«.<sup>7</sup> S tim se uspostavljanjem prvobitne strukture spolnosti, obara prvenstvo genitalne funkcije — kao i deseksualizacija tijela koja je pratila to prvenstvo. Organizam u svojoj cjelini postaje substrat spolnosti, dok u isto vrijeme cilj nagona više ne apsorbira specijalizirana funkcija — naime, funkcija dovođenja »čovjekovih vlastitih genitalija u dodir s genitalijama nekoga od suprotnog spola«.<sup>8</sup> Tako nvećano, polje i cilj nagona postaje život samog organizma. Taj proces gotovo prirodno, svojom unutarnjom logikom, sugerira konceptualnu transformaciju spolnosti u Eros.

Uvođenje naziva Eros u Freudovim kasnijim spisima bilo je bez sumnje motivirano raznim razlozima: Eros, kao životni nagon, označava prije jedan širi biološki instinkt nego širi djelokrug spolnosti.<sup>9</sup> Međutim, možda nije slučajno što Freud ne razlikuje strogo između Erosa i spolnosti, i njegova upotreba naziva Eros (na-

<sup>6</sup> *Collected Papers*, II, 269.

<sup>7</sup> *An Outline of Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1949), str. 26.

<sup>8</sup> Nav. dj., str. 25.

<sup>9</sup> Vidi radove Siegfrieda Bernfelda i Edwarda Bibringa u *Imago*, sv. XXI, XXII (1935, 1936).

ročito u *The Ego and the Id, Civilization and Its Discontents* i *An Outline of Psychoanalysis* (Nacrt psihoanalize) sadržava proširenje značenja same spolnosti. Čak i bez Freudova izričitog pozivanja na Platona, promjena u težištu je jasna: Eros označava kvantitativno i kvalitativno uvećavanje spolnosti. A ta uvećana koncepcija čini se da zahtijeva i na odgovarajući način izmijenjenu koncepciju sublimacije. Modifikacije spolnosti nisu iste kao modifikacije Erosa. Freudova se koncepcija sublimacije odnosi na sudbinu spolnosti pod represivnim načelom zbiljnosti. Dakle, sublimacija znači promjenu u cilju i objektu nagona »u odnosu na koje postaju poznate naše društvene vrijednosti«. <sup>10</sup> Naziv se primjenjuje na skupinu nesvjesnih procesa kojima je zajedničko to što

... kao rezultat unutarnjeg ili vanjskog prikraćivanja, cilj-objekt libida podvrgava se manje-više potpunom otklanjanju, modifikaciji ili inhibiciji. U većini slučajeva novi cilj je različit ili odalečen od spolnog zadovoljenja, to jest, on je aseksualan ili neseksualan. <sup>11</sup>

Takav oblik sublimacije u velikoj mjeri diktiraju specifične društvene potrebe, i on se ne može automatski prenijeti na drugačije i manje represivne oblike civilizacije s različitim »društvenim vrijednostima«. Pod načelom izvedbe, to skretanje libida u korisne društvene djelatnosti dešava se nakon perioda ranog djetinjstva. Sublimacija tada djeluje na prekondicioniranu nagonsku strukturu, koja uključuje funkcionalna i temporalna ograničenja spolnosti, njeno kanaliziranje u monogamnu reprodukciju, i deseksualizaciju većine tijela. Sublimacija djeluje s tako pripremljenim libidom i njegovom posredničkom, izrabljivačkom, agresivnom silom.

<sup>10</sup> Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1933), str. 133.

<sup>11</sup> Edward Glover, »Sublimation, Substitution and Social Anxiety, u *International Journal of Psychoanalysis*, sv. XII, br. 3, (1931), str. 264.

Represivna »modifikacija« načela užitka prethodi stvarnoj sublimaciji, a ova prenosi represivne elemente u društveno korisne djelatnosti.

Međutim, postoje i drugi oblici sublimacije. Freud govori o spolnim poticajima sa spriječenim ciljem, a koje ne treba uzeti kao sublimirane iako su »vrlo srodni« sublimiranim poticajima. »Oni nisu napustili svoje izravno spolne ciljeve, ali ih i nutarnji otpori sprečavaju da ih postignu; oni se zadovoljavaju sa stanovitim aproksimacijama zadovoljenja«. <sup>12</sup> Freud ih naziva »društvenim nagonima« i spominje kao primjere »nježne odnose između roditelja i djece, osjećaje prijateljstva, i emocionalne veze u braku koji imaju svoj izvor u spolnoj privlačnosti.« Štaviše, u *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (Masovna psihologija i analiza Ja), Freud naglašava stupanj u kojem se društveni odnosi (»zajednica« u civilizaciji) temelje na nesublimiranim kao i sublimiranim libidnim vezama: »spolna ljubav prema ženama« kao i »deseksualizirana, sublimirana homoseksualna ljubav prema muškarcima«, pojavljuju se tu kao nagonski izvori jedne sve trajnije i sve šire kulture. <sup>13</sup> Ta koncepcija sugerira, u Freudovom vlastitom djelu, ideju civilizacije koja je vrlo različita od one koja je proizašla iz represivne sublimacije, naime, koncepciju civilizacije koju razvijaju i održavaju slobodni libidni odnosi. Geza Röhheim se poslužio Ferenczije-  
vom idejom »genitofugalnog libida« <sup>14</sup> da potkrijepi svoju teoriju libidnog podrijetla kulture. S popuštanjem krajnje napetosti, libido se vraća od objekta tijelu, i ta »rekateksa cijelog organizma s libidom dovodi do jednog osjećaja sreće u kojem organi dobivaju svoju

<sup>12</sup> Enciklopedijski članak »The Libido Theory«, pretiskan u *Collected Papers*, V, 134.

<sup>13</sup> Str. 52.

<sup>14</sup> *Versucht einer Genitaltheorie* (Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924), str. 51–52. Ta se knjiga pojavila u engleskom jeziku kao *Thalassa*, prijevod K. A. Bunker (Albany: Psychoanalytic Quarterly, Inc., 1938).

nagradu za rad i stimulaciju za daljnju djelatnost.«<sup>15</sup> Taj pojam pretpostavlja genitofugalnu »težnju libida prema razvoju kulture« — drugim riječima, jednu inherentnu težnju u samome libidu prema »kulturnom« izrazu, bez vanjske represivne modifikacije. A ta »kulturna« težnja u libidu čini se da je *genitofugalna*, to će reći, *izvan* genitalne prevlasti, prema erotizaciji čitavog organizma.

Te su koncepcije blizu priznavanju mogućnosti nerepresivne sublimacije. Ostalo se prepušta spekulaciji. Zato, pod postojećim načelom zbiljnosti, nerepresivna sublimacija se može pojaviti samo u sporednim i nepotpunim aspektima; njezin potpuno razvijeni oblik bio bi sublimacija bez deseksualizacije. Nagon se ne »odvraća« od svojeg cilja; on se zadovoljava u djelatnostima i odnosima koji nisu spolni u smislu »organizirane« genitalne spolnosti, a ipak su libidinalni i erotički. Gdje represivna sublimacija prevladuje i određuje kulturu, nerepresivna sublimacija se mora manifestirati u proturječnosti prema čitavoj sferi društvene korisnosti; promatrana iz te sfere, ona je negacija cjelokupne usvojene proizvodnosti izvedbe. Orfički i narcistički likovi se opovrgavaju: Platon optužuje Orfeja zbog njegove »mekoće« (bio je tek harfist), koju su bozi s pravom kaznili<sup>16</sup> kao i Narcisovo odbijanje da »sudjeluje«. Pred zbiljnošću kakva ona jest, oni stoje osuđeni: oni su odbili potrebnu sublimaciju. Međutim,

... La sublimation n'est pas toujours la negation d'un desir; elle ne se presence pas toujours comme une sublimation *contre* des instincts. Elle peut etre une subli-

<sup>15</sup> Röhheim, *The Origin and Function of Culture* (New York: Nervous and Mental Disease Monograph, br. 69, 1943), str. 74. U svojem članku »Sublimation«: u *Year Book of Psychoanalysis*, sv. I. (1945). Röhheim naglašava da u sublimaciji »težnje ida ponovo osvajaju tlo u prurušenom obliku«. Tako, »nasuprot prevladavajućem gledištu... u sublimaciji nema tla koje je idu oteo superego, nego posve obratno, ono što imamo jest zemljište suprega koje preplavljuje id«, (str. 117). Tu je također težište na *prevlasti* libida u sublimaciji.

<sup>16</sup> *Symposium*, 179 D.

mation *pour* um ideal. Alors Narcisse ne dit plus: »Je m'aime tel que je suis«, il dit: »Je suis tel que je m'aime.«<sup>17</sup>

Orfički i narcistički Eros obuhvaća zbiljnost u libidnim odnosima koji preobražuju individuum i njegovu okolinu; ali je ta transformacija izolirano djelo pojedinih individua, i kao takva, dovodi do smrti. Čak ako se sublimacija i ne odvija *protiv* nagona, nego kao njihova afirmacija, ona mora biti nadindividualni proces na zajedničkoj osnovi. Kao izolirani pojedinačni fenomen, reaktivacija narcističkog libida nije ono što gradi kulturu, nego je neurotična:

- Razlika između neuroze i sublimacije očito je društveni aspekt fenomena. Neuroza izolira, sublimacija sjedinjuje. U sublimaciji se stvara nešto novo — kuća, zajednica ili oruđe — stvara se u grupi ili za njezinu upotrebu.<sup>18</sup>

Libido može primiti samo-sublimaciju jedino kao *društveni* fenomen: kao nepotisnuta sila, on može promicati formiranje kulture samo u uvjetima koji spajaju udružene pojedince u obradbi okoline za svoje potrebe i sposobnosti koje se razvijaju. Reaktiviranje polimorfne i narcističke spolnosti prestaje biti prijetnja kulturi i samo sobom može dovesti do izgrađivanja kulture ako organizam egzistira ne kao oruđe otuđenog rada, nego kao subjekt samo-realizacije — drugim riječima, ako je društveno koristan rad u isto vrijeme i očigledno zadovoljavanje jedne individualne potrebe. U primitivnom društvu ta organizacija rada može biti neposredna i »prirodna«; u razvijenijoj civilizaciji ona se može sagledati samo kao rezultat oslobođenja. U takvim uvjetima, poticaj »da se dođe do užitka iz tjelesnih zona«

<sup>17</sup> »Sublimacija nije uvijek negacija želje; ona uvijek ne poprima oblik sublimacije *protiv* nagona. Ona može biti sublimacija *radi* ideala. Tako Narcis ne kaže više: »Ja volim sebe takvim kakav jesam«, on kaže: »Ja sam takav da volim sebe.«. Gaston Bachelard, *L'Eau et les Reves* (Pariz: Jose Corti, 1942), str. 34–35.

<sup>18</sup> Röhheim, *The Origin and Function of Culture*, str. 74.

može se tako protegnuti da traži svoj cilj u trajnim i sve širim libidnim odnosima, jer to širenje povećava i pojačava zadovoljavanje nagona. Staviše, u prirodi Erosa nema ničega što opravdava pomisao da se »širenje« tog poticaja ograničava na tjelesnu sferu. Ako je antagonističko razdvajanje fizičkog od duhovnog dijela organizma samo sobom povijesni rezultat potiskivanja, nadilaženje tog antagonizma otvorilo bi duhovnu sferu poticaju. Estetička ideja osjetilnog uma sugerira takvu težnju. Ona je u biti različita od sublimacije utoliko Sto duhovna sfera postaje »direktan« objekt Erosa i ostaje libidan objekt: nema promjene ni u energiji ni u cilju.

Ideja da Eros i Agape mogu nakon svega biti jedno te isto — ne da je Eros Agape, nego da je Agape Eros — može izgledati čudnovata nakon gotovo dvije tisuće godina teologije. A ne čini se opravdanim ni pozivati se na Platona kao branitelja te identifikacije — jer je sam Platon uveo represivnu definiciju Erosa u kućanstvo zapadne kulture. Pa ipak, *Symposium* sadržava najjasnije slavljenje spolnog podrijetla i supstancije duhovnih odnosa. Prema Diotimi, Eros goni želju od jednog lijepog tijela do drugog i konačno do svih lijepih tijela, jer je »ljepota jednog tijela srodna s ljepotom drugog«, i bilo bi glupo »ne priznati da je ljepota u svakom tijelu jedna te ista«. <sup>19</sup> Iz te zaista polimorfne spolnosti proizlazi želja za onim što oživljuje željeno tijelo: za dušom i njezinim različitim manifestacijama. Postoji neprestan uspon u erotskom ispunjenju od tjelesne ljubavi prema jednom do one prema ostalima, do ljubavi prema lijepom djelu i igri (*ἐπι&ηδ&βνματα*), i konačno do ljubavi prema lijepoj spoznaji (*χαλά μαθήματα*). Put do »više kulture« vodi preko istinske ljubavi prema dječacima (*δρ&ώς παιδεραστειν*). <sup>20</sup> Duhovno »rađanje« je isto toliko djelo Erosa koliko i tjeljeno rađanje, i pravedan

<sup>19</sup> 210 B. Jowett prevodi ne »tijelo«, nego »oblik«.

<sup>20</sup> 211 B. Jovvett prevodi »... pod utjecajem istinske ljubavi«.

i istinski poredak Polisa isto toliko je erotski koliko i pravedan i istinski poredak ljubavi. Moć Erosa koja gradi kulturu *jest* nerepresivna sublimacija: spolnost se ne odvraća od svojeg cilja, niti se sprečava u težnji prema njemu; zapravo, time što postiže svoj cilj, ona ga prenosi drugima, tražeći punije zadovoljenje.

U svjetlu ideje nerepresivne sublimacije, Freudova definicija Erosa kao težnje »da oblikuje živu supstanciju u sve šira jedinstva, tako da se život može produžiti i dovesti do višeg razvoja« <sup>21</sup> dobija povećan značaj. Biološki poriv postaje kulturni poriv. Načelo užitka otkriva svoju vlastitu dijalektiku. Erotski cilj da se održava čitavo tijelo kao subjekt-objekt užitka traži neprestano oplemenjivanje organizma, jačanje njegove prijemljivosti, porast njegove osjetilnosti. Cilj stvara svoje vlastite projekte realizacije: ukinuće teškog rada, poboljšanje okoline, pobjedu nad bolešću i propadanjem, stvaranje raskoši. Sve te djelatnosti potječu direktno iz načela užitka, i, u isto vrijeme, one sačinjavaju *rad* koji udružuje pojedince u »veća jedinstva«; budući da više nisu zatočene unutar unakažavajućeg područja načela izvedbe, one mijenjaju poticaj, a da ga pri tome ne odvrćaju od njegova cilja. Postoji sublimacija, i prema tome, kultura; ali se ta sublimacija odvija u sistemu trajnih i sve širih libidnih odnosa, koji su sami u sebi radni odnosi.

Ideja erotičke težnje prema radu nije strana psihoanalizi. Sam Freud je primijetio da rad pruža priliku za »vrlo značajno pražnjenje libidnih sastavnih poticaja, narcističkih, agresivnih i čak erotičkih.« <sup>22</sup> Mi smo ispitali tu tvrdnju, <sup>23</sup> jer u njoj nema razlike između otuđenog i neotuđenog rada (između truda [*labor*] i rada [*work*]); prvi je po samoj svojoj prirodi represivan za ljudske mogućnosti i stoga isto tako represivan

<sup>21</sup> Freud, *Collected Papers*, V, 135.

<sup>22</sup> *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press, 1949), str. 34 Note.

<sup>23</sup> Vidi IV poglavlje, gore.

van za »libidne sastavne poticaje«, ikoji bi mogli ući u rad. Ali ta tvrdnja poprima drugačije značenje ako se promatra u kontekstu društvene psihologije koju Freud predlaže u *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. On sugerira da se »libido odupire o zadovoljenje velikih životnih potreba, i odabire za svoje prve ciljeve ljude koji su sudjelovali u tome procesu.«<sup>24</sup> Ta pretpostavka, ako se razvije u svojim implikacijama, blizu je tome da poništi Freudovu osnovnu tvrdnju da je »borba za opstanak« (to jest, za »zadovoljavanje velikih životnih potreba«) *per se* anti-libidna ukoliko uvjetuje da se nagon disciplinira putem ograničavajućeg načela zbiljnosti. Mora se primijetiti da Freud povezuje libido ne samo sa *zadovoljavanjem* velikih životnih potreba, nego i sa zajedničkim ljudskim naporima da se *dosegne* to zadovoljavanje, to jest, s radnim procesom:

... iskustvo je pokazalo da se u slučajevima suradnje redovno stvaraju libidne veze između radnih drugova koje produžavaju i učvršćuju odnose među njima do stupnja koji je s onu stranu onoga što je samo probitačno.<sup>25</sup>

Ako je to istinito, onda Ananke nije dovoljan razlog za nagonske zabrane civilizacije, niti je dovoljan razlog da se pobija mogućnost nerepresivne libidne kulture. Freudove sugestije u *Group Psychology and the Analysis of the Ego* čine mnogo više nego da ponovo formuliraju njegovu tezu o Erosu kao graditelju kulture; više se tu kultura pojavljuje kao graditelj Erosa — to će reći, kao »prirodno« ispunjenje najunutarnije težnje Erosa. Freudova se psihologija civilizacije temeljila na nemilosrdnom sukobu između Ananke i slobodnog nagonskog razvoja. Ali ako sama Ananke postane prvobitno polje libidnog razvoja, proturječnost iščezava. Ne samo da borba za opstanak ne bi nužno ukinula mogućnost nagonske slobode (kao što natuknusmo u VI poglavlju);

<sup>24</sup> Str. 52.

<sup>25</sup> Isto.

nego bi ona čak sačinjavala »oslonac« za nagonsko zadovoljenje. Radne bi odnose koji sačinjavaju temelj civilizacije, i tako samu civilizaciju, »poduprla« ne-deseksualizirana nagonska energija. Cijela koncepcija sublimacije je u pitanju.

Sada se ponovo može postaviti problem rada [*work*], društveno korisne djelatnosti bez (represivne) sublimacije. On se javio kao problem promjene u karakteru rada pomoću koje bi se rad pretvorio u igru — slobodnu igru ljudskih sposobnosti. Koji su nagonski preduvjeti takvog preobražaja? Najdalekosežniji pokušaj da se odgovori na pitanje učinila je Barbara Lantos u svojem članku »*Work: and Instincts*«. <sup>26</sup> Ona definira rad i igru u smislu nagonskih stadija uključenih u te djelatnosti. Igra se u cijelosti podvrgava načelu užitka: užitak je u samom pokretu ukoliko on aktivira erotogene zone. »Temeljna je odlika igre da ona zadovoljava u sebi samoj, a da ne služi nikakvoj drugoj svrsi osim nagonskog zadovoljenja«. Poticaji koji određuju igru su pre-genitalni: igra izražava autoerotizam bez objekta i zadovoljava one sastavne nagone koji se već usmjeruju prema objektivnom svijetu. Rad, s druge strane, služi ciljevima koji su izvan njega, naime, ciljevima samoodržanja. »Rad je aktivno nastojanje ega... da se od vanjskog svijeta dobije sve što je potrebno za samoodržanje«. Taj kontrast uspostavlja paralelu između organizacije nagona i organizacije ljudske djelatnosti:

Igra je cilj u sebi samoj, rad je posrednik samoodržanja. Komponentni (sastavni) nagoni i autoerotske djelatnosti traže užitak bez ikakvih daljnjih posljedica; genitalna djelatnost je posrednik rađanja. Genitalna organizacija spolnih nagona ima paralelu u radnoj organizaciji nagona ega.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> U *International Journal of Psychoanalysis*, sv. XXIV (1943), dijelovi 3 i 4, str. 114 i dalje.

<sup>27</sup> Nav. dj., str. 117.

Tako je svrha, a ne sadržaj ono što označava djelatnost kao igru ili rad.<sup>28</sup> Transformacija u nagonskoj strukturi (poput one od pregenitalnog do genitalnog stadija) dovela bi do promjene u nagonskoj vrijednosti ljudske djelatnosti *bez obzira na njezin sadržaj*. Na primjer, ako bi rad bio popraćen reaktiviranjem pregenitalnih polimorfnih erotizama, on bi težio da postane udovoljavajući sam po sebi a da ne izgubi svoj *radni* sadržaj. A upravo takvo reaktiviranje polimorfnog erotizma pojavilo se kao posljedica pobjede nad oskudicom i otuđenjem. Izmijenjeni društveni uvjeti bi stoga stvorili nagonsku osnovu za transformaciju rada u igru. U Freudovim terminima, što manje napore za postizanje zadovoljenja sprečava i usmjeruje interes dominacije, to bi se slobodnije libido mogao oduprijeti o zadovoljenje velikih životnih potreba. Sublimacija i dominacija su usko povezane. Raspadanje prve bi, s preobražajem nagonске strukture, preobrazilo i temeljni stav prema čovjeku i prirodi koji je karakterističan za zapadnu civilizaciju.

U psihoanalitičkoj literaturi, razvoj libidnih radnih odnosa obično se pripisuje »općem materijalnom stavu kao predominantnoj tendenciji kulture«.<sup>29</sup> Prema tome, on se više smatra kao osobina primitivnih društava nego kao mogućnost razvijene civilizacije. Tumačenje Margarete Mead o kulturi Arapeš posve se usredotočuje na taj stav:

Arapešu je svijet vrt koji se mora obrađivati, ne za nekog pojedinca, ne zbog ponosa i radi hvalisanja, ne radi zgrtanja i Mhvarenja, nego da bi slatki krompiri i svinje i psi, a iznad svega djeca, mogli rasti. Iz čitavog toga stava proizlaze mnoge druge osobine Arapeša, odsutnost sukoba između starih i mladih, odsutnost ljubomore ili zavisti, težište na suradnji.<sup>30</sup>

28 Nav. dj., str. 118.

29 Roheim, *The Origin and Function of Culture*, str. 75.

30 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, (New York-New American Library, 1952), str. 100.

Prije svega se u tome opisu pojavljuje posve različito iskustvo svijeta: priroda se uzima, ne kao objekt dominacije i izrabljivanja, već kao »vrt« koji može rasti čineći da i ljudska bića rastu. To je stav koji doživljava čovjeka i prirodu sjedinjene u nerepresivnom poretku koji ipak funkcionira. Mi smo vidjeli kako se inače najrazličitije tradicije misli stječu oko ove ideje: filozofijska suprotstavljenost načelu izvedbe; orfički i narcistički arhetipovi; estetička koncepcija. Ali dok su se psihoanalitičke i antropologijske koncepcije takvog poretka orijentirale na pretpovijesnu i predciviliziranu *prošlost*, naše se pretresanje te zamisli usmjeruje prema *budućnosti*, prema uvjetima posve razvijene civilizacije. Transformacija spolnosti u Eros i njeno proširenje na trajne libidne radne odnose, pretpostavlja ovdje racionalnu reorganizaciju golemog industrijskog aparata, visoko specijaliziranu društvenu podjelu rada, upotrebu fantastično razornih energija, i suradnju neizmernih masa.

Ideja libidnih radnih odnosa u razvijenom industrijskom društvu nalazi malo podrške u tradiciji misli, a gdje takva podrška i dolazi, čini se da je opasne naravi. Transformacija rada u užitak središnja je ideja u divovskoj socijalističkoj utopiji Fouriera. Ako

.. il'industrie est la destination qui nous est assignee par le createur, commerunt penser qu'il veuille nous y amener par la violence, et qu'il n'ait pas su mettre en jeu quelque ressort plus noble, quelqu'amorce capable de transformer les travaux en plaisirs.<sup>31</sup>

Fourier ističe da taj preobražaj zahtijeva potpunu promjenu u društvenim ustanovama: raspodjelu društvenih proizvoda prema potrebama, dodjeljivanje funkcija

<sup>31</sup> Ako je »industrija sudbina koju nam dosuđuje Stvoritelj, kako se može povjerovati da on želi da nas prisili na nju — da on nije u stanju iznaći neko plemenitije sredstvo, neki mamac koji je u stanju da pretvori rad u zadovoljstvo.« F. Armand i R. Maublanc, *Fourier: Textes Choisis* (Pariz: Editions Sociales Internationales, 1937), III. 154.



Tako je svrha, a ne sadržaj ono što označava djelatnost kao igru ili rad.<sup>28</sup> Transformacija u nagonskoj strukturi (poput one od pregenitalnog do genitalnog stadija) dovela bi do promjene u nagonskoj vrijednosti ljudske djelatnosti *bez obzira na njezin sadržaj*. Na primjer, ako bi rad bio popraćen reaktiviranjem pregenitalnih polimorfni erotizama, on bi težio da postane udovoljavajući sam po sebi a da ne izgubi svoj *radni* sadržaj. A upravo takvo reaktiviranje polimornog erotizma pojavilo se kao posljedica pobjede nad oskudicom i otuđenjem. Izmijenjeni društveni uvjeti bi stoga stvorili nagonsku osnovu za transformaciju rada u igru. U Freudovim terminima, što manje napore za postizanje zadovoljenja sprečava i usmjeruje interes dominacije, to bi se slobodnije libido mogao oduprijeti o zadovoljenje velikih životnih potreba. Sublimacija i dominacija su usko povezane. Raspadanje prve bi, s preobražajem nagonске strukture, preobrazilo i temeljni stav prema čovjeku i prirodi koji je karakterističan za zapadnu civilizaciju.

U psihoanalitičkoj literaturi, razvoj libidnih radnih odnosa obično se pripisuje »općem materijalnom stavu kao predominantnoj tendenciji kulture«. <sup>29</sup> Prema tome, on se više smatra kao osobina primitivnih društava nego kao mogućnost razvijene civilizacije. Tumačenje Margarete Mead o kulturi Arapeš posve se usredotočuje na taj stav:

Arapešu je svijet vrt koji se mora obrađivati, ne za nekog pojedinca, ne zbog ponosa i radi hvalisanja, ne radi zgrtanja i lihvarjenja, nego da bi slatki krompiri i svinje i psi, a iznad svega djeca, mogli rasti. Iz čitavog toga stava proizlaze mnoge druge osobine Arapeša, odsutnost sukoba između starih i mladih, odsutnost ljubomore ili zavisti, težište na suradnji.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Nav. dj., str. 118.

<sup>29</sup> Roheim, *The Origin and Function of Culture*, str. 75.

<sup>30</sup> *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, (New York: Mew American Library, 1952), str. 100.

prije svega se u tome opisu pojavljuje posve različito iskustvo svijeta: priroda se uzima, ne kao objekt dominacije i izrabljivanja, već kao »vrt« koji može rasti čineći da i ljudska bića rastu. To je stav koji doživljava čovjeka i prirodu sjedinjene u nerepresivnom poretku koji ipak funkcioniра. Mi smo vidjeli kako se inače najrazličitije tradicije misli stječu oko ove ideje: filozofijska suprotstavljenost načelu izvedbe; orfički i narcistički arhetipovi; estetička koncepcija. Ali dok su se psihoanalitičke i antropologijske koncepcije takvog poretka orijentirale na pretpovijesnu i predciviliziranu prošlost, naše se pretresanje te zamisli usmjeruje prema *budućnosti*, prema uvjetima posve razvijene civilizacije. Transformacija spolnosti u Eros i njeno proširenje na trajne libidne radne odnose, pretpostavlja ovdje racionalnu reorganizaciju golemog industrijskog aparata, visoko specijaliziranu društvenu podjelu rada, upotrebu fantastično razornih energija, i suradnju neizmjenjnih masa.

Ideja libidnih radnih odnosa u razvijenom industrijskom društvu nalazi malo podrške u tradiciji misli, a gdje takva podrška i dolazi, čini se da je opasne naravi. Transformacija rada u užitak središnja je ideja u divovskoj socijalističkoj utopiji Fouriera. Ako

*.. il'industrie est la destination qui nous est assignee par le createur, corrimerunt penser qu'il veuille nous y amener par la violence, et qu'il n'ait pas su mettre en jeu quelque ressort plus noble, quelque amorce capable de transformer les travaux en plaisirs.*<sup>31</sup>

Fourier ističe da taj preobražaj zahtijeva potpunu promjenu u društvenim ustanovama: raspodjelu društvenih proizvoda prema potrebama, dodjeljivanje funkcija

<sup>31</sup> Ako je »industrija sudbina koju nam dosuđuje Stvoritelj, kako se može povjerovati da on želi da nas prisili na nju — da on nije u stanju iznaći neko plemenitije sredstvo, neki mamac koji je u stanju da pretvori rad u zadovoljstvo.« F. Armand i R. Maublanc, *Fourier: Textes Choisis* (Pariz: Editions Sociales Internationales, 1937), III, 154.

prema individualnim sposobnostima i sklonostima, neprestanu izmjenju funkcija, kratke radne periode i tako dalje. Ali mogućnost »privlačnog rada« (*travail attrayant*) proizlazi prije svega iz oslobođenja libidnih snaga. Fourier pretpostavlja egzistenciju jedne *attraction industrielle* koja pridonosi ugodnoj suradnji. Ona se temelji na *attraction passionnee* u prirodi čovjeka, koja se održava usprkos opoziciji uma, dužnosti, predrasude. Ta *attraction passionnee* teži prema trima načelnim ciljevima: stvaranju »raskoši, ili užitka svih pet osjetila«; obrazovanju libidnih skupina (drugarstva i ljubavi); i uspostavi skladnog poretka, koji te skupine organizira za rad u skladu s razvojem individualnih »pasija« (unutarnje i vanjske »igre« sposobnosti).<sup>32</sup> Fourier se približio više nego ijedan drugi utopijski socijalist osvjetljenju ovisnosti slobode o nerepresivnoj sublimaciji. Međutim, u svojem detaljnom planu za realizaciju te ideje, on je prepušta divovskoj organizaciji i administraciji i tako zadržava represivne elemente. Radne zajednice *phalanstere* prije da anticipiraju »snagu putem radosti« nego slobodu, više uljepšavanje masovne kulture nego njezino ukidanje. Rad kao slobodna igra ne može se podvrgnuti administraciji; samo otuđeni rad može da organizira i vodi racionalna rutina. S onu stranu te sfere, ali na njezinoj osnovici, nerepresivna sublimacija stvara svoj vlastiti kulturni poredak.

Još jednom naglašavamo da je nerepresivna sublimacija posve nespojiva s ustanovama načela izvedbe i da sadržava negaciju tog načela. Ta je proturječnost tim važnija što sama postfrejdovska psihoanalitička teorija pokazuje očitu težnju da je poništi i da slavi represivnu proizvodnost kao ljudsku samorealizaciju. Upadan primjer pruža Ives Hendrick u svojem spisu »*Work and the Pleasure Principle*«<sup>33</sup> On sugerira da »energiju i potrebu da se vježbaju fiziološki organi korisni za rad« ne pruža libido, nego prije posebni nagon, »nagon svla-

<sup>32</sup> Isto, II, 240 i dalje.

<sup>33</sup> *Psychoanalytic Quarterly*, sv. XII, br. 3 (1943).

davanja« (*mastery instinct*). Njegov cilj je da »vještom upotrebom perceptualnih, intelektualnih i motornih tehnika... kontrolira ili mijenja jedan dio okoline.« Taj poriv za »integracijom i vještom izvedbom« se »mentalno i emocionalno doživljava kao potreba da se efikasno izvrši rad«. <sup>34</sup> Budući da se tako pretpostavlja da je rad sam po sebi više zadovoljavanje jednog nagona nego njegova »privremena negacija«, rad »pruža užitak« u efikasnoj izvedbi. Radni užitak proizlazi iz zadovoljenja nagona svladavanja, ali se »radni« i libidni užitak obično podudaraju, jer se organizacije ega koje djeluju kao rad »općenito i možda uvijek koriste istodobno za pražnjenje suvišnog libidnog napona«. <sup>35</sup>

Kao i obično, revizija Freudove teorije znači retrogresiju. Pretpostavka bilo kakvog specijalnog nagona uzima kao dokazano ono što nije, a pretpostavka specijalnog »nagona svladavanja« čini još nešto više: ona razara čitavu strukturu i dinamiku »duševnog aparata« koji je Freud izgradio. Štaviše, ona briše najrepresivnije osobine načela izvedbe, tumačeći ih kao zadovoljavanje jedne nagonske potrebe. Čist i jednostavan rad je glavna društvena manifestacija načela zbiljnosti. Ukoliko je rad ovisan o odgađanju i odvrćanju nagonskog zadovoljenja (a prema Freudu jest), proturiječi načelu užitka. Ako se radni i libidni užitak »obično podudaraju«, onda sama zamisao načela zbiljnosti postaje besmislena i površna, a nestalnosti tih nagona, kako ih je Freud opisao, u najboljem bi slučaju predstavljale tek abnormalan razvitak. Isto se tako načelo zbiljnosti ne može spasiti ni time da se ustanovi (kao što Hendrick čini) načelo rada koje je različito od načela zbiljnosti; jer ako ovo potonje ne upravlja radom, ono praktički nema čime da upravlja u zbiljnosti.

Dakako, postoji rad koji pruža užitak u vještoj izvedbi tjelesnih organa »korisnih za rad«. Ali koja vrsta rada i kakav užitak? Ako je užitak zaista u činu rada

<sup>34</sup> Nav. dj., str. 314.

<sup>35</sup> Nav. dj., str. 317.

i nije po njega nebitan, takav užitak mora proizlaziti iz djelujućih tjelesnih organa i samog tijela, aktivirajući erotogene zone ili erotozirajući tijelo kao cjelinu; drugim riječima, mora biti libidni užitak. U zbiljnosti kojom upravlja načelo izvedbe, takav »libidni« rad je rjedak izuzetak i može se desiti samo izvan ili na rubu radnog svijeta — kao »hobby«, igra ili u direktno erotskoj situaciji. Normalna vrsta rada (društveno korisna stručna djelatnost) u prevladavajućoj podjeli rada sastoji se u tome da pojedinac, kad radi, ne zadovoljava svoje vlastite nagone, potrebe i sposobnosti, nego izvodi jednu unaprijed-uspostavljenu funkciju. Hendrick se, međutim, ne obazire na činjenicu *otuđenog* rada, koji je predominantni oblik rada pod datim načelom zbiljnosti. Zaista, može biti »užitka« i u otuđenom radu. Tipkačica koja napravi savršen prijepis, krojač koji isporučuje odijelo koje savršeno pristaje, frizerka koja napravi savršenu frizuru, radnik koji ispuni svoju kvotu — svi mogu osjećati užitak u »dobro obavljenom poslu«. Međutim, ili je taj užitak nebitan (anticipacija nagrade), ili je užitak (sam po sebi znak potiskivanja) što se ima dobra struka, radi na pravom mjestu, pridonosi svoj udio funkcioniranju aparata. U oba slučaja takav užitak nema ništa zajedničko s prvobitnim nagonским zadovoljenjem. Povezati izvedbe u lančanoj proizvodnji u uredima i trgovinama s nagonским potrebama — to znači slaviti raščovječenje kao užitak. Nije onda nikakvo čudo da Hendrick smatra »uzvišenim ispitom volje ljudi da obave svoj posao efikasno« ono djelotvorno funkcioniranje jedne vojske koja više nema nikakvih »fantazija o pobjedi i udobnoj budućnosti«, koja produžuje da se bori ni zbog čega drugog nego zbog toga što je posao vojnika da se bori, a »obaviti taj posao bila je jedina motivacija koja još ima smisla«. <sup>36</sup> Reći da se jedan posao mora obaviti jer je »posao« zaista predstavlja vrhunac otuđenja, potpuni gubitak nagonске i intelektualne slobode — po-

<sup>36</sup> Nav. dj., str. 324.

tiskivanje koje je postalo, ne druga, nego prva priroda čovjeka.

Nasuprot takvim zastranjenjima, istinski duh psihoanalitičke teorije živi u beskompromisnim nastojanjima da se otkriju antihumanističke sile iza filozofije proizvodnosti:

1

*Od svih stvari, teški rad je postao vrlina umjesto prokletstvo što jest još od naših dalekih predaka... Našu djecu treba pripremiti da odgoje svoju djecu tako da im rad ne bude neurotička nužda. Potreba da se radi je neurotički simptom. To je štaka. To je napor da se čovjek osjeća vrijednim čak iako nema nikakve naročite potrebe za njegovim radom.*<sup>37</sup>

<sup>37</sup> C. B. Chisholm u panel diskusiji »*The Psychiatry of Enduring Peace and Social Progress*,« u *Psychiatry*, sv. IX (1946), str. 31

*Eros i Thanatos*

U nerepresivnim uvjetima, spolnost teži da »uraste u Eros« — to će reći, teži samo-sublimaciji u trajnim i sve širim odnosima (uključujući i radne odnose) koji služe da pojačaju i uvećaju nagonско zadovoljavanje. Eros nastoji da se »ovjekovječi« u trajnom *poretku*. To nastojanje nailazi na prvi otpor u oblasti nužnosti. Svakako, oskudice i siromaštvo koji prevladaju u svijetu mogli bi se svladati da dopuste prevlast univerzalne slobode, ali to svladavanje, čini se, da je neprestani rad koji sam sebe gura naprijed. Sav tehnički napredak, pobjeda nad prirodom, racionalizacija čovjeka i društva, nisu odstranili i ne mogu odstraniti nužnost otuđenog rada, potrebu da se radi mehanički, neugodno, na način koji ne predstavlja individualnu samo-realizaciju.

Međutim, samo progresivno otuđenje povećava mogućnost slobode: što pojedincu nužni rad postaje više vanjski, to ga manje uključuje u područje nužde. Rasterećeno od zahtjeva dominacije, kvantitativno smanjenje radnog vremena i energije, dovodi do kvalitativne promjene u ljudskoj egzistenciji: njezin sadržaj određuje više slobodno nego radno vrijeme. Sve šira oblast slobode postaje istinska oblast igre — slobodne igre individualnih sposobnosti. Tako oslobođene, one će stvoriti nove oblike realizacije i otkrivanja svijeta, koje će preobraziti područje nužde, borbu za opstanak. Iz-

mijenjen odnos između ta dva područja ljudske zbiljnosti, mijenja i odnos između onoga što je poželjno i onoga što je razborito, između nagona i uma. S transformacijom iz spolnosti u Eros, životni nagoni razvijaju svoj osjetilni poredak, dok um postaje osjetilan do stupnja na kojem shvaća i organizira nužnost u smislu zaštite i obogaćivanja životnih nagona. Korijeni estetičkog iskustva ponovo se pojavljuju — ne samo u umjetničkoj kulturi nego i u samoj borbi za opstanak. Ona poprima novu racionalnost. Represivnost uma koja karakterizira vladavinu načela izvedbe ne pripada oblasti nužnosti *per se*. Pod načelom izvedbe, zadovoljavanje spolnih nagona uvelike ovisi o »suspenciji« uma i čak svijesti: o kratkom (legitimnom ili potajnom) zaboravu osobne i opće nesreće, o prekidu razborite kolotečine života, dužnosti i dostojanstva statusa i službe. Sreća je gotovo po definiciji nerazborita ako je nepotisnuta i nekontrolirana. Nasuprot tome, s onu stranu načela izvedbe, zadovoljavanje nagona zahtijeva to svjesniji napor slobodne racionalnosti, što je manje nusproizvod naturene racionalnosti ugnjetavanja. Što se slobodnije nagon razvija, slobodnije će se afirmirati njegova »konzervativna priroda«. Borba za *trajno* zadovoljenje ne pridonosi samo proširenom poretku libidnih odnosa (»zajednici«) nego i produživanje toga poretka na višem stupnju. Načelo užitka se proširuje na svijest. Eros ponovo definira um u svojim vlastitim terminima. Razborito je ono što podržava poredak zadovoljenja.

U onom stupnju u kojem borba za opstanak postaje suradnja u cilju slobodnog razvoja i zadovoljenja individualnih potreba, represivni um se povlači pred novom *racionalnošću zadovoljenja* u kojoj se stapaju um i sreća. Ona stvara svoju vlastitu podjelu rada, svoje vlastite prioritete, svoju vlastitu hijerarhiju. Povijesna baština načela izvedbe je administracija, ne ljudi, nego stvari: funkcioniranje razvijene civilizacije ovisi o mnoštvu koordiniranih aranžmana. Ti aranžmani, zatim moraju prenositi vlast koja je priznata i koju treba prizna-

vati. Hijerarhijski odnosi nisu *per se* neslobodni; civilizacija se u velikoj mjeri oslanja o racionalni autoritet, zasnovan na spoznaji i nužnosti, a u cilju zaštite i održavanja života. Takav je autoritet inženjera, saobraćajca, zrakoplovnog pilota za vrijeme leta. Još jednom se moramo navratiti na razliku između potiskivanja i višak-potiskivanja. Ako dijete osjeća »potrebu« da pređe ulicu kad god mu se sviđa, potiskivanje te njegove »potrebe« nije potiskivanje ljudskih mogućnosti. Može biti upravo suprotno. Potreba za »relaksacijom« u zabavama koje pribavlja industrija kulture sama je po sebi represivna, a njezino potiskivanje je korak prema slobodi. Gdje je potiskivanje postalo tako efikasno da, za potisnute, poprimi (iluzorni) oblik slobode, ukidanje takve slobode lako izgleda kao totalitarni čin. Ovdje se ponovo javlja stari sukob: ljudska sloboda nije samo privatna stvar, ali ona nije ništa ukoliko nije *i* privatna stvar. A kad se privatnost ne smije više održavati odvojeno od javne egzistencije i usprkos njoj, sloboda pojedinca i cjeline može se možda pomiriti putem »opće volje« što se pojavljuje u obliku ustanova koje se usmjeruju protiv individualnih potreba. Odricanja i odgode koje zahtijeva opća volja, ne moraju biti glupi i neljudski; niti njihov um mora biti autoritaran. Međutim, pitanje ostaje: kako može civilizacija slobodno stvarati slobodu, kad je nesloboda postala bitni dio duševnog aparata? A ako nije, tko je ovlašten da ustanovi i nametne objektivne norme?

Od Platona do Rousseaua, jedini pošten odgovor je ideja odgojne diktature, koju provode oni za koje se pretpostavlja da su stekli znanje o zbiljskom Dobru. Taj odgovor je otada zastario: znanje o raspoloživim sredstvima stvaranja ljudske egzistencije za sve ne ograničava se više na jednu povlaštenu elitu. Činjenice su posve očite, i individualna svijest bi sigurno stigla do njih da je metodički ne sprečavaju i ne odvrćaju. Razliku između racionalnog i iracionalnog autoriteta, između potiskivanja i višak-potiskivanja, mogu ustanoviti i provjeriti sami pojedinci. To što oni ne mogu doći do te razlike sada

ne znači da oni ne mogu naučiti da je zapaze kad im se jednom pruži prilika. Tada postupak suda i greške postaje racionalni postupak u slobodi. Utopije su sklone ne-realističnim planovima; uvjeti za slobodno društvo nisu. Oni su stvar uma.

Nije sukob između nagona i uma ono što pruža najjači argument protiv ideje slobodne civilizacije, nego prije sukob koji nagon stvara u sebi samom. Čak i ako razorni oblici njegove polimorfne perverzности i razuzdanosti potječu od višak-potiskivanja i postaju skloni libidnom poretku kad se višak-potiskivanja odstrani, sam nagon je s onu stranu dobra i zla, i nijedna slobodna civilizacija se ne može lišiti te razlike. Sama činjenica što, u izboru njegovih objekata, spolnim nagonom ne upravlja reciprocitet, predstavlja izvor neizbježivog sukoba među pojedincima — i tako snažan razlog protiv mogućnosti njegove samo-sublimacije. Ali ne nalazi li se možda u samom nagonu jedna unutarnja barijera koja »sadržava« njegovu pogonsku moć? Ne postoji li možda »prirodno« samo-ograničavanje u Erosu, tako da bi njegovo izvorno zadovoljenje tražilo odgodu, zaobilazni put, sprečavanje? Tada bi postojale zabrane i ograničenja koji se ne nameću izvana, od strane represivnog načela zbiljnosti, nego ih postavlja i usvaja sam nagon, jer imaju inherentnu libidnu vrijednost. Freud je zaista natuknuo tu ideju. On je mislio da »neograničena spolna sloboda od početka« rezultira u nedostatku punog zadovoljenja:

Lako je pokazati da vrijednost koju duh pridaje erotskim potrebama odmah pada čim se do zadovoljenja može lako doći. Nekakva prepreka je potrebna da bi pilima libida nabujala do svoga vrhunca.<sup>1</sup>

Staviše, on je razmatrao »neobičnu« mogućnost da se »nešto u prirodi spolnog nagona protivi postignuću apso-

<sup>1</sup> »The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life«, u *Collected Papers* (London: Hogarth Press, 1950). IV, 213.

lutnog zadovoljenja.«<sup>2</sup> Ta ideja je dvosmislena i lako podliježe ideologijskim opravdanjima: nepovoljne posljedice lako pribavljivog zadovoljenja vjerojatno su bile jedan od najjačih oslonaca represivne ćudorednosti. Pa ipak, iz konteksta Freudove teorije bi proizlazilo da »prirodne prepreke« u nagonu, daleko od toga da poništavaju užitak, mogu djelovati kao premija na užitak, ako se odvoje od arhajskih tabua i egzogenih ograničenja. Užitak sadrži element samoodređenja koji je znak ljudske pobjede nad slijepom nuždom:

Priroda ne poznaje istinski užitak: ona ne ide dalje od zadovoljenja potreba. Sav užitak je društven — u nesublimiranim afektima ništa manje nego u sublimiranim. Užitak ima svoje podrijetlo u otuđenju.<sup>3</sup>

Ono po čemu se užitak razlikuje od slijepog zadovoljenja jest odbijanje nagona da se iscrpi u neposrednom zadovoljenju, njegova sposobnost da izgradi i upotrijebi barijere za pojačavanje ispunjenja. Iako je to nagonsko odbijanje obavilo posao dominacije, ono može obaviti i suprotnu funkciju: erotizirati nelibidne odnose, preobraziti biologijsku napetost i opuštanje u slobodnu sreću. Ne služeći više kao instrumenti za zadržavanje ljudi u otuđenim izvedbama, barijere protiv apsolutnog zadovoljenja bi postale elementi ljudske slobode; one bi zaštitile ono drugo otuđenje iz kojeg potječe užitak — ćovjekovo otuđenje ne od njega samog, nego od puke prirode: njegovu slobodnu samorealizaciju. Ljudi bi zaista postojali kao individue, oblikujući svaki svoj vlastiti život; oni bi susretali jedan drugoga s istinski različitim potrebama i istinski različitim načinima zadovoljenja — sa svojim vlastitim odbijanjima i svojim vlastitim odabira-

<sup>2</sup> Nav. dj., str. 214.

<sup>3</sup> »Natur kennt nicht eigentlich Genuss: sie bringt es nicht -weiter als zur Stillung des Bedürfnisses. Alle Lust ist gesellschaftlich in den unsublmierten Affekten nicht weniger als in den sublmierten«. Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam: Querido Verlag, 1947), str. 127.

njima. Prevlast načela užitka bi tako stvorila antagonizme, patnje i frustracije — individualne sukobe u borbi za zadovoljenjem. Ali bi sami ti sukobi imali libidnu vrijednost: njih bi prožimala racionalnost zadovoljenja. Ta osjetilna racionalnost sadržava svoje vlastite moralne zakone.

Ideju libidne ćudorednosti sugerira ne samo Freudova ideja nagonskih barijera apsolutnom zadovoljenju, nego i psihoanalitićka tumačenja superega. Ukazivalo se na to da superego, kao duševni predstavnik ćudorednosti, nije nedvojbeno predstavnik načela zbiljnosti, naroćito ne oca koji zabranjuje i kašnjava. U mnogima slućajevima, ćini se da je superego u tajnom savezu s idom, braneći zahtjeve ida od ega i vanjskog svijeta. Stoga je Charles Odier pretpostavio da je jedan dio superega »u posljednjoj analizi predstavnik primitivne faze, u kojoj se ćudorednost još nije bila oslobodila načela užitka«. <sup>4</sup> On govori o predgenitalnoj, pretpovijesnoj, prededipovskoj »pseudo-ćudorednosti«, koja je prethodila usvajanju načela zbiljnosti, pa naziva duševnog predstavnika te »pseudoćudorednosti« — *supetid*. Psihićki fenomen koji u pojedincu sugerira takvu predgenitalnu ćudorednost predstavlja identifikaciju s majkom, koja se izražava više u želji za kastracijom nego u strahu od kastracije. Mođa je to ostatak regresivne težnje: sjećanje na prvobitno Pravo Majke, i u isto vrijeme »simbolićno sredstvo protiv gubitka tada prevladavajućih povlastica žene«. Po Odieru predgenitalna i pretpovijesna ćudorednost superida nespojiva je sa načelom zbiljnosti i stoga je neurotićki ćinilac.

Još jedan korak u tome tumaćenju, i neobićni tragovi »superida« se pojavljuju kao tragovi drugaćije, izgubljene zbiljnosti, ili izgubljenog odnosa izmeću ega i zbiljnosti. Ideja zbiljnosti koja je predominantna kod Freuda i koja se sažima u načelu zbiljnosti »veže se uz oca«. Ona

<sup>4</sup> »Vom Uber-Ich«, u *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. XII (1926), 280–281.

se sučeljava s idom i s egom kao s neprijateljskom, vanjskom silom, i — prema tome — otac je uglavnom neprijateljski lik, čija se moć simbolizira u strahu od kastracije, »usmjerenom protiv zadovoljenja libidnih poriva prema majci«. Ego koji raste dostiže zrelost popuštajući toj neprijateljskoj sili: »podvrgavanje strahu od kastracije« je »presudan korak u uspostavi ega zasnovanog na načelu zbiljnosti«. <sup>5</sup> Međutim, ta zbiljnost na koju ego nailazi kao na vanjsku antagonističku silu, niti je jedina niti prvobitna zbiljnost. Razvoj ega je razvoj »izvan prvobitnog narcizma; u tome ranom stadiju, zbiljnost »nije izvan, nego je unutar pre-ega prvobitnog narcizma«. Ona nije neprijateljska i tuđa egu, nego se »prisno veže s njim, izvorno se čak i ne razlikuje od njega«. <sup>6</sup> Ta se zbiljnost prvi (i posljednji?) put doživljava u libidnom odnosu djeteta prema majci — odnosu koji je u početku unutar »pre-ega« i tek se kasnije razdvaja od njega. A s tim razdvajanjem izvornog jedinstva, razvija se »poriv na ponovno uspostavljanje izvornog jedinstva«: »libidna struja između djeteta i majke«. <sup>7</sup> Na tome prvobitnom stadiju odnosa između »pre-ega« i zbiljnosti, čini se da su narcistički i maternalni Eros jedno, a prvobitno iskustvo zbiljnosti je iskustvo libidnog jedinstva. Narcistička faza individualne predgenitalnosti »podsjeća« na maternalnu fazu povijesti ljudske rase. Obje sačinjavaju zbiljnost na koju ego odgovara stavom, ne obrane niti pokoravanja, nego integralne identifikacije s »okolinom«. Ali u svjetlu paternalnog načela zbiljnosti, »maternalna koncepcija« zbiljnosti, koja se ovdje pojavljuje, pretvara se odmah u nešto negativno, strašno. Poticaj da se ponovo uspostavi izgubljeno narcističko^maternalno jedinstvo tumači se kao »prijetnja«, naime kao opasnost od »maternalnog proždiranja« nadmoćne maternice. <sup>8</sup> Ratoborni

<sup>5</sup> Hans W. Loewald. »Ego and Real'iv«. *v international Journal of Psychoanalysis*, sv. XXXII (1951), part I, str. 12. Isto.

<sup>7</sup> Nav. dj., str. 11.

<sup>8</sup> Nav. dj. str. 15.

otac se rasterećuje i ponovno se javlja kao spasilac koji, kažnjavajući rodoskrvnu želju, zaštićuje ego od njegova uništenja u majci. Ne postavlja se pitanje ne može li se narcističko-maternalni stav prema zbiljnosti »povratiti« u manje primordijalnim, manje proždrljivim oblicima pod vlašću zrelog ega i u razvijenoj civilizaciji. Umjesto toga, nužnost da se podjarmi taj stav jednom za uvijek prihvaća se kao gotova činjenica. Patrijarhalno načelo zbiljnosti vlada psihoanalitičkim tumačenjem. Tek s onu stranu tog načela zbiljnosti »maternalne« predodžbe superega prenose više obećanja nego tragove sjećanja — više predodžbe slobodne budućnosti nego mračne prošlosti.

Međutim, čak ako se tragovi maternalne libidne ćudorednosti mogu pratiti u nagonskoj strukturi, i čak ako osjetilna racionalnost može učiniti da Eros bude slobodno sklon poretku, jedna najunutrašnjija prepreka čini se da prkosi svakom projektu nerepresivnog razvoja — naime, veza koja spaja Eros s nagonom smrti. Surova činjenica smrti poriče jednom za svagda zbiljnost nerepresivne egzistencije. Jer smrt je konačni negativitet vremena, a »radost želi vječnost«. Bezvremenost je ideal užitka. Vrijeme nema moći nad idom, izvornom oblasti načela užitka. Ali se ego, putem kojeg užitak jedino postaje realan, u svoj svojoj cjelini podređuje vremenu. Sama anticipacija neminovnog kraja, prisutna u svakom trenutku, uvodi element potiskivanja u sve libidne odnose i čini bolnim sam užitak. Ta prvobitna frustracija u nagonskoj strukturi čovjeka postaje neiscrpno vrelo svih ostalih frustracija — i njihove društvene efikasnosti. Čovjek uviđa da »to ionako ne može trajati«, da je svaki užitak kratak, da je svim konačnim stvarima čas njihova rođenja čas njihove smrti — da to drugačije ne može biti. On resignira prije nego što ga društvo prisili da resignaciju sprovodi metodički. Tok vremena je najprirodniji saveznik društva u održavanju zakona i poretka, konformizma i ustanova koje prebacuju slobodu na vječitu utopiju; tok vremena pomaže ljudima

da zaborave što je bilo i što može biti: čini da zaborave bolju prošlost i bolju budućnost.

Ta sposobnost da se zaboravi — sama po sebi rezultat jednog dugog i užasnog odgajanja iskustvom — nuždan je zahtjev duševne i fizičke higijene bez koje bi civilizirani život bio nepodnošljiv; ali je ona i duševna sposobnost koja održava podjarmljenost i odricanje. Zaboraviti znači također i oprostiti ono što se ne bi opraštalo da pravda i sloboda prevlađuju. To opraštanje stvara uvjete koji reproduciraju nepravdu i porobljavanje: zaboraviti prošlu patnju znači oprostiti snagama koje su je uvjetovale — a da se pri tome ne pobijede te snage. Rane koje s vremenom zacijeljuju su i rane koje sadržavaju otrov. Obnova sjećanja na svoja prava — protiv tog predavanja vremenu — kao sredstvo oslobođenja, jedan je od najplemenitijih zadataka misli. U toj se funkciji sjećanje (*Erinnerung*) pojavljuje u zaključku Hegelove *Fenomenologije duha*; u toj funkciji se pojavljuje i u Freudovoj teoriji.<sup>9</sup> Kao i sposobnost zaborava, sposobnost pamćenja je proizvod civilizacije — možda njezino najstarije i najtemeljnije psihologijsko dostignuće. Nietzsche je vidio u vježbanju pamćenja početak civiliziranog ćudoređa — naročito u pamćenju obaveza, ugovora, dugova,<sup>10</sup> Taj kontekst otkriva jednostranost vježbanja pamćenja u civilizaciji: sposobnost je bila uglavnom usmjerena više na pamćenje dužnosti nego užitaka; pamćenje se vezivalo s rđavom savješću, krivicom i griehom. U pamćenju se zadržavaju nesreća i strah od kazne, a ne sreća i obećanje slobode

Bez izbavljanja potisnutog sadržaja pamćenja, bez izbavljanja njegove oslobodilačke snage, ne može se ni zamisliti nerepresivna civilizacija. Od mita o Orfeju do Proustova romana, sreća i sloboda se vežu s idejom o ponovnom osvajanju vremena: *temps retrouve*. Sjećanje spašava *temps perdu*, koje je bilo vrijeme zadovoljenja

<sup>9</sup> Vidi I Poglavlje.

<sup>10</sup> *Genealogy of Morals*, Part II, 1–3.

i ispunjenja. Eros, koji prodire u svijest, biva ganut sjećanjem; time on negoduje protiv poretka odricanja; on se služi sjećanjem u svojem naporu da pobijedi vrijeme u svijetu kojim vlada vrijeme. Ali ukoliko vrijeme zadržava svoju vlast nad Erosom, sreća je u biti stvar *prošlosti*. Užasna izreka koja tvrdi da su samo izgubljeni rajevi istinski rajevi osuđuje i u isto vrijeme izbavlja *temps perdu*. Izgubljeni rajevi su oni jedini istinski, ne zbog toga što, u retrospektivi, prošla radost izgleda ljepša nego što je zaista bila, nego zato što jedino sjećanje pruža radost bez strepnje da će ona proći i tako joj daje trajnost koja je inače nemoguća. Vrijeme gubi svoju moć kad sjećanje iskupi prošlost.

Pa ipak, taj poraz vremena je artistički i patvoren; sjećanje nije nikakvo zbiljsko oruđe sve dok se ne prevede u povijesno djelovanje. Tada borba protiv vremena postaje odlučan pokret u borbi protiv dominacije:

*Svjesna želja da se prekine kontinuum povijesti pripada revolucionarnim klasama u trenutku akcije. Ta svijest se potvrdila i u julskoj revoluciji. Uoči prvog dana borbe, istodobno, ali nezavisno, na nekoliko mjesta, pucalo se na satove na pariškim tornjevima.*<sup>11</sup>

Taj savez između vremena i poretka potiskivanja je ono što motivira nastojanje da se zaustavi tok vremena, i taj savez je ono što pravi od vremena smrtnog neprijatelja Erosa. Dakako, prijetnja vremena, prolaženje trenutka ponoć, strepnja zbog kraja, mogu sami po sebi postati erotogeni — prepreke »od kojih buja plima libida«. Međutim, Faustova želja koja zaziva načelo užitka, ne zahtijeva lijep trenutak, nego vječnost. Sa svojom težnjom ka vječnosti, Eros griješi protiv presudnog tabua koji sankcionira libidni užitak samo kao privremeno i kontrolirano stanje, a ne kao trajni izvor ljudske egzistencije. Zaista, ako se savez između vremena i postoj-

<sup>11</sup> Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, u *Die Neue Rundschau* (1950), str. 568.



ćeg poretka ukine, »prirodna« privatna nesreća ne bi više podržavala organiziranu društvenu nesreću. Prebacivanje ljudskog iskunjenja na utopiju ne bi više nailazilo na primjeren odgovor u čovjekovim nagonima, i poriv za oslobođenjem bi poprimio onu užasavajuću snagu koju stvarno nije nikada imao. Svi su zdravi razlozi na strani zakona i poretka u njihovom ustrajnom zahtjevu da se vječnost radosti ostavi za drugi svijet, i u njihovu nastojanju da podvrgnu borbu protiv smrti i bolesti neprestanim potrebama nacionalne i internacionalne sigurnosti.

Borba za održavanjem vremena u vremenu, za zaustavljanjem vremena, pobjedom nad smrću, izgleda nerazumna po bilo kojoj normi, i potpuno nemoguća pod pretpostavkom o nagonu smrti koju smo usvojili. Ili je sama ta pretpostavka čini razboritijom? Nagon smrti djeluje pod načelom Nirvane: on teži stanju »neprestanog zadovoljenja« u kojem se ne osjeća nikakva napetost — stanju bez oskudice. Ta sklonost nagona smrti implicira da se njegove *razorne* manifestacije umanjuju kad se približi jednom takvom stanju. Ako osnovni cilj nagona nije dokončanje života, nego bola — odsutnost napetosti — onda, paradoksalno, u smislu toga nagona, sukob između života i smrti to je manji, što se život više približava stanju zadovoljenja. Tad se stapaju načelo užitka i načelo Nirvane. U isto vrijeme, Eros bi, oslobođen od suvišak-potiskivanja, ojačao, a ojačan Eros bi, tako reći, apsorbirao cilj nagona smrti. Nagonska vrijednost smrti bi se izmijenila: ako bi nagoni tražili i postigli svoje ispunjenje u nerepresivnom poretku, regresija-prisiljavanje bi izgubila mnogo od svojeg biologijskog opravdanja. Budući da se patnja i oskudica povlače, načelo Nirvane se može izmiriti s načelom zbiljnosti. Nesvjesna privlačnost koja vuče nagone nazad u »ranije stanje« djelotvorno bi se spriječila pomoću poželjnosti postignutog životnog stanja. »Konzervativna priroda« nagona bi se smirila u ispunjenoj sadašnjosti. Smrt bi prestala biti nagonski cilj. Ona ostaje činjenica, možda čak krajnja nužda — ali

nužda protiv koje će se buniti nepotisnuta energija čovječanstva, protiv koje će ona voditi svoju najveću bitku.

U toj bi se borbi nagon i um mogli ujediniti. U uvjetima istinski ljudske egzistencije, razlika između toga da se podlegne bolesti u desetoj, tridesetoj, pedesetoj ili u sedamdesetoj godini i umre »prirodnom« smrću nakon ispunjenog života — može predstavljati razliku za koju je vrijedno boriti se svom nagonskom energijom. Ne oni koji umiru, nego oni koji umiru prije no što moraju i žele umrijeti, oni koji umiru u mukama i patnji, velika su optužba protiv civilizacije. Oni također svjedoče o neiskupivoj krivici čovječanstva. Njihova smrt izaziva bolnu svijest o tome da nije bila nužna, da je mogla biti drugačija. Potrebne su sve ustanove i vrijednosti represivnog poretka da se umiri nečista savjest te krivice. Još jednom izlazi na vidjelo duboka povezanost nagona smrti i osjećaja krivice. Prešutna »profesionalna suglasnost« sa činjenicom smrti i bolesti možda je jedan od najraširenijih izraza nagona smrti — ili, bolje, njegove društvene upotrebljivosti. U represivnoj civilizaciji, i sama smrt postaje oruđe potiskivanja. Bilo da se smrti boji kao neprestane opasnosti, ili da se ona slavi kao najviša žrtva, ili prima kao sudbina, odgoj u smislu pristanka na smrt uvodi otpočetak u život element predaje — predaje i podvrgnuća. Time se guše »utopijski« naponi. Nadležni imaju duboku srodnost sa smrću; smrt je znak neslobode, poraza. Teologija i filozofija se takmiče danas jedna s drugom u veličanju smrti kao egzistencijalne kategorije: izvrcući jednu biologijsku činjenicu u ontologijsku esenciju, oni daju transcendentalni blagoslov krivnji čovječanstva čije ovjekovječenje potpomažu — oni izdaju obećanje utopije. Nasuprot tome, ona filozofija koja nije sluškinja potiskivanja odgovara na činjenicu smrti Velikim Odbijanjem — odbijanjem Orfeja osloboditelja. Smrt može postati zalag slobode. Nužnost smrti ne odbacuje mogućnost konačnog oslobođenja. Kao i druge nužnosti, ona se može učiniti racionalnom — bezbolnom.

Ljudi mogu umirati bez tjeskobe ako znaju da se ono što vole, štiti od bijede i zaborava. Poslije ispunjenog života, oni mogu uzeti na se da umru — u trenutku svojeg vlastitog izbora. Ali čak ni konačno prispjeće slobode ne može iskupiti one koji su umrli u bolu. Sjećanje na njih i nagomilana krivica čovječanstva prema svojim žrtvama jest ono što zamračuje budućnost civilizacije bez potiskivanja.

## EPILOG

### *Kritika neofrojdoovskog revizionizma*

Psihoanaliza je izmijenila svoju funkciju u kulturi našeg vremena, u skladu s temeljnim društvenim promjenama koje su se zbile u toku prve polovice našeg stoljeća. Propast liberalne ere i njezinih obećanja, širenje totalitarnih tendencija i naponi da se njima suprotstavi, odražavaju se u području psihoanalize. U dvadeset godina svojeg razvoja prije prvog svjetskog rata, psihoanaliza je razradila koncepcije za psihologijsku kritiku najviše slavljelog dostignuća moderne ere: individuuma. Freud je pokazao da ograničavanje, potiskivanje i odricanje sačinjavaju materijal od kojeg se pravi »slobodna ličnost«; on je prepoznao »opću nesreću« društva kao nesvladivu granicu liječenja i normalnosti. Psihoanaliza je bila korjenito kritička teorija. Kasnije, kada su Srednja i Istočna Evropa doživjele revolucionarne preokrete, postalo je jasno do kojeg stupnja je psihoanaliza još potčinjena društvu čije tajne otkriva. Psihoanalitička se koncepcija čovjeka, s njezinom vjerom u osnovnu neizmjenjivost ljudske prirode, pojavila kao »reakcionarna«; izgledalo je da Freudova teorija implicira da su humanistički ideali socijalizma u ljudskim razmjerima nedokučivi. Tada su se počele javljati revizije psihoanalize.

Moglo bi biti primamljivo govoriti o cijepanju na lijevo i desno krilo. Do najozbiljnijeg pokušaja da se razvije kritička društvena teorija, implicitna u Freudovu djelu, došlo je u ranijim spisima Wilhelma Reicha. U

svojem radu *Einbruch der Sexualmoral* (1931) Reich je usmjerio psihoanalizu na odnos između društvenih i nagonskih struktura. On je istaknuo stupanj u kojem spolno potiskivanje nameću interesi dominacije i izrabljivanja, i stupanj u kojem zatim spolno potiskivanje ojačava i reproducira te interese. Međutim, Reichova ideja o spolnom potiskivanju ostaje, neizdiferencirana; on zanemaruje povijesnu dinamiku spolnih nagona i njihovog stapanja s razornim poticajima. (Reich odbacuje Freudovu hipotezu o nagonu smrti i cijelu dubinsku dimenziju otkrivenu u Freudovoj kasnijoj metapsihologiji). Prema tome, spolno oslobođenje postaje *per se* Reichu svelik individualnih i društvenih bolesti. Problem sublimacije se umanjuje; nema nikakve bitne razlike između represivne i nerepresivne sublimacije, a napredak u slobodi se javlja kao puko oslobađanje spolnosti. Tako se sprečavaju oni kritički sociologijski uvidi koji su sadržani u Reichovim ranijim spisima; prevladava pretjerani primitivizam, koji predskazuje divlje i fantastične hobije Reichovih kasnijih godina.

Na »desnom« krilu psihoanalize, psihologija Carla G. Junga ubrzo je postala mračnjačka pseudomitologija.<sup>1</sup> »Središte« revizionizma se obrazovalo u kulturnim i interpersonalnim školama — najpopularnijoj struji današnje psihoanalize. Nastojat ćemo pokazati da se u tim školama, psihoanalitička teorija pretvara u ideologiju: ponovo se oživljava »ličnost« i njezine stvaralačke mogućnosti usprkos zbiljnosti koja je gotovo odstranila uvjete za ličnost i njezino ispunjenje. Freud je prepoznao rad potiskivanja u najvišim vrijednostima zapadne civilizacije — koje pretpostavljaju i produžuju neslobodu i patnju. Neofrojdističke škole promiču te iste vrijednosti kao lijek protiv neslobode i patnje — kao pobjedu nad potiskivanjem. Ta se intelektualna majstorija postiže pročišćavanjem nagonске dinamike i smanjivanjem njezine

<sup>1</sup> Vidi Edward Glover, *Freud or Jung?* (New York: W. W. Norton, 1900).

uloge u duševnom životu. Tako pročišćenu psihu mogu ponovo iskupiti idealistička etika i religija; a psihoanalitička teorija duševnog aparata može se napisati kao filozofija duše. Čineći to, revizionisti odbacuju ona Freudova psihoanalitička oruđa koja su neusklađiva s anahronističkim oživljavanjem filozofijskog idealizma — ista ona oruđa pomoću kojih je Freud otkrio razorne nagonске i društvene korijene ličnosti. Štaviše, drugorazrednim činionicima i odnosima (zrele osobe i njezine kulturne okoline) pridaje se dostojanstvo prvobitnih procesa — što je preokret u orijentaciji usmjeren na to da naglasi utjecaj društvene zbiljnosti na formiranje ličnosti. Međutim, mi vjerujemo da se dešava upravo suprotno — da slabi pritisak društva na psihu. Dok je Freud, usredotočujući se na nestalnost prvobitnih nagona, otkrio društvo u najskrivenijem sloju genusa i individualnog čovjeka, revizionisti, ciljajući više na postvareni, gotov oblik nego na izvor društvenih ustanova i odnosa, ne uspijevaju shvatiti što su te ustanove i odnosi učinili ličnosti koju treba da zadovolje. Suprotstavljena revizionističkim školama, Freudova teorija poprima sada novo značenje: ona više no ikada ranije otkriva dubinu svoje kritike i — možda prvi put — one od svojih elemenata koji transcendiraju vladajući poredak i povezuju teoriju potiskivanja s teorijom njezinog ukinuća.

Jačanje te veze predstavljalo je početni impuls revizionizma kulturne škole. U svojim ranim člancima Erich Fromm pokušava da oslobodi Freudovu teoriju od poistovjećivanja sa tadašnjim društvom; da izoštri psihoanalitičke ideje koje otkrivaju vezu između nagonске i ekonomske strukture; i da u isto vrijeme ukaže na mogućnost napretka s onu stranu »patricentrično-akvizitivne kulture«. Fromm naglašava sociologijsku supstanciju Freudove teorije: psihoanaliza poima sociopsihologijske fenomene kao

.. . procese aktivnog i pasivnog prilagođivanja nagonskog aparata socio-ekonomskoj situaciji. Sam nagonски aparat je — u svojim stanovitim osnovama — biologijska datost,

ali u velikoj mjeri izmjenjiva; ekonomski uvjeti su prvobitni modifikatori.<sup>2</sup>

U osnovi društvene organizacije ljudske egzistencije nalaze se temeljne libidne želje i potrebe; kako su one vrlo plastične i prilagodljive, oblikuju se i koriste tako da »cementiraju« dato društvo. Tako, u onome što Fromm naziva »patricentrično-akvizitivno« društvo (koje se u ovoj studiji definira u smislu vladavine načela izvedbe) libidni poticaji i njihovo zadovoljenje (i skretanje) koordiniraju se s interesima dominacije i postaju tako stabilizirajuća sila koja veže većinu uz vladajuću manjinu. Strepnja, ljubav, povjerenje, čak i volja za slobodom i solidarnošću sa skupinom kojoj čovjek pripada<sup>3</sup> — sve to služi ekonomski strukturiranim odnosima dominacije i podređivanja. U dokaz toga, međutim, temeljene promjene u društvenoj strukturi donijet će sa sobom odgovarajuće promjene u nagonskoj strukturi. S povijesnom zastarjelošću postojećeg društva, s porastom njegovih unutarnjih antagonizama, tradicionalne duševne veze popuštaju:

Libidne snage postaju slobodne za nove oblike korištenja i tako mijenjaju svoju društvenu funkciju. Sada one više ne pridonose održavanju društva, nego dovode do izgradnje novih društvenih formacija; one prestaju, takoreći, da budu cement i mjesto toga postaju dinamit.<sup>4</sup>

Fromm je nastavio tu koncepciju u članku »*The Sociopsychological Significance of the Theory of Matriarchy*«. <sup>5</sup> Freudovi vlastiti uvidi u povijesni karakter modifikacija nagona poništavaju njegovo jednačenje načela zbiljnosti s normama patricentrično-akvizitivne kulture. Fromm naglašava da ideja matricentrične kulture — bez

<sup>2</sup> über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozial-psychologie«, u *Zeitschrift für Sozialforschung*, I (1932), 39—40.

<sup>3</sup> Nav. dj. str. 51, 47.

<sup>4</sup> Nav. dj., str. 53.

<sup>5</sup> U *Zeitschrift für Sozialforschung*, sv. III, (1934).

obzira na njezinu antropologijsku vrijednost — sadržava viziju načela zbiljnosti koje se ne veže s interesom dominacije, nego sa zadovoljenim libidnim odnosima među ljudima. Nagonska struktura više zahtijeva nego što isključuje porast slobodne civilizacije na temelju dostignuća patricentrične kulture, ali putem transformacije njezinih ustanova:

*Spolnost pruža jednu od najelementarnijih i najjačih mogućnosti zadovoljenja i sreće. Kada bi se te mogućnosti dopustile unutar granica koje više postavlja potreba proizvodnog razvoja ličnosti, nego potreba dominacije nad masama, ispunjenje te temeljne mogućnosti sreće, nužno bi dovelo do porasta u zahtjevima za zadovoljenjem i srećom i u ostalim sferama ljudske egzistencije. Ispunjenje tog zahtjeva traži materijalna sredstva za svoje zadovoljenje i mora stoga izazvati eksploziju vladajućeg društvenog poretka.<sup>6</sup>*

Društveni sadržaj Freudove teorije postaje očit: izoštravanje psihoanalitičkih pojmova znači izoštravanje njihove kritičke funkcije, njihovu opoziciju vladajućem obliku društva. A ta kritička sociologijska funkcija psihoanalize proizlazi iz temeljne uloge spolnosti kao »proizvodne snage«; libidni zahtjevi potiskuju napredak prema slobodi i općem zadovoljenju ljudskih potreba s onu stranu patricentrično-akvizitivnog stadija. Obrnuto, slabljenje psihoanalitičke koncepcije, a naročito teorije spolnosti, mora dovesti do oslabljenja sociologijske kritike i do smanjenja društvene supstancije psihoanalize. Nasuprot onome što izgleda, upravo to je ono što se zbilo u kulturnim školama. Paradoksalno (ali samo prividno paradoksalno), takav je razvitak bio posljedica poboljšanja u terapiji. Fromm je posvetio jedan izvrstan spis »Društvenim uvjetima psihoanalitičke terapije« (*The Social Conditions of Psychoanalytic Therapy*), u kojem on pokazuje da je psihoanalitička situacija (između analitičara i pacijenata) specifičan izraz liberalne tolerancije i kao ta-

<sup>6</sup> Nav. dj., str. 215.

kav ovisi o postojanju takve tolerancije i u društvu. Ali iza tolerantnog stava »neutralnog« analitičara skriva se »poštivanje društvenih tabua buržoazije«. <sup>7</sup> Fromm prati djelovanje tih tabua sve do same jezgre Freudove teorije, u Freudovu stavu prema spolnoj čudorednosti. Nasuprot tome stavu, Fromm postavlja drugu koncepciju terapije, koju je možda prvi formulisao Ferenczi, prema kojoj analitičar odbacuje patricentričko-autoritarne tabue i stupa više u pozitivni nego u neutralni odnos s pacijentom. iNova se koncepcija uglavnom odlikuje »bezuvtjom afirmacijom pacijentova zahtjeva za srećom« i »oslobađanjem čudorednosti od njezinih tabuističkih osobina«. <sup>8</sup>

Međutim, s tim zahtjevima psihoanaliza nailazi na sudbonosnu dilemu. »Zahtjev za srećom,« ako se zaista ostvari, pogoršava sukob s društvom koje dopušta samo kontroliranu sreću, a napuštanje moralnih tabua proširuje taj sukob do napada na životne, zaštitne slojeve društva. To još može biti sprovodivo u društvenoj okolini gdje je tolerancija sastavni element osobnih, ekonomskih i političkih odnosa; ali mora dovesti u opasnost samu ideju »liječenja« i čak sam opstanak psihoanalize kad društvo više ne može priuštiti takvu toleranciju. Afirmativni stav prema zahtjevu za srećom može se ostvariti samo ako se sreća i »proizvodni razvoj ličnosti« ponovo definiraju tako da budu u skladu s vladajućim vrijednostima, to će reći, ako se interioriziraju i idealiziraju. A ta redefinicija mora za uzvrat dovesti do slabljenja eksplozivnog sadržaja psihoanalitičke teorije kao i njezine eksplozivne društvene kritike. Ako je ovo zaista (kao što mislim) put kojim je revizionizam pošao, onda je tako zbog objektivne društvene dinamike tog perioda: u represivnom društvu, individualna sreća i proizvodni razvoj u suprotnosti su prema društvu; ako se definiraju kao vrijednosti koje treba realizirati unutar toga društva, sami postaju represivni.

<sup>7</sup> *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV (1935), 374–375.

<sup>8</sup> Nav. dj., str. 395.

Sljedeća se diskusija odnosi samo na kasnije stadije neofrojdovske psihologije, gdje se regresivne osobine pokreta pojavljuju u većini. Diskusija nema nikakve druge svrhe nego da u obliku kontrasta istakne kritičke implikacije psihoanalitičke teorije koje se ističu u ovoj studiji; *terapijske* zasluge revizionističkih škola posve su izvan djelokruga ove diskusije. Ograničenje nameće ne samo to što meni nedostaje kompetencija, nego i raskorak između teorije i terapije inherentan samoj psihoanalizi. Freud je bio posve svjestan toga raskoraka, koji se može formulirati (vrlo uproščeno) ovako: dok psihoanalitička teorija priznaje da bolest individuuma konačno izaziva i podržava sama bolest njegove civilizacije, psihoanalitička terapija teži da izliječi individuuma tako da on može nastaviti da funkcionira kao dio bolesne civilizacije, a da joj posve ne podlegne. Usvajanje načela zbiljnosti, kojim završava psihoanalitička terapija, znači pojedinačno usvajanje civiliziranog discipliniranja njegovih nagonskih potreba, naročito spolnosti. U Freudovoj teoriji civilizacija se pojavljuje kao suprotnost prvobitnim nagonima i načelu užitka. Ali ovo drugo preživljava u idu i civilizirani ego se mora neprestano boriti sa svojom vlastitom bezvremenom prošlošću i zabranjenom budućnošću. Teorijski, razlika između duševnog zdravlja i neuroze počiva samo u stupnju i djelotvornosti rezignacije: duševno zdravlje je uspješna, efikasna rezignacija — normalno tako efikasna da se pokazuje kao umjereno sretno zadovoljenje. Normalnost je nesigurno stanje. »I neuroza i psihoza su izraz pobune ida protiv vanjskog svijeta, njegova 'bola', njegove nevoljkosti da se prilagodi nuždi — Ananke, ili, ako je komu draže, njegove nesposobnosti da to učini.« <sup>9</sup> Ta je pobuna, iako potječe iz nagonске »prirode« čovjeka, bolest koju treba liječiti — ne samo zbog toga što se bori protiv beznadno nadmoćnije sile, nego zbog toga što se bori protiv »nužde«. Poti-

<sup>9</sup> »The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis«, u *Collected Papers* (London: Hogarth Press, 1950), II, 279.

skivanje i nesreće *mora* biti ako će civilizacija da pobijedi. »Cilj« načela užitka — naime, da se bude sretan — »nedostižan je«,<sup>10</sup> iako se nastojanje da se on postigne neće i ne može napustiti. Na koncu pitanje je samo koliko rezignacije može individuum podnijeti, a da ne podlegne. U tom smislu terapija je tečaj iz rezignacije: mnogo će se postići uspijemo li vašu histeričku nevolju pretvoriti u svakidašnju nesreću«, koja je uobičajena sudbina čovječanstva.<sup>11</sup> Taj cilj zaista u sebi ne sadržava (ili ne bi trebalo da sadržava) da se pacijent osposobljava za potpuno prilagođivanje okolini koja potiskuje njegove zrele težnje i sposobnosti. Pa ipak, analitičar, kao liječnik mora pristati na društveni okvir činjenica u kojem pacijent mora da živi i koji ne može izmijeniti.<sup>12</sup> A dalje tu nepromjenjivu jezgru konformnosti pojačava Freudovo uvjerenje da se represivna osnova civilizacije ne može nikako izmijeniti, — ne čak ni na supra-individualnoj, društvenoj razini. Prema tome, kritički uvidi psihoanalize dobijaju punu snagu tek u teorijskoj oblasti, i možda naročito tamo gdje je teorija najudaljenija od terapije — u Freudovoj »metapsihologiji«.

Revizionističke škole su izbrisale to protuslovlje između teorije i terapije asimilirajući prvu u drugu. Ta se asimilacija zbila na dva načina. Prvo, najspekulativniji i »najmetafizičkiji« pojmovi koji se ne mogu podvrgnuti kliničkoj verifikaciji (kao što su nagon smrti, hipoteza o prvobitnoj hordi, umorstvo prvobitnog oca i njegove posljedice) — ti pojmovi su umanjeni ih posve odbačeni. Štaviše, u tom su procesu neki od Freudovih najpresudnijih pojmova (odnos između ida i ega, funkcija nesvjesnog, djelokrug i značenje spolnosti) ponovo definirani

<sup>10</sup> *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press 1949), str. 39.

<sup>11</sup> Breuer and Freud, *Studies in Hysteria* (New York: Nervous and Mental Disease Monograph br. 61, 1936), str. 232. Vidi i *A General Introduction to Psychoanalysis* (New York: Garden City Publishing Co., 1943), str. 397—398.

<sup>12</sup> Vidi *New Introductory Lectures* (New York: W. W. Norton, 1933), str. 206.

na takav način da su gotovo odstranjene njihove eksplozivne konotacije. Smanjila se dubinska dimenzija sukoba između pojedinca i njegova društva, između nagonske strukture i područja svijesti. Psihoanaliza se preorijentirala na tradicionalnu psihologiju svijesti predfreudovske strukture. Pravo na takve preorijentacije u interesu uspješne terapije i prakse ovdje ne dolazi u pitanje; ali revizionisti su od slabljenja Freudove teorije napravili novu teoriju, i sada ćemo pretresati samo značenje te teorije. Diskusija će zanemariti razlike među raznim revizionističkim grupama i usredotočiti će se na teorijski stav koji im je svima zajednički. On se destilira iz reprezentativnih radova Ericha Fromma, Karen Horney i Harry Stack Sullivana. Clara Thompson<sup>13</sup> se uzima kao reprezentativni historik revizionista.

Glavne zamjerke revizionista Freudu mogu se sumirati ovako: Freud je vrlo grubo potcijenio stupanj u kojem individuum i njegovu neurozu određuju sukobi s njegovom okolinom. »Biološki orijentacija« je navela Freuda da se koncentrira na filogenetsku i ontogenetsku prošlost individuum: on je smatrao da je karakter bitno određen vi petoj ili šestoj godini (ako ne i ranije), i tumačio je sudbinu pojedinca u smislu prvobitnih nagona i njihovih nestalnosti, naročito spolnosti. Nasuprot tome, revizionisti prebacuju težište »s prošlosti na sadašnjost«,<sup>14</sup> s biološke na kulturnu razinu, s »konstitucije« individuum na njegovu okolinu.<sup>15</sup> »Čovjek može bolje pojmiti biološki razvoj ako posve odbaci koncepciju libida« i umjesto toga tumači različite stadije »u smislu rasta i ljudskih odnosa«. <sup>16</sup> Tada predmet psihoanalize postaje »totalna ličnost« u svojem »odnosu prema svijetu«; i »konstruktivni aspekti individuum«, njegove »proizvodne i pozitivne mogućnosti«, dobivaju pažnju koju za-

<sup>13</sup> *Psychoanalysis: Evolution and Development* (New York: Hermitage House, 1951).

<sup>14</sup> Thompson, *Psychoanalysis*, str. 15, 182.

<sup>15</sup> Nav. d.i., str. 9, 13, 26—27, 155.

<sup>16</sup> Nav. dj., str. 42.

služuju. Freud je bio hladan, krut, razoran i pesimističan. On nije vidio da su bolest, liječenje i ozdravljenje stvar »međusobnih odnosa«, u kojima se na obje strane uključuju totalne ličnosti. Freudova je koncepcija bila pretežno relativistička: on je pretpostavljao da nam psihologija može »pomoći da razumijemo motivaciju vrijednosnih sudova, ali ne može pomoći da uspostavimo valjanost samih vrijednosnih sudova«. <sup>17</sup> Prema tome, u njegovoj psihologiji nije bilo nikakve etike ili je bila samo njegova osobna etika. Štaviše, Freud je društvo smatrao »statičnim« i mislio da se ono razvija kao »mehanizam za kontrolu čovjekovih nagona«, dok revizionisti znaju »iz studija komparativnih kultura« da »čovjek biološki nije obdaren opasnim fiksnim životinjskim porivima i da nije jedina funkcija društva da ih kontrolira.« Oni ističu da društvo »nije statički skup zakona koji su postavljeni u prošlosti u vrijeme umorstva prvobitnog oca, nego da je prije splet međuosobnih iskustava i ponašanja koji raste, mijenja se i razvija«. Tome se dodaju sljedeći uvidi:

Ne može se postati ljudsko biće, osim putem kulturnog iskustva. Društvo stvara kod ljudi nove potrebe. Neke od novih potreba vode u konstruktivnom smjeru i stimuliraju daljnji razvoj. Takve su naravi ideje pravde, jednakosti i suradnje. Neke od novih potreba vode u destruktivnom smjeru i štetne su po čovjeka. Opća konkurencija i nemilosrdno izrabljivanje bespomoćnih primjeri su destruktivnih proizvoda kulture. Kada destruktivni elementi prevladaju, nastaje situacija koja podupire rat. <sup>18</sup>

Taj odlomak može poslužiti kao polazište da se pokaže propadanje teorije u revizionističkim školama. Imamo tu prvo obrađivanje očevodne, svakodnevne mudrosti.

<sup>17</sup> Erich Fromm, *Man for Himself* (New York and Toronto: Rinehart, 1947), str. 34.

<sup>18</sup> Thompson, *Psychoanalysis*, str. 143.

A zatim adukciju socioloških aspekata. U Freuda njih uključuju i razvijaju same temeljne koncepcije; a ovdje se oni pojavljuju kao neshvaćeni, vanjski činioči. Dalje je tu razlika između dobrog i lošeg, konstruktivnog i destruktivnog (prema Frommu: proizvodnog i neproizvodnog, pozitivnog i negativnog), koja se ne izvodi ni iz kakvog teorijskog načela, nego se naprosto preuzima iz vladajuće ideologije. Zbog toga je ta razlika za teoriju tek eklektička, vanjska i svodi se na konformističku parolu »naglasiti pozitivno«. Freud je bio u pravu; život je loš, represivan, razoran, — ali on nije *tako* loš, represivan i razoran. Postoje i konstruktivni, proizvodni aspekti. Društvo nije samo ovo nego je i ono; čovjek nije samo protiv sebe, nego je i za sebe.

Te su razlike beznačajne i — kao što ćemo nastojati da pokažemo — čak pogrešne ukoliko se zadatak (koji je Freud uzeo na se) ne ispuni: da se pokaže kako se — pod pritiskom civilizacije — ta dva »aspekta« međusobno povezuju u samoj nagonskoj dinamici i tako se, zahvaljujući toj dinamici, jedan neminovno pretvara u drugi. Lišeno takve demonstracije, revizionističko »popravljanje« Freudove »jednostranosti« predstavlja potpuno odbacivanje njegove temeljne teorijske koncepcije. Međutim, izraz *eklektizam* ne izražava primjereno supstanciju revizionističke filozofije. Njezine posljedice po psihoanalitičku teoriju su mnogo teže: revizionistička »nadopuna« Freudove teorije, naročito adukcija kulturnih i okolnosnih činilaca posvećuje lažnu sliku civilizacije, a naročito današnjeg društva. Smanjujući širinu i dubinu sukoba, revizionisti proglašavaju lažno, ali lagano rješenje. Ovdje ćemo dati samo kratku ilustraciju.

Jedan od najnjegovanijih revizionističkih zahtjeva jest da »totalna ličnost« individuuma više nego njegovo rano djetinjstvo, ili njegova biološka struktura ili njegovo psihosomatsko stanje — mora postati predmetom psihoanalize:

Beskonačna raznolikost ličnosti sama je po sebi karakteristična za ljudsku egzistenciju. Pod ličnošću razumijevamo totalnost naslijeđenih i stečenih psihičkih kvaliteta koje su karakteristične za jedan individuum i čine ga jedinstvenim.<sup>19</sup>

Mislim da je jasno da treba Freudovu koncepciju kontra-transferencije razlikovati od današnje koncepcije analize kao međuosobnog procesa. U međuosobnoj situaciji, vidi se analitičar u odnosu prema svojem pacijentu ne samo s njegovim iskrivljenim afektima nego i s njegovom zdravom ličnošću. To jest, analitička situacija je bitno ljudski odnos.<sup>20</sup>

Zamisao koja mi je cilj jest ovo: ličnost teži stanju koje nazivamo duševno zdravlje ili uspjeh u međuosobnom po-dešavanju, usprkos teškoćama zbog akulturacije. Osnovni smjer organizma je prema naprijed.<sup>21</sup>

Ponovo, ono što je očigledno (»raznolikost ličnosti«; analiza kao »međuosobni proces«), jer se ne shvaća, nego samo navodi i upotrebljava, postaje poluistina, koja je lažna, jer polovica koja nedostaje mijenja sadržaj očigledne činjenice.

Navedeni odlomci svjedoče o brkanju ideologije i zbiljnosti koje prevladuje u revizionističkim školama. Istina je da se čovjek pojavljuje kao individuum koji »integrira« raznovrsnost naslijeđenih i stečenih osobina u totalnu ličnost, i da se ona razvija pomoću svojeg odnosa prema svijetu (stvarima i ljudima) u raznolikim i različitim uvjetima. Ali se ta ličnost i njezin razvoj *pre-formiraju* sve do najdublje nagonske strukture, a to preformiranje, koje je djelo akumulirane civilizacije, znači da su različitosti i autonomija individualnog »rasta« drugorazredni fenomeni. Koliko zbiljnosti ima iza individualnosti ovisi o stupnju, obliku i djelotvornosti represivnih kontrola koje prevladavaju u datom razdoblju civilizacije. Autonomna ličnost, u smislu stvaralačke »jedinstveno-

<sup>19</sup> Erich Fromm, *Man for Himself*, str. 50.

<sup>20</sup> Clara Thompson, *Psychoanalysis*, str. 108.

<sup>21</sup> Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry* (Washington: W. Alanson White Psychiatric Foundation, 1947), str. 48.

sti« i punoće njezine egzistencije, uvijek je bila povlastica tek nekolicine. U sadašnjem razdoblju, ličnost teži standardiziranom planu reagiranja koji postavlja hijerarhija vlasti i funkcija i njezin tehnički, intelektualni i kulturni aparat.

Analitičar i njegov pacijent sudjeluju u tome otuđenju, a kako se ono obično ne manifestira u obliku nekog neurotičkog simptoma, nego prije kao znak »duševnog zdravlja«, ono se i ne pojavljuje u revizionističkoj svijesti. Kada se proces otuđenja pretresa, s njime se obično postupa, ne kao sa cjelinom, što on jest, nego kao s negativnim aspektom cjeline.<sup>22</sup> Dakako, ličnost nije iščeznula: ona nastavlja da cvjeta i čak je podupiru i obrazuju, ali na takav način da izrazi ličnosti savršeno odgovaraju društveno poželjnom obrascu ponašanja i misli i da ga podržavaju. Oni tako teže da ukinu individualnost. Taj proces, koji se dovršio »u masovnoj kulturi« kasne industrijske civilizacije, poništava pojam međuosobnih odnosa ako on treba da označi više nego što je neosporiva činjenica da su svi odnosi u kojima se ljudsko biće nalazi, odnosi prema ostalim osobama, ili apstrakcije tih odnosa. Ako, s onu stranu ovog truizma, taj pojam sadržava više — naime, da »dvije ili više osoba određuju jednu integriranu situaciju« koja se sastoji od »individua«<sup>23</sup> — tada je implikacija lažna. Jer individualne situacije su derivati i pojave *općenite* sudbine, a, kao što je Freud pokazao, ona je ta koja sadržava ključ sudbine individua. Opća represivnost oblikuje pojedinca i univerzalizira čak njegove najosobnije odlike. Prema tome, Freudova teorija se dosljedno usmjeruje prema ranom djetinjstvu — formativnom razdoblju univerzalne sudbine u pojedinca. Kasniji zreli odnosi »re-kreiraju« formativne odnose. Presudni su odnosi dakle oni koji su *najmanje* međuosob-

<sup>22</sup> Usporedi diskusiju Ericha Fromma o »tržišnoj orijentaciji« u *Man for Himself*, str. 67.

<sup>23</sup> Ernest Beaglehole, »*Interpersonal Theory and Social Psychology*«, u *A study in Interpersonal Relations*, ur. Patrick Mullahy (New York: Hermitage Press, 1950), str. 54.



bni. U otuđenom se svijetu sučeljavaju primjerci gena: roditelj i dijete, muškarac i žena, gospodar i rob, poslodavac i zaposleni; oni se ispočetka, uzajamno povezuju u specifičnim modusima univerzalnog otuđenja. Ako kad i prestanu da budu takvi, i prerastu u istinske osobne odnose, još uvijek zadržavaju univerzalnu represivnost koju nadmašuju kao svoj svladani i shvaćeni negativum. Tada im ne treba liječenje.

Psihoanaliza osvjetljava univerzalno u individualnom iskustvu. Do toga stupnja, i samo do toga stupnja, može psihoanaliza razoriti postvarenje u kojem se ljudski odnosi okamenjuju. Revizionisti ne mogu da priznaju stvarno stanje otuđenja (ili ne mogu iz njega da izvuku zaključke), iz stanja koje pretvara osobu u izmjenjivu funkciju i ličnost u ideologiju. Nasuprot tome, Freudovi osnovni »biologijski« pojmovi idu dalje od te ideologije i njezinih odraza: njegovo odbijanje da primi postvareno društvo kao »splet međuosobnih iskustava i ponašanja koji se razvijaju« i otuđenog pojedinca kao »totalnu ličnost« odgovara zbiljnosti i sadržava njezinu istinsku ideju. Ako odbija da promatra neljudsku egzistenciju kao prolazan negativni aspekt čovječanstva koje se kreće naprijed, on je čovječniji od dobroćudnih, trpeljivih kritičara koji žigošu njegovu »nečovječnu« hladnoću. Freud lako ne vjeruje da »je osnovni smjer organizma prema naprijed«. Čak i bez hipoteze o nagonu smrti i konzervativnoj naravi nagona, Sullivanova pretpostavka je plitka i sumnjiva. »Osnovni« smjer organizma pokazuje se posve drugačijim u neprestanim poticajima na oslobađanje od napetosti, prema zadovoljenju, spokoju, pasivnosti — borba protiv napretka vremena bitna je ne samo za narcistički Eros. Sadomazohističke težnje jedva da se mogu spojiti s naprednim smjerom u duševnom zdravlju, ukoliko se »naprijed« i »duševno zdravlje« ne redefiniraju da znače gotovo suprotno od onoga što oni jesu u našem društvenom poretku — »društvenom poretku koji je u nekim vidovima grubo neprimjeren razvoju

zdravih i sretnih ljudskih bića«. <sup>24</sup> Sutlivan se suzdržava od takve redefinicije; on svoje koncepte usklađuje s konformnošću:

Osoba koja vjeruje da je *svojevoljno* prekinula vezu sa svojim ranijim sidrištem i *po izboru* usvojila nove dogme, kojima se revnosno zadojila, posve sigurno će biti osoba koja je pretrpjela veliku nesigurnost. To je često osoba čija je samoorganizacija nedolična i mrska. Novi pokret joj je pružio grupnu podršku za izraz prastarih osobnih neprijateljstava koja se sada usmjeruju protiv grupe iz koje potječe. Nova ideologija racionalizira razornu djelatnost sve do takvog učinka da izgleda gotovo, ako ne već posve, konstruktivna. Nova ideologija ublažava sukob naročito time što obećaje bolji svijet koji će nići iz ruševina na koje se prvo mora svesti sadašnji poredak. U toj utopiji će taj čovjek i njegovi drugovi biti dobri i ljubazni — za njih više neće biti nepravde i tako dalje. Ako je njegova grupa jedna od radikalnijih, djelatnost daljeg sjećanja u sintezi odluka i izbora može se gotovo potpuno obustaviti, a djelatnost sanjarenja punog nade strogo kanalizirati u dogmatskoj shemi. U tome slučaju, osim u ophođenju sa svojini prijateljima radikalima, taj se čovjek može ponašati kao da je poprimio psihopatski tip ličnosti koji smo pretresah u trećem predavanju. On ne pokazuje nikakvo trajno razumijevanje svoje vlastite zbiljnosti ili zbiljnosti drugih, a njegove postupke kontrolira najneposredniji oportunitizam, bez obzira na vjerojatnu budućnost. <sup>25</sup>

Taj odlomak pokazuje do koje mjere međuosobnu teoriju određuju vrijednosti *status quo-a*. Ako je osoba »prekinula vezu sa svojim ranijim sidrištem«, i »usvojila nove dogme«, pretpostavlja se da je ona »pretrpjela veliku nesigurnost«, da je »njezina samoorganizacija nedolična i mrska«, da njezina nova vjera »racionalizira razornu djelatnost« — ukratko, da je psihopatski tip. Nema

<sup>24</sup> Patrick Mullahy, Uvod u *A study of Interpersonal Relations*, str. XVII.

<sup>25</sup> Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, str. 96. Vidi prikaz Helen Merrel Lynd u *The Nation*, 15 siječanj 1949.

ni pomena o tome da je nesigurnost toga čovjeka racionalna i razborita, da nije njegova samoorganizacija nedolična i mrska, već samoorganizacija drugih, da razornost sadržana u novoj dogmi može zaista biti konstruktivna ukoliko teži višem stadiju civilizacije. Ta psihologija nema nikakvih drugih objektivnih normi vrijednosti osim vladajućih: zdravlje, zrelost, dostignuće uzimaju se onako kako ih određuje dato društvo — usprkos tome što je Sullivan svjestan da u našoj kulturi, zrelost »često nije ništa više do refleksija čovjekova socioekonomskog statusa i sličnog«.<sup>26</sup> Duboki konformizam vlada tom psihologijom, koja sumnjiči sve one koji »kidaju vezu sa svojim ranijim sidrištem« i postaju »radikali« kao neurotike (taj opis pristaje svima njima, od Isusa do Lenjina, od Sokrata do Giordana Bruna) i koja gotovo automatski poistovjećuje »obećanje jednog boljeg svijeta« s »utopijom«, njegovu supstanciju sa »sanjarenjem«, a sveti san čovječanstva o pravdi za sve s privatnom mržnjom (nema više nepravde »za njih«) neprilagođenih tipova. To »operaciono« poistovjećivanje duševnog zdravlja s napretkom i »uspjehom u prilagođivanju« odbacuje sve rezerve kojima je Freud ogradio terapijski cilj prilagođivanja neljudskom društvu,<sup>27</sup> i tako psihoanalizu potčinjava ovom društvu daleko više nego što je to Freud ikad učinio.

Iza svih razlika među povijesnim oblicima društva, Freud je vidio osnovnu nečovječnost koja je svima njima zajednička, i represivne kontrole koje produžuju, u samoj nagonskoj strukturi, dominaciju čovjeka po čovjeku. Zahvaljujući tome uvidu Freudova je »statička koncepcija društva« bliža istini nego dinamički sociologijski koncepti revizionista. Ideja da »civilizacija i njezina nelagoda« vuku korijenje iz biološke konstitucije čovjeka u velikoj je mjeri utjecala na njegovo poimanje funkcije i cilja terapije. Ličnost koju individuum treba

<sup>26</sup> *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: W. W. Norton, 1953), str. 298.

<sup>27</sup> Vidi Freudovu tvrdnju u *A General Introduction to Psychoanalysis*, str. 332–333.

da razvije, mogućnosti koje treba da realizira, sreća koju treba da postigne — discipliniraju se od samog početka, i njihov se sadržaj može odrediti samo u smislu tog discipliniranja. Freud je razorio iluzije idealističke etike: »Ličnost« je tek »slomljeni« individuum, koji je pounutrio i uspješno upotrijebio potiskivanje i agresiju. S obzirom na ono što je civilizacija učinila od čovjeka, razlika u razvoju ličnosti je uglavnom između nerazmjernog i razmjernog dijela one »svakodnevnne nesreće« koja je zajednička sudbina čovječanstva. Ova potonja je sve što terapija može postići.

Nasuprot takvom »minimalnom programu«, Fromm i ostali revizionisti proglašavaju viši cilj terapije: »optimalni razvitak mogućnosti jedne ličnosti i realizacija njezine individualnosti«. A upravo je taj cilj u biti neostvariv — ne zbog ograničenja psihoanalitičke tehnike, nego zato što sama postojeća civilizacija, u samoj svojoj strukturi, to poriče. Ili se »ličnost« i »individualnost« definiraju u smislu svojih mogućnosti *unutar* postojećeg oblika civilizacije, u slučaju čega se njihova realizacija za ogromnu većinu svodi na uspješno prilagođivanje. Ili se određuju u smislu svojeg transcendirajućeg sadržaja, uključujući njihove društveno poreknute mogućnosti s onu stranu (i ispod) njihove aktualne egzistencije; u tome slučaju bi njihova realizacija sadržavala u sebi prekoračenje, s onu stranu postojećeg oblika civilizacije, na korjenito nove oblike »ličnosti« i »individualnosti« koji su nespojivi s vladajućim oblicima. Danas bi to značilo »liječiti« pacijenta tako da postane buntovnik ili (što znači reći isto) mučenik. Revizionistički koncept se koleba između te dvije definicije. Fromm oživljava sve starostavne vrijednosti idealističke etike, kao da nitko nikada nije dokazao njihove konformističke i represivne osobine. On govori o proizvodnoj realizaciji ličnosti, o skrbi, odgovornosti, poštivanju drugih ljudi, o proizvodnoj ljubavi i sreći — kao da čovjek može obavljati zaista sve to i ostati još pri sebi i pun »dobrobiti« u društvu koje sam Fromm opisuje kao društvo totalnog otuđenja, ko-

jim vladaju robni odnosi »tržišta«. U takvom društvu samo-realizacija »ličnosti« se može odvijati samo na temelju dvostrukog potiskivanja: prvo, »pročišćenje« načela užitka i pounutrivanje sreće i slobode; drugo, njihovo razumno ograničavanje, sve dok ne postanu uskladive s vladajućom nesrećom i neslobodom. Kao rezultat, proizvodnost, ljubav, odgovornost postaju »vrijednosti« samo ukoliko sadržavaju prilagodljivu rezignaciju i ostvaruju se unutar okvira društveno korisnih djelatnosti (drugim riječima, nakon represivne sublimacije); a tada uključuju u sebe efikasno negiranje slobodne proizvodnosti i odgovornosti — odricanje sreće.

Na primjer, proizvodnost, koja je proglašena ciljem zdravoga individuuma pod načelom izvedbe, normalno se mora (to jest, izvan stvaralačkih, »neurotičkih« i »ekscentričnih« izuzetaka) pokazati u dobrom poslu, administraciji, službi, s razboritim očekivanjem priznatog uspjeha. Ljubav mora biti semisublimirani i čak inhibirani libido, u skladu s posvećenim uvjetima koji se nameću spolnosti. To je usvojeno, »realističko« značenje proizvodnosti i ljubavi. Ali ti isti termini označavaju i *slobodnu* realizaciju čovjeka, ili ideju takve realizacije. Revizionistička upotreba tih naziva koristi se njihovom dvosmislenošću, time što označavaju i neslobodne i slobodne, i unakažene i integralne sposobnosti čovjeka, zaodijevajući tako postojeće načelo zbiljnosti veličinom obećanja koja se mogu iskupiti samo s *onu stranu* tog načela zbiljnosti. Ta dvosmislenost čini da revizionistička filozofija izgleda kritička tamo gdje je konformistička, politička gdje je moralistička. Cesto, sam *stil* odaje stav. Mnogo bi se otkrilo da se napravi uporedna analiza Freudova i neofrojdovskog stila. Ovaj drugi se često, u više filozofskim napisima, približava stilu propovijedi, ili socijalnog radnika; on je uzvišen, a ipak jasan, prožet dobrom voljom i trpeljivošću ali i jednim *esprit de serieux* koji pretvara transcendentalne vrijednosti u činjenice svakodnevnog života. Ono što je varka uzima se kao realno. Nasuprot tome, postoji snažan prizvuk ironije u Freudovoj

upotrebi »slobode«, »sreće«, »ličnosti«; ili se čini da ti nazivi imaju nevidljive navodnike, ili se njihov negativni sadržaj izričito navodi. Freud se suzdržava od toga da nazove potiskivanje ikakvim drugim imenom osim onim koje mu pripada; neofrojdovci ga pokatkada sublimiraju u njegovu suprotnost.

Ali revizionistička kombinacija psihoanalize s idealističkom etikom nije naprosto veličanje prilagođivanja. Neofrojdovska sociologijska ili kulturna orijentacija pruža i drugu stranu slike — »ne samo, nego i«. Terapija prilagođivanja se odbacuje u najjačim izrazima;<sup>28</sup> žigoše se »obožavanje« uspjeha.<sup>29</sup> Optužuje se današnje društvo i kultura da uveliko sprečavaju realizaciju zdrave i razvijene ličnosti; načelo »konkurencije, i potencijalnog neprijateljstva koje ga prati, prožima sve ljudske odnose.«<sup>30</sup> Revizionisti izjavljuju da je njihova psihoanaliza sama po sebi *kritika* društva:

*Cilj »kulturne škole« ide dalje od toga da samo osposobi čovjeka da se pokori ograničenjima svoga društva; ukoliko je to moguće, ona traži da ga oslobodi od iracionalnih zahtjeva društva i učini ga sposobnijim da razvije svoje mogućnosti i preuzme vodstvo u izgradnji konstruktivnijeg društva.<sup>31</sup>*

Napetost između zdravlja i znanja, normalnosti i slobode, koja je oživljavala čitavo Freudovo djelo, ovdje iščezava; označavanje »ukoliko je moguće« jedini je trag koji je ostao od razorne proturječnosti cilja. »Vodstvo u izgrađivanju konstruktivnijeg društva« treba spojiti s normalnim funkcioniranjem u postojećem društvu. Do te se filozofije dolazi usmjeravanjem kritike na površinske fenomene, usvajajući pri tome osnovne premise društva koje se kritizira. Fromm posvećuje velik dio svojih spisa

<sup>28</sup> Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1950), str. 73 i dalje.

<sup>29</sup> Nav. dj., str. 119.

<sup>30</sup> Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*, (New York: W. W. Norton, 1937), str. 284.

<sup>31</sup> Clara Thompson, *Psychoanalysis*, str. 152.

kritici »tržišne ekonomije« i njezine ideologije, koji postavljaju snažne prepreke proizvodnom razvoju<sup>32</sup> Ali od toga se ne ide dalje. Kritički uvidi ne idu do prevrednovanja vrijednosti proizvodnosti i »višeg sebe« — što su upravo vrijednosti kritizirane kulture. Karakter revizionističke filozofije pokazuje se u stapanju pozitivnog i negativnog, obećanja i njegova iznevjeravanja. Afirmacija apsorbira kritiku. Čitalac može ostati u uvjerenju da se »više vrijednosti« mogu i treba da sprovede unutar onih istih uvjeta koji ih iznevjeravaju; a one se mogu sprovoditi jer ih revizionistički filozof usvaja u njihovom prilagođenom i idealiziranom obliku — u uvjetima postojećeg načela zbiljnosti. Fromm, koji je pokazao represivne osobine pounutrivanja tako kao što je to malo koji analitičar učinio, oživljava ideologiju pounutrivanja. »Prilagođena« osoba se optužuje jer je izdala »višeg sebe«, »ljudske vrijednosti«; stoga je progoni »unutarnja praznina i nesigurnost« usprkos pobjedi u »borbi za uspjeh«. Mnogo bolje stoji osoba koja je stekla »unutarnju snagu i integritet; iako ima možda manje uspjeha nego njezin »beskrupulozni susjed«,

*... ona će posjedovati sigurnost, sud i objektivnost koji će je učiniti manje osjetljivom na promjenljive sudbine i mišljenja drugih, i u mnogim će područjima povećati svoju sposobnost za konstruktivan rad.*<sup>33</sup>

Taj stil, podsjeća na *Moć pozitivnog mišljenja (The Power of Positive Thinking)*, kojoj podliježe revizionistička kritika. Nisu vrijednosti ono što je lažno, nego kontekst u kojem se definiraju i proglašavaju: »unutarnja snaga« ima konotaciju one bezuvjetne slobode koja se može sprovoditi čak i u lancima, i koju je sam Fromm nekoć žigosao u svojoj analizi reformacije.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Fromm, *Man for Himself*, naročito str. 67 i dalje 127—128.

<sup>33</sup> Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, str. 75.

<sup>34</sup> *Escape from Freedom* (New York: Rinehart, 1941), str. 74 i dalje.

Ako vrijednosti »unutarnje snage i integriteta« treba da budu nešto više nego karakterne osobine koje otuđeno društvo očekuje od svakog svog dobrog građanina u njegovu poslu (u slučaju čega one jednostavno služe održavanju otuđenja) — one se moraju odnositi na svijest koja je nadvladala otuđenje kao i njegove vrijednosti. Ali za takvu svijest same te vrijednosti postaju nepodnošljive, jer ih ona prepoznaje kao sastavne dijelove porobljavanja čovjeka. »Više ja« vlada ukroćenim poticajima i težnjama individuuma, koji je žrtvovao i odbacio svoje »niže ja« ne samo ukoliko je ono nespojivo sa civilizacijom, nego ukoliko je nespojivo s progresivnom civilizacijom. Takvo odricanje može zaista biti nužan korak na putu ljudskog napretka. Međutim, Freudovo pitanje — nisu li više vrijednosti kulture postignute uz previsoku cijenu za individuum — trebalo bi biti dovoljno ozbiljno da psihoanalitički filozof prestane propovijedati te vrijednosti bez otkrivanja njihova zabranjenog sadržaja, bez prikazivanja onoga što su one *odrekle individuumu*. Sto je takav propust učinio psihoanalitičkoj teoriji, može se ilustrirati uspoređivanjem Frommove i Freudove ideje o ljubavi. Fromm piše:

*Izvorna ljubav ima korijen u proizvodnosti i može se stoga s pravom nazvati »proizvodna ljubav«. Njezina bit je ista bilo da je materinska ljubav prema djetetu, naša ljubav prema čovjeku ili erotska ljubav između dvije individue ... može se reći da su stanoviti osnovni elementi karakteristični za sve oblike proizvodne ljubavi. To su skrb, odgovornost, poštovanje i znanje.*<sup>35</sup>

Usporedite s tom ideologijskom formulacijom Freudovu analizu nagonoskog osnova i praosnova ljubavi, dugog i mučnog procesa u kojem se spolnost sa svom svojom polimorfnom perverznošću kroti i sprečava sve dok konačno ne popusti stapanju s nježnošću i privrženošću — stapanju koje ostaje opasno i koje nikad posve ne nadilazi svoje razorne elemente. Usporedite s Frommo-

<sup>35</sup> *Man for Himself*, str. 98.

vom propovijedi o ljubavi Freudove gotovo uzgredne primjedbe u »The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life:

\_\_\_nećemo biti u stanju poreći da ponašanje ljudi današnje civilizacije u ljubavi, općenito uzev, ima karakter psihički impotentnog tipa. Kod vrlo se malog broja ljudi kulture te dvije osobine nježnosti i senzualnosti skladno stapaju u jednu: čovjek gotovo uvijek osjeća da mu spolnu djelatnost priječi njegovo poštovanje žene i razvija pumu spolnu moć samo kad se nađe u prisutnosti nižeg tipa spolnog objekta ...<sup>36</sup>

Prema Freudu, ljubav u našoj kulturi može se i mora sprovesti kao »spolnost sa spriječenim ciljem«, sa svim tabuima i ograničenjima koje joj nameće monogamno-patrijarhalno društvo. Izvan svojih legitimnih manifestacija, ljubav je razorna, i nikako se ne da svesti na proizvodnost i konstruktivan rad. Ljubav, ozbiljno, uzeta, jest izvan zakona: »Nema više ni jednog mjesta u današnjem civiliziranom životu za prostu prirodnu ljubav između dvoje ljudskih bića«. <sup>37</sup> Ali se za revizioniste proizvodnost, ljubav, sreća i zdravlje stapaju u velikoj harmoniji; civilizacija nije prouzrokovala nikakve sukobe među njima koje razvijena osoba ne bi mogla riješiti bez ozbiljne štete.

Kad se jednom ljudske težnje i njihovo ispunjenje ponutire i sublimiraju u »višeg sebe«, društvena pitanja postaju prvenstveno duhovna pitanja, i njihovo rješavanje postaje *moralni* zadatak. Sociologijska konkretnost revizionista otkriva se kao površnost: presudne bitke se vode u »duši« čovjeka. Današnji totalitarizam i »obožavanje stroja i uspjeha« ugrožavaju »najdragocjenije duševne posjede« čovjeka.<sup>38</sup> Revizionističko umanjivanje biologijske sfere, a naročito uloge spolnosti, prebacuje težište ne samo s nesvjesnog na svijest, s ida na ego,

<sup>36</sup> *Collected Papers, IV, 210.*

<sup>37</sup> *Civilization and Its Discontents, str. 77 bilješka.*

<sup>38</sup> *Fromm, Psychoanalysis and Religion, str. 119.*

nego i sa pred-sublimiranih na sublimirane izraze ljudske egzistencije. Kako se potiskivanje nagonskog zadovoljenja povlači u pozadinu i gubi svoju presudnu važnost u realizaciji čovjeka, smanjuje se i dubina društvenog potiskivanja. Prema tome, revizionističko naglašavanje utjecaja »društvenih uvjeta« u razvoju neurotičke ličnosti, psihologijski i sociologijski je mnogo nedosljednije nego Freudovo »zanemarivanje« tih uvjeta. Revizionističko osakaćenje nagonske teorije vodi do tradicionalnog obezvređenja sfere materijalnih potreba u korist duhovnih. Tako se izigrava društveni udio u discipliniranju čovjeka; i usprkos otvorenoj kritici nekih društvenih ustanova, revizionistička sociologija usvaja temelje na kojima počivaju te ustanove.

I neuroza se pojavljuje kao u biti *moralni* problem, i individuum je odgovoran za neuspjeh svoje samorealizacije. Dakako, i na društvo otpada dio krivice, ali na koncu, sam čovjek je onaj koji je kriv:

*Gledajući svoje stvaranje on može zaista reći, dobro je. Ali gledajući sebe sama, što može reći? ... Dok smo stvorili divne stvari, nismo uspjeli od sebe načiniti bića kojima bi taj golemi napor izgledao vrijedan. Naš život nije život bratstva, sreće, zadovoljstva, nego duhovnog kaosa i smetenosti.*<sup>39</sup>

Nesklad između društva i individuumu ustvrđi se i zatim napusti. Što god društvo činilo individuumu, ono ne priječi ni njemu ni analitičaru da se usredotoči na »totalnu ličnost« i njezin proizvodni razvoj. Prema Hornejevoj, društvo stvara stanovite tipične poteškoće koje, »kad se nagomilaju, mogu dovesti do nastanka neuroze«. <sup>40</sup> Po Frommu, negativni pritisak društva na individuum još je ozbiljniji, ali mu je to samo poziv da sprovodi proizvodnu ljubav i proizvodno mišljenje. Odluka ovisi o čovjekovoj »sposobnosti da uzme ozbiljno sebe sama, svoj život i sreću; o njegovoj voljnosti da uoči

<sup>39</sup> Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, str. 1.

<sup>40</sup> *The Neurotic Personality*, str. 284.

svoj vlastiti i društveni moralni problem. Ovisi o njegovoj hrabrosti da bude svoj i da bude za sebe.<sup>41</sup> U doba totalitarizma, kad je individuum, tako potpuno postao subjekt-objekt manipulacije, da je »zdravoj i normalnoj« osobi, čak i sama ideja o razlici da se bude »za sebe« i »za druge« postala besmislena, u vrijeme kada svemoćni aparat kažnjava zbiljski nekonformizam porugom i porazom — u takvoj situaciji neofrojdoski filozof govori individuumu da bude svoj i za sebe. Za revizionista se okrutna činjenica društvenog potiskivanja sama pretvorila u »moralni problem« — kao u konformističkoj filozofiji svih vremena. I kao što klinička činjenica neuroze postaje »u krajnjoj analizi simptom moralnog pada«,<sup>42</sup> »psihoanalitičko liječenje duše« postaje odgoj u postizavanju »religioznog stava«.<sup>43</sup>

Bijeg od psihoanalize u pounutrenu etiku i religiju posljedica je te revizije psihoanalitičke teorije. Ako »rana« ljudske egzistencije nije u biologijskoj konstituciji čovjeka, i ako je ne uvjetuje i ne podržava sama struktura civilizacije, tada se dubinska dimenzija odstranjuje iz psihoanalize, i (ontogenetički i filogenetički) sukob pre-individualnih i supra-individualnih snaga pojavljuje se kao problem racionalnog ili iracionalnog, moralnog ili nemoralnog ponašanja svjesnih pojedinaca. Supstancija psihoanalitičke teorije nije jednostavno u otkriću uloge podsvijesti, nego u opisu njezine specifične nagonске dinamike, nestalnosti dvaju temeljnih nagona. Samo povijest tih nestalnosti otkriva cijelu dubinu ugnjetavanja koje civilizacija nameće čovjeku. Ako spolnost ne igra konstitucionalnu ulogu koju joj je Freud pripisao, onda nema nikakvog temeljnog sukoba između načela užitka i načela zbiljnosti; čovjekova nagonска priroda se »pročišćava« i osposobljava da postigne, bez osakaćenja, društveno korisnu i priznatu sreću. Upravo zbog toga što je vidio u spolnosti predstavnika

<sup>41</sup> *Man for Himself*, str. 250.

<sup>42</sup> *Man for Himself*, str. VIII.

<sup>43</sup> *Psychoanalysis and Religion*, str. 76.

integralnog načela užitka, Freud je bio u stanju otkriti zajedničko korijenje »opće« kao i neurotičke nesreće u dubini koja je daleko ispod svog individualnog iskustva, i prepoznati prvobitno »konstitucionalno« potiskivanje u osnovi svog potiskivanja koje se svjesno doživljava i sprovodi. On je to otkriće shvatio vrlo ozbiljno — isuviše ozbiljno da bi poistovjetio sreću s njezinom efikasnom sublimacijom u proizvodnoj ljubavi i ostalim proizvodnim djelatnostima. Stoga je on civilizaciju koja se usmjeruje na realizaciju sreće smatrao katastrofom, krajem svake civilizacije. Freudu je golem jaz razdvajao zbiljsku slobodu i sreću od lažne slobode i sreće koje se sprovode i propovijedaju u represivnoj civilizaciji. Revizionisti takvu teškoću ne vide. Budući da su oduhovili slobodu i sreću, mogu reći »da je problem proizvodnje praktički riješen«.<sup>44</sup>

Nikada ranije nije čovjek bio tako blizu ispunjenju svojih najdražih nada kao danas. Naša znanstvena otkrića i tehnička dostignuća omogućuju nam da sagledamo dan kada će biti postavljen stol za sve one koji žele jesti...<sup>45</sup>

Te tvrdnje su istinite, ali samo u svjetlu njihove proturječnosti: upravo zbog toga što čovjek nikada nije bio bliže ispunjenju svojih nada, nikada ga nisu tako strogo sprečavali da ih ispuni; upravo zbog toga što možemo sagledati univerzalno zadovoljenje individualnih potreba, postavljaju se najsnažnije prepreke na putu takvog zadovoljenja. Samo ako sociologijska analiza rasvijetli tu vezu, ona ide s onu stranu Freuda; inače je tek nevažan ures, kupljen po cijenu unakaženja Freudove teorije nagona.

Freud je uspostavio bitnu vezu između ljudske slobode i sreće, na jednoj strani, i spolnosti na drugoj: ova je potonja pružila prvobitni izvor prvoj i u isto vrijeme osnov za njihovo nužno ograničavanje u civili-

<sup>44</sup> Fromm, *Man for Himself*, str. 140.

<sup>45</sup> Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, str. 1.

zaciji. Revizionističko rješenje sukoba pomoću oduhovljivanja slobode i sreće zahtijevalo je slabljenje te veze. Terapijski su nalazi mogli motivirati teorijsko smanjenje uloge spolnosti; ali je takvo smanjenje u svakom slučaju bilo prijeko potrebno revizionističkoj filozofiji.

Spolni problemi, iako katkada mogu prevladavati u simptomatičkoj slici, smatra se da više nisu u dinamičkom središtu neuroza. Spolne teškoće su prije posljedica nego uzrok neurotičke karakterne strukture. Moralni problemi, s druge strane, dobijaju na važnosti.<sup>46</sup>

Ta koncepcija čini mnogo više nego što je smanjivanje uloge libida; ona mijenja unutarnji smjer Freudove teorije. A nigdje to nije jasnije nego u Frommovoju reinterpretaciji Edipova kompleksa, koja pokušava da »ga prenese iz sfere seksa u sferu međusobnih odnosa«. <sup>47</sup> Srž je tog »prenošenja« da bit rodoskrvne želje nije »spolna žudnja«, nego želja da se ostane zaštićenim, sigurnim — djetetom. »Fetus živi s majkom i od nje, a čin rađanja je samo jedan korak u smjeru slobode i nezavisnosti«. Istina, — ali na slobodu i nezavisnost koje treba steći (ako se uopće steknu) djeluje nestašica, rezignacija i bol; a čin rađanja je prvi i najužasniji korak u pravcu *udaljivanja od* zadovoljenja i sigurnosti. Frommovo ideologijsko tumačenje Edipova kompleksa sadržava usvajanje nesreće slobode, njezina razdvajanja od zadovoljenja; Freudova teorija u sebe uključuje da je Edipova želja vječiti dječji *protest* protiv tog razdvajanja — protest ne protiv slobode već protiv bolne, represivne slobode. Obratno, Edipova želja je vječita dječja čežnja za arhetipom slobode: slobodom od oskudice. I budući da je (nepotisnuti) spolni nagon biologijski no-

<sup>46</sup> Homey, *New Ways in Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1939), str. 10.

<sup>47</sup> *Psychoanalysis and Religion*, str. 79 i dalje. Vidi i Frommovo učenje tumačenje u *The Forgotten Language* (New York: Rinehart, 1951), str. 231—235.

silac tog arhetipa slobode, Edipova želja je bitno »spolna žudnja«. Njezin prirodni objekt je ne naprosto majka *qua* majka, nego majka *qua* žena — žensko načelo zadovoljenja. Tu je Eros prijemljivosti, spokojsva, bezbolnog i integralnog zadovoljenja najbliži nagonu smrti (povratak u maternicu), načelo užitka najbliže načelu Nirvane. Eros tu vodi svoju prvu bitku protiv svega što zastupa načelo zbiljnosti: protiv oca, protiv dominacije, sublimacije, rezignacije. Postepeno zatim sloboda i ispunjenje se povezuju s tim paternalnim načelima; sloboda od oskudice žrtvuje se moralu i duhovnoj nezavisnosti. Prvo je »spolna žudnja« za majkom — ženom ono što ugrožava psihičku osnovu civilizacije; »spolna žudnja« je ono što čini od Edipova sukoba prototip nagonskih sukoba između pojedinca i njegova društva. Kada Edipova želja ne bi u biti bila ništa drugo nego želja za zaštitom i sigurnošću (»bijeg od slobode«), ako bi dijete željelo samo nedopustivu sigurnost, a ne nedopustivi užitak, onda bi Edipov kompleks zaista predstavljao u biti odgojni problem. Kao takav, on se može liječiti bez izlaganja nagonskih opasnih zona društva.

Do istog se dobrotvornog rezultata dolazi odbacivanjem nagona smrti. Freudova hipoteza o nagonu smrti i njegovoj ulozi u civiliziranoj agresiji osvijetlila je jednu od zanemarenih zagonetki civilizacije; ona je otkrila skrivenu nesvesnu vezu koja veže potlačene s njihovim tlačiteljima, vojnike s njihovim generalima, pojedince s njihovim gospodarima. Opće razaranje, koje označava napredak civilizacije unutar okvira dominacije, produživala je, nasuprot njegovu mogućem dokidanju, nagonska suglasnost ljudskih instrumenata i žrtava sa svojim krvnicima. Freud je pisao, za vrijeme prvog svjetskog rata:

*Zamislite golemu okrutnost, divljaštvo i laž kojima je sada dopušteno da se šire cijelim civiliziranim svijetom. Da li zaista vjerujete da bi šaka nemoralnih lovaca na*

položaj i kvaritelja ljudi uspjela da razulari sve to skriveno zlo, da milijuni njihovih sljedbenika nisu također krivi?\*

Ali su poticaji koje ta hipoteza pretpostavlja neuskladivi s moralističkom filozofijom napretka koju podupiru revizionisti. Karen Horney izlaže sažeto revizionističku poziciju:

Freudova pretpostavka (o Nagonu Smrti) znači da je krajnja motivacija neprijateljstva ili razornosti u poticaju na razaranje. Tako on pretvara u svoju suprotnost naše vjerovanje da razaramo da bismo živjeli: mi živimo da bismo razarah.<sup>49</sup>

Takvo je predstavljanje Freudove koncepcije netočno. On nije pretpostavljao da mi živimo da bismo razarali. Nagon razaranja djeluje ili protiv životnih nagona ili u njihovoj službi; štaviše, cilj nagona smrti nije razaranje *per se*, nego uklanjanje potrebe za razaranjem. Prema Horneyu, mi želimo razarati jer, »smo ugroženi ili se osjećamo ugroženi, poniženi, prevareni«, jer želimo braniti »našu sigurnost ili našu sreću ili što nam izgleda kao takvo«. Nije trebalo nikakve psihoanalitičke teorije da bi se došlo do takvih zaključaka kojima se opravdavala individualna i nacionalna agresija od pamtivijeka. Ili je naša sigurnost zaista u opasnosti, u slučaju čega je naša želja da razaramo svjesna i racionalna reakcija; ili mi samo »osjećamo« da je ona u opasnosti, u slučaju čega treba istražiti individualne i supra-individualne razloge toga osjećaja.

Revizionističko odbacivanje nagona smrti prati jedan argument koji zaista izgleda da ukazuje na »reakcionarne« implikacije Freudove teorije, nasuprot naprednoj sociologijskoj orijentaciji revizionista. Freudova pretpostavka nagona smrti

48 *A General Introduction to Psychoanalysis*, str. 130—131.

49 *New Ways in Psychoanalysis*, str. 130—131.

...paralizira svaki pokušaj da se u specifičnim kulturnim uvjetima potraže razlozi koji pridonose razornosti. Ona također mora paralizirati pokušaje da se bilo što izmijeni u tim uvjetima. Ako je čovjek inherentno razoran i prema tome nesretan, zašto se onda boriti za bolju budućnost?<sup>50</sup>

Revizionistički argument smanjuje stupanj do kojeg su, u Freudovoj teoriji, poticaji izmjenjivi, podređeni »nestalnostima« povijesti. Nagon smrti i njegovi derivati nisu nikakav izuzetak. Mi smo natuknuli da energija nagona smrti ne »paralizira« nužno napore da se dođe do »bolje budućnosti«; naprotiv, takve napore paraliziraju sistematička ograničenja što ih civilizacija nameće životnim nagonima, i njihova nesposobnost (koja iz toga proizlazi) da efikasno »vežu« agresiju. Realizacija »bolje budućnosti« uključuje u sebe mnogo više nego što je odstranjivanje rđavih osobina »tržišta«, »nemilosrdnosti« konkurencije i tako dalje; ona uključuje temeljnu promjenu u nagonskoj kao i u kulturnoj strukturi. Borbu za bolju budućnost ne »paralizira« Freudova svijest o tim implikacijama, nego njihovo »oduhovljavanje« od strane revizionista, što prikriva jaz koji razdvaja sadašnjost od budućnosti. Freud nije vjerovao u buduće društvene promjene koje će izmijeniti ljudsku narav dovoljno da oslobode čovjeka od vanjskog i unutarnjeg ugnjetavanja; međutim, njegov »fatalizam« nije bio bez kvalifikacije.

Unakaženje teorije nagona dovršava izvrtanje Freudove teorije. Unutarnji je smjer te teorije bio (u očitom suprotnosti prema »terapijskom programu« od ida do ega) od svijesti do podsvijesti, od ličnosti do djetinjstva, od individualnih do generičkih procesa. Teorija se kretala od površine u dubinu, od »završene« i pripravljenih osobe do njezinih izvora i sredstava. To je kretanje bilo bitno po Freudovu kritiku civilizacije: samo pomoću »regresije« iza mistificirajućih oblika raz-

<sup>50</sup> *New Ways in Psychoanalysis*, str. 132.



vijenog individuuma i njegove privatne i javne egzistencije, mogao je on otkriti njihovu osnovnu negativnost u temeljima na kojima počivaju. Staviše, samo zbog toga što je išao svojom kritičkom regresijom unatrag do najdubljeg biologijskog sloja, mogao je Freud rasvijetliti razorni sadržaj mistificirajućih oblika i, u isto vrijeme, puni stupanj civiliziranog potiskivanja. Identificirati energiju životnih nagona kao libido značilo je definirati njihovo zadovoljenje nasuprot duhovnom transcendentalizmu: Freudova ideja o sreći i slobodi eminentno je kritička utoliko što je materijalistička — protest protiv oduhovljavanja nestašice.

Neofrojdisti izvrću taj unutarnji smjer Freudove teorije, prebacujući težište s organizma na ličnost, s materijalnih temelja na idealne vrijednosti. Njihove različite revizije su logički konzistentne: jedna povlači za sobom drugu. Cjelina se može sumirati ovako: »Kulturna orijentacija« se suprotstavlja društvenim ustanovama i odnosima kao završenim proizvodima, u obliku objektivnih entiteta — više datih nego načinjenih fakata. Njihovo usvajanje u tome obliku zahtijeva promjenu u psihologijskom težištu od djetinjstva na zrelost, jer se samo na razini razvijene svijesti može kulturna okolina definirati kao ono što određuje karakter i ličnost, bez obzira na biologijsku razinu. Obrnuto, samo kad se izigraju biologijski činioci, unakazi teorija nagona, može se ličnost definirati u smislu objektivnih kulturnih vrijednosti koje su razdvojene od represivnog osnova što poriče njihovu realizaciju. Da bi se te vrijednosti predočile kao sloboda i ispunjenje, moraju se očistiti od materijala od kojeg su načinjene, a borba za njihovu realizaciju mora se pretvoriti u duhovnu i moralnu borbu. Revizionisti ne inzistiraju, kao što je Freud činio, na trajnoj istinosnoj vrijednosti nagonskih potreba koje se moraju »ukrotiti« tako da ljudsko biće može djelovati u međuosobnim odnosima. Odustajući od

toga zahtjeva, iz kojeg je psihoanalitička teorija izvela sve svoje kritičke uvide, revizionisti popuštaju negativnim osobinama onog istog načela zbiljnosti koje tako elokventno kritiziraju.

## KAZALO IMENA

- Adorno, W. Theodor 99 (b), 131 (b), 132 (b), 136 (b), 200 (b)  
 Alexander, Franz 40 i (b), 56 (b), 59 (b)  
 Aristotel 103, 104, 108, 112, 132  
 Armand, F. 191 (b)  
 Bachelard, Gaston 102 (b), 144 (b), 149 (b), 185 (b)  
 Bally, Gustav 172 (b)  
 Barag, G. 54 (b)  
 Baudelaire, Charles 139 (b), 148 (b), 164 (b)  
 Baumgarten, Alexander 162, 163 (b), 164 (b)  
 Beagle, Ernest 221 (b)  
 Benjamin, Walter 205 (b)  
 Bernfeld, Siegfried 31 (b), 181 (b)  
 Bibring, Edward 31 (b), 36 (b), 181 (b)  
 Borkin, Joseph 16  
 Breton, Andr<sup>e</sup> 135 (b)  
 Brown, O. Norman 145 (b)  
 Bruno, Giordano 224  
 Crisholm, C. B. 199 (b)  
*Dioniz* 145, 150 i (b)  
*Edip* 40, 56, 58, 60, 74, 77, 78, 87, 91, 92, 180, 181, 234, 235  
 Fechner, G. Theodor 34  
 Fenichel, Otto 37, 53  
 Ferenczi, Sándor 101, 183, 214  
 Fourier, Charles 191 i (b), 192  
 Freud, Anna 73 (b)  
 Freud, Sigmund 13, 17–19, 20 i (b), 23–30, 31 i (b), 32, 33 i (b), 35–37, 39, 41–43, 45–19, 53, 54 (b), 55 (b), 56 (b), 57, 59 i (b), 60–62, 64, 66, 67, 69–72, 73 i (b), 74, 77, 79, 80 i (b), 81, 83–87, 99–101, 114, 115, 120–124, 126–130, 133 i (b), 134, 135 i (b), 136–140, 143, 145 (b), 150–152, 157, 174, 175, 177, 180 i (b), 181, 182 i (b), 183, 187 i (b), 188, 190, 193, 199–201, 209, 210 i (b), 211–213, 215, 216 i (b), 217–222, 224 i (b), 225–227, 229–238  
 Fromm, Erich 70 (b), 211–214, 217, 218 (b), 219, 220 (b), 221 (b), 225, 227 i (b), 228 i (b), 229, 230 (b), 231 (b), 233 (b), 234 (b)  
 Gasquet, Joachim 149 (b)  
 Gide, Andr<sup>e</sup> 146 (b)  
 Glover, Edward 81 (b), 135 (b), 182 (b), 210 (b)  
 Hartmann, Heinz 18 (b), 36 (b), 61 (b)  
 Hegel, G. W. Friedrich 104, 105 (b), 107–109, 112, 165 (b), 166, 204  
 Heidegger, Martin 158 (b)  
 Hendrick, Ives 80 (b), 82 (b), 192–194  
 Herder, J. Gotfried 166  
*Hermo* 148  
 Hesiod 145  
 Horkheimer, Max 16, 72 (b), 91 (b), 200 (b)  
 Horney, Karen 217, 227 (b), 231, 234 (b), 236

- Jones, Ernest 31 (b), 80 (b), 180 (b)  
 Jung, G. Carl 134 (b), 135 (b), 171 i (b), 210 i (b)  
 Kant, Immanuel 155, 156 i (b), 157, 158 i (b), 159, 160 i (b), 161, 162 (b), 163, 165  
 Kern, Otto 150 (b)  
 Kleist, Heinrich von 176 (b)  
 Kluckhohn, Clyde 16, 18 (b)  
 Kraus, Karl 132  
 Kris, Ernst 18 (b)  
 Lantos, Barbara 189  
 Lenjin, Vladimir Iljič 224  
 Linforth, M. Ivan 150 (b), 152 (b), 153 (b)  
 Loewald, W. Hans 202 (b)  
 Loewenfeld, Henry 16  
 Loewenfeld, Yela 16  
 Lowenstein, M. Rudolph 18 (b)  
 Lowenthal, Leo 96 (b)  
 Marcuse, Herbert 97 (b)  
 Maublanc, R. 191 (b)  
 Mead, Margaret 190  
 Moerchen, Hermann 160 (b)  
 Moore, Barrington jr. 16  
 Mullahy, Patrick 223 (b)  
 Narcis 143, 145 i (b), 146 i (b), 147 i (b), 148, 149, i (b), 150 i (b), 153, 154, 173, 184, 185 i (b)  
 Nietzsche, Friedrich 110–113, 204  
 Novalis 144, 166  
 Nygren, Anders 115 (b)  
 O'Casey, Sean 118  
 Odier, Charles 201  
 Orfej 143, 145, 147–149, 150 i (b), 152 i (b), 153 i (b), 154, 184, 204, 207  
 Ovidije 153 (b)  
 Pandora 145  
 Platon, 35, 102, 115, 143, 182, 184, 186, 198  
 Plotin 150 (b)  
 Proklo 150 (b)  
 Prometej 80, 145, 148, 153  
 Proust, Marcel 204  
 Rank, Otto 54 (b), 59, 68 (b), 100, 165 (b)  
 Rehm, Walther 152 (b)  
 Reich, Wilhelm 209, 210  
 Rhode, Erwin 150 (b)  
 Rilke, Rainer Maria 146 (b), 173 (b)  
 Roheim, Geza 101, 183, 184 (b), 185 (b), 190 (b)  
 Rousseau, J. Jacques 198  
 Sachs, Hanns 151 (b), 152 (b)  
 Sartre, J. Paul 102 (b)  
 Schachtel, G. Ernest 30 (b), 45 (b)  
 Scheler, Max 102, 103 i (b)  
 Schiller, Friedrich 159, 161, 162 (b), 163 i (b), 165, 166 i (b), 167–169, 171 (b), 172 (b), 175  
 Schopenhauer, Arthur 109  
 Sokrat 224  
 Sullivan, Harry Stack 217, 220 (b), 222, 223 i (b)  
 Thompson, Clara 217 i (b), 218 (b), 220 (b), 227 (b)  
 Trotter, Wilfred 56 (b)  
 Valcry, Paul 147 (b)  
 Wagner, Richard 109  
 Whitehead, A. N. 136 (b)  
 Wieseler, Friedrich 149 (b), 150 (b)  
 Winterstein, Alfred 83 (b)  
 Zaratustra 110 (b), 111 (b)  
 Zeus 150 (b)

## EROS VERSUS LOGOS?

Kada je Marcuse, nakon *Uma i revolucije*, u kojem je prikazao temeljni doprinos Hegela konstituciji suvremene društvene teorije i suvremenog (samo)razumijevanja čovjeka objavio *Eros i civilizaciju*, u kojoj je stavio u pitanje pravac razvika zapadne kulture kao i Hegelov značaj u njoj orijentaciji na represiju i dominaciju, nastupile su, u najmanju ruku, nedoumice. Marcuseove preorijentacije s prevladavajućeg načina mediteransko-zapadnog načina filozofiranja razvijanog od Platona do naših dana, i to prvenstveno preko Hegelovih koncepcija a napose njegovog pojma uma, na estetske tendencije Kanta i Schillera kao i na 'iracionalističke' teze Schopenhauera i Nietzschea, sa Marxa kao polazišta gotovo cjelokupnog njegovog teorijskog bavljenja na Freuda, bile su pokazatelji svojevrstnog obrata kojeg mnogi nisu mogli razumjeti. Dok su jedni *Eros i civilizaciju* smatrali zakašnjelim odjekom teorijskih zbivanja tridesetih godina, u kojima su intenzivno sudjelovali i njegovi bliski kolege Horkheimer i Fromm a u kojima je otvorena značajna društveno-teorijska perspektiva interpretacijom Freudovog djela ili pak ehom *Dijalektike prosvjetiteljstva* kao i kasnijih Horkheimerovih spisa fokusiranih na propitivanje čorsokaka (racionalističko-)prosvjetiteljske tradicije Zapada; druge je to djelo toliko zbunjivalo da nisu znali kako da ga shvate pa su se odlučili da ga prešućuju. Već iz konteksta ovih pristupa, ali i iz znatno širega, otvaraju se (barem) dva pitanja: kakav je položaj *Erosa i civilizacije* u Marcuseovom opusu i kakva je sudbina u tom djelu poduzete interpretacije Freuda. Na ta će pitanja ovdje biti moguće tek nagovijestiti neke odgove.

U studiji »Neke društvene implikacije moderne tehnologije«<sup>1</sup> Marcuse već 1941. g. upozorava na značajne promjene što ih donosi krupnoindustrijski pogon. Taj pogon uvodi novu — tehnološku — racionalnost koja postupno uspostavlja prevlast nad svim područjima ljudskog ispoljavanja i počinje nametati mehaničko ponašanje ljudi, što rezultira kako intenzivnijim prilagođavanjem postojećem tako i sve proširenijem standardiziranju individualnosti koja završava u pretvaranju pojedinaca u masu. Dakle, krupnoindustrijska proizvodnja teži unificiranju pojedinaca i rađa 'masovno društvo'. Da te društvene promjene nisu rezervirane samo za visokoindustrijalizirane zemlje Zapada već da tehnologizam proizvodi srodne posljedice i na Istoku pokazano je desetak godina kasnije u *Sovjetskom marksizmu*, a iz već 1941. g. naznačenog pristupa tehnologizmu/industrijaliznu rađa se znamenita Marcuseova analiza industrijskog svijeta šezdesetih godina, *čovjek jedne dimenzije?* Tendencije uniformiranja ja pojedinaca kulminiraju, prema tom spisu, u proizvodnji sretnosti odnosno zadovoljstva s postojećim i uz nju vezanog jednodimenzioniranja ljudske egzistencije: prihvaćanja kao optimalnog postojećeg usmjerenja tehnološkog rasta i stalnog uvećavanja materijalnog bogatstva, što u osnovi ukida tlo za (svaku) alternativu a što, u biti, rezultira (samo)reprodukcijom građanskog društva.<sup>3</sup> To postaje način kojim postojeće biva jedinim kriterijem svega, kojim moguće ustupa pred realnim, kritičko pred pozitivnim, dijalektičko i procesualno pred statičnim/vječnim. Kulminacija tehniciziranoga svijeta je, prema Marcuseu, politika kao tehnika upravljanja ljudima. Zato se najpogubnijim oblikom procesa oneslobođanja može smatrati ne čovjekova porobljenost stroju već njegov dragovoljni i afirmativni odnos prema porobljenosti.

<sup>1</sup> »Some Social Implications of Modern Technology«, u: *Studies in Philosophy and Social Science* (američki naziv za Zeitschrift für Sozialforschung) IX (1941).

<sup>2</sup> *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1968.

<sup>3</sup> U svojoj analizi *Čovjeka jedne dimenzije* J. Habermas u *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1976) upozorava na Marcuseovo svjetsko-povijesno otkriće novih društvenih odnosa u kojima proizvodne snage, koje se na razini visokog stupnja znanstveno-tehničkog razvitka odvajaju od proizvodnih odnosa ne samo da prestaju biti osnova za kritiku legitimacije već postaju sama ta legitimacija. Kapitalizam stoga predstavlja prvi način proizvodnje koji je institucionalizirao samoregulativni privredni rast te koji je problem legitimacije moći — a budući da se na moći gradi to znači i samolegitimacije — postavio i riješio uvođenjem proizvodnje suprotnosti kao principa (samo)reprodukcije.

No to viđenje (samo)reproduciranja postojećeg pretvara se krajem šezdesetih godina u neškriveno konzerviranje aktualnih društvenih odnosa koje najadekvatnije izražava pojam »preventivna kontrarevolucija« koja djeluje na ukidanju ne samo mogućnosti već i same pomisli na prevladavanje postojećeg.

U tim ocjenama Marcuse slijedi neke filozofske analize suvremene tehnike koje otkrivaju da je današnja tehnika rezultat novovjekovne upravljenosti na efikasnost, učinak. Nakon što je u spomenutoj analizi iz 1941. g. pokazao njen čorsokak te zatvorenost i samozarobljenost, te osobine Marcuse dalje ispituje i po prvi puta opsežnije razvija u *Erosu i civilizaciji*.

U svom »filozofskom istraživanju Freuda« Marcuse se usmjerava na — prema njegovom sudu glavnu — Freudovu tezu o podređenosti pojedinca zahtjevima civilizacije, o prevlasti stvarnosti nad težnjama psihičkog aparata ka ugodi, o represivnosti kolektivnog života. Polazeći od Freuda, ali idući dalje od njega, Marcuse nastoji iznaći uzroke represiji. I premda smatra da Freudova antropološka razmatranja imaju mnogo više simboličku no stvarnu vrijednost te premda je za njih moguće reći da predstavljaju u mitsku prošlost projiciranu antagonističku sadašnjost, on slijedi darvinističko-frojdoski sketch o prahordi, dominaciji oca-tiranina, oecubistvu,<sup>4</sup> da bi time istakao, bar na simboličan način, Freudovo viđenje početaka zapadne civilizacije tj. ukazao na nasilje, dominaciju, represiju kao njen temelj ali i osnovni sadržaj. Jer ti, na početku prisutni odnosi kasnije će se dalje razvijati i proširivati: napredak civilizacije pokazuje se kao napredak dominacije.

Tu tezu, preuzetu od Freuda, Marcuse drugačije obrazlaže. Njezin izvor on nalazi u upravljenosti društva na ovladavanje prirodom pa civilizaciju identificira sa stjecanjem vlasti nad prirodnim silama. Nastavimo li razmišljati tim putem pokazat će se da je stjecanje vlasti, dominacija poseban način odnošenja koji nužno postaje jednoobrazan, protegnut na sva područja ljudskog ispoljavanja, odakle zaključak da je dominiranje čovjeka nad prirodom istovremeno i dominiranje čovjeka nad čovjekom. Konkretno povijesno gle-

<sup>4</sup> O Darwinu, čiju tezu o prahordi rabi i Freud, Engels kaže: »Čelo Darwinovo učenje o borbi za opstanak prosto je prenošenje iz društva na organsku prirodu Hobbesovog učenja o *bellum omnium contra omnes* i građanskog ekonomskog učenja o konkurenciji kao i Malthusovog učenja o konkurenciji.« V. F. Engels, *Dijalektika prirode*, Marx-Engels, *Dela*, t. 31, str. 466.

<sup>5</sup> Usp. Freudove članke pod zbirnim naslovom *Totem i tabu*, u: S. Frojd, *Izabrana dela*, Novi Sad: Matica Srpska 1976, sv. 4.

dano, što je više raslo čovjekovo ovladavanje prirodom, bezobzirno nasilje ljudskog subjekta nad tako shvaćenim prirodnim objektom, čime se uvećavala povijesno proizvedena (ideo)logičnost rasapa između čovjeka-subjekta i prirode-objekta, metodološki i sadržajno stimulirana nemogućnost njihovog povezivanja, to je više čovjek eksploatirao drugog čovjeka.

No Marcuse upozorava da tatkav dominatorski odnos nije djelovao samo u području pragme, pukog činjenja, već je od samih početaka bio prisutan i u duhovnim ljudskim djelatnostima. Konkretno, on je u kulturi Zapada prisutan kroz filozofiju pa na konkretnim primjerima Marcuse pokazuje kako dominacija i represivnost vrlo rano dobivaju i ufnsku, svjesnu artikulaciju. Tako npr. već u razdoblju kanoniziranja Aristotelove logike logos biva poiman kao um koji sređuje, klasificira, gospodari. (Raz)um kao ukazivatelj i osiguravatelj ljudskih mogućnosti, usmjeren na gospodarenje prirodom, potiskuje one sve ljudske sposobnosti koje nisu neposredno proizvodne. Konceptija (raz)uma-gospodara javlja se, po Marcuseu, i kod Hegela, naročito u *Fenomenologiji duha* gdje duh, da bi se iz svog drugobitka vratio samome sebi, mora prevladati razna posredovanja i sva stanja neduhovnosti. Slično tome, od Platona na dalje, kod većine filozofskih mislilaca, rat'o je smatran bilo jedinom, bilo višom (ili: vrhovnom) ljudskom sposobnošću čiji je zadatak vlastita supremacija odnosno podređivanje ili 'preinačavanje' onih koje su smatrane nižima. U 'izvanjskom' odnošenju, pokoravanju prirode i odatle izvedenim posljedicama, gdje pokoravanje poprima sve organiziranije i sistematskije oblike, um je organizator, vođitelj dominatorske aktivnosti, dakle sam njen temelj. Budući da se u 'unutarnjem odnosu' um javlja kao subjekt i dominator te da je u 'izvanjskom odnosu' on uvijek organizator dominacije, Marcuse zaključuje o nedvojbenoj povezanosti dominacije i uma. Ta se, po njegovom sudu nepobitna sprega ne iscrpljuje u racioniranju — ili racionaliziranju — dominacije već se sva racionalnost, kondenzirana u logosu koji je uvijek logos dominacije, pojavljuje kao racionalnost dominacije. Nakon što je, dakle, pokazano kako nema dominacije bez uma ali i kako se svaka racionalnost, svojim ustrojstvom pokazivala dominatorskom, moguće je zaključiti o sinonimnosti umnosti i dominacije.

Do *Erosa i civilizacije* Marcuse je umnost smatrao jednom od osnovnih odlika čovjeka. Kondenzirana u filozofiji, ona je otvarala realne mogućnosti te bila osnovno oruđe transcendencije. Čovjek je bio poiman kao biće uma i s obzirom na tu osobinu, kojoj pripada središnja uloga u čovjekovoj

praktičkoj djelatnosti mijeojanja/oljuđivanja svijeta, um je smatran sukonstituentom ljudskog univerzuma. Zbog uloge čovjekovog uma u tom mijenjanju/oljuđivanju, ova Marcuseova teza nije značila idealno, umsko porijeklo svijeta već iznalaženje srži čovjekovog funkcioniranja.

I u *Erosu i civilizaciji* Marcuse će i dalje čovjeka smatrati djelatnikom. Simbolizira ga Prometej čija su osnovna obilježja pobuna i produktivnost. No te osobine u ovom kontekstu imaju suprotno značenje onome što bi ga dobivale u dotadašnjim Marouseovim djelima. Marcuse smatra da je cijena kulture što ju je Prometej zasnovao na pobuni i proizvodnji stalna bol a produktivnost koja otpočinje davanjem ljudima vatre i umijeća je neprestani napor ovladavanja životom. Sve osobine što ih objedinjava i simbolizira lik Prometeja vezane su prema Marcuseu s represivnošću a njegov lik postaje arhetipom principa izvedbe. Marcuse, dakle, zadržava svoju raniju dijagnozu suvremenosti, ali joj daje drugačije značenje.

Razlog tome je Marcuseovo isticanje druge — negativne — strane uma. Uvid u sve evidentnije i rasprostranjeni je za individualnu slobodu pogubne konsekvence suvremenog industrijskog totalitarizma, kakve su pokazane u *Čovjeku jedne dimenzije*, i znanje da je tehničko-tehnološki pogon, kao realna podloga industrijskog društva, sazdan na racionalnoj organizaciji znanosti, proizvodnje, načina života odnosno da je um su-radnik takve stvarnosti, ponovo vode Marcusea zaključku o dominatorskoj odnosno izvedbenoj osobini uma.

Nasuprot ovako viđenoj zapadnoj kulturi kao kulturi dominacije i represije par excellence u *Erosu i civilizaciji* Marcuse nalazi izlaz u čovjeku bitno drugačijih osobina. To je biće oslobođeno represivnog uma, dijametralno suprotnih odlika i načina odnošenja, biće nove osjetilnosti. Poticaj i argumentaciju za to svoje rješenje Marcuse nalazi u filozofemima tzv. iracionalista Schopenhauera i Nietzschea, ali uz njih Marcuse u ovome djelu otpočinje i revalorizaciju romantičarske ideje o emancipatorskoj dimenziji umjetnosti, u čemu se oslanja na Kanta i Schillera. Slično Schellingu, ali ne u tolikoj mjeri radikalno, Marcuse smatra da je umjetničko djelo pronositelj onoga što je diskurzivnoj čovjekovoj djelatnosti nedostupno, tj. da umjetnost i razotkriva ali i stvara ono što je pojmovnom naporu nemoguće. S druge strane, glavna Marcuseova dijagnoza aktualnog totalitarizma gradi se na prokazivanju intelektualnog, hladnog, znanstvenog, calculističkog jednodimenzionalnog itd. širenja represivnosti. Stoga jednodimenzionalna misao, sretna svijest, koja je sama represivna,

ne može represivnost ukidati pa udarno područje emancipacije Marcuse smješta u estetsku dimenziju, za što je pretpostavke izradio već Schiller tezom kako ljepota, estetsko iskustvo pa posredno i užitak praktički obrazuju za stvarnu slobodu<sup>6</sup> kako stoga što pokazuju bijedu i ružnoću aktualne prisile tako i zato što onaj tko jednom iskusi užitak nastoji održati njegovo trajanje.

*Eros i civilizacija* unosi nekoliko novina u Marcuseov opus: u tome spisu Marcuse otpočinje sistematski pokazivati negativnu stranu uma i povezivati je s tehničkom civilizacijom, čime je izvršena priprema za kasnija kritička propitivanja zapadne (kao i svake umske i tehnološki razvijene) kulture; uvodi estetsku dimenziju koju više neće napuštati, koju će iznova obrađivati u gotovo svakom svom radu; prihvaća se interpretacije Freuda koji, uz Hegela i Marxa, postaje treća konstanta u njegovom stvaralaštvu.

## II

Nekoliko je razloga Marcuseovog pribjegavanja psihoanalizi. Ona mu otvara nove uvide u stanje društvenih odnosa, naročito u rasvjetljavanje utjecaja društva na život pojedinca; na taj se način, nakon što su to učinili njegovi donekadni institutski kolege, i Marcuse uključuje u tada sve popularniju aktualizaciju (zapravo: društvenoteorijsku interpretaciju) Freuda, čime pokušava izvući kritičku teoriju iz krize u koju je zapala krajem četrdesetih godina. No Marcuseovom temperamentu ne odgovara pasivno i distancirano promatranje već svojim aktivnim učešćem toj aktualizaciji daje osobni pečat te u svom istraživanju iznalazi 'lijeve' konsekvence Freudove misli. Ovo posljednje Marcuse iskazuje novim kategorijalnim aparatom koji slijedi iz Freudovih koncepcija, aktualiziranih iz obzora vremena i prostora u kojem djeluje i misli Marcuse. No tome, zacijelo, pridolazi još jedan moment: potreba nove, od dotadašnjih drugačije interpretacije Freudove misaone baštine. Do Marcuseovog pothvata postojalo je nekoliko pokušaja »socioloških i političkih« interpretacija Freuda prvenstveno u obliku povezivanja Freuda i Marxa. Među tim pokušajima najpoznatiji su oni S. Bernfelda, W. Reicha i E. Fromma. U njima je redovito pokazivana represivnost i patogenost postojećeg stanja

<sup>6</sup> O tome detaljnije u Fredrik Džejmson, *Marksizam i forma*, Beograd: Nolit, 1974, naročito str. 103.

odakle je slijedio zaključak o urgentnoj potrebi da ga se korjenito mijenja. Uprkos nekim originalnim zapažanjima do kojih su dolazile takve sinteze, one su redovito patile od manje ili više prisutnog metodskog (i metodološkog) problema stapanja Marxovih i Freudovih koncepcija. Taj više ili manje neprevladani dualizam Freuda i Marxa znatno opterećuje na taj način dobivene radikalne rezultate. Marcuse, međutim, kreće drugim putem. Nakana njegovog filozofskog istraživanja Freuda je da psihološke probleme obrne u političke i sociološke.

U tome Marcuse Freuda honorira da je naslutio, premda ne i eksplicirao upravo političku i sociološku dimenziju psihičkih (konceptata. Nesumnjiva Freudova zasluga je psihološkom (točnije: psihoanalitičkom) metodom otkrivena dominantna i represivna dimenzija zahtjeva (pa i diktata) stvarnosti u formiranju psihičkog života čovjeka. Pa ipak, premda nije uspio teorijski pokazati svu utemeljenost dominacije principa stvarnosti, koji diktatom izvanjskosti iz psihičkog života istiskuje princip užitka, niti je uspio doprijeti do krajnjih uzroka takvog stanja, Freud je u osnovi korektno registrirao i raskrinkao svjesnom životu, golom opažaju nedostupne oblike djelovanja principa stvarnosti. Već kod samog Freuda princip stvarnosti znači djelovanje anonimnih društvenih odnosa, reguliranost života izvanjskom dominacijom mnogo više no vlastitim potrebama.

Ali sva ta otkrića, ma koliko značajna, ne mogu u potpunosti zadovoljiti Marcusea. Princip stvarnosti je, prema Marcuseovom shvaćanju, termin odviše općenit i širok da bi adekvatno označio aktualnost. Marcuseu je, jednako tako, vjerojatno bilo stalo i do svojevrstne distance od Freuda koji nije u dovoljnoj mjeri razlikovao biološke od društveno-povijesnih faktora pa aktualnu stvarnost i njeno osnovno načelo preimenuje u »princip izvedbe« (*performance principle*).

Pod tim terminom Marcuse, najopćenitije, razumije određeni tip društvenog odnosa. Njega još uvijek markira ANANKE, oskudica. Princip izvedbe nije karakteristika cjelokupne civilizacije već se formira tek na razini »zgrtačkog i antagonističkog društva... u kojem je donvnacija sve više racionalizirana...«

Ta, pak, dominacija postaje sve više nelična, impersonalna. Budući da pitanje o promjeni neke aktivnosti implicira pitanje o promjeni subjekta (ili bar: u subjektu) te aktivnosti, pomaci u oblicima dominacije istovremeni su onima njihovih uzroka, oblika načina proizvodnje i prestrukturiranja društvenih odnosa i njihovih nosilaca. Marcuse je u ranijim spisima pokazao uzroke tih zbivanja: to su promjene od libera-

lističkog, individualističkog kapitalizma organiziranome, korporacijskom.<sup>7</sup> Vlasnik, poslodavac, eksploatator prestaje biti pojedinac već to postaje grupa koja prerasta u ogromnu korporaciju, impersonalnu instituciju. Na razini empirije, u ličnom kontaktu, kao neposredni sprovoditelj dominacije javlja se administracija. Ona pak, u raznim svojim oblicima, zastupa i reproducira tek jedan mehanizam aktualnih odnosa dok istinski subjekt tog mehanizma nije više ni generički shvaćeni čovjek, ni neki pojedinačni sloj društva kao ni nazgled svemoćni pojedinac, već jedan specifičan, fetišizirani ljudski proizvod: moćna samoreproduktivna mašinerija krupne industrije.

Uz do sada navedene osobine industrijalizma Marcuse navodi i poseban, društveno sankcionirani oblik represije, koji je u uskoj vezi s principom izvedbe: to je višak represije. On ga razlikuje od osnovne represije, po Marcuseovom sudu filogenetski nužne za opstanak u ljudskoj zajednici. Višak slijedi iz potrebe za dodatnim, nenužnim upravljanjem ljudima, iz specifičnih institucija, interesa za posebnim vrstama dominacije. Iz prikaza nastanka tog viška slijedi sinonimnost dominacije i viška represije kao i zaključak da je širenje dominacije nužno praćeno ekspanzijom viška represije.

Budući da Freudovo djelo pruža mogućnost da se suvremenom reinterpretacijom njegovih otkrića na plodan način otkrivaju ostalim teorijskim pokušajima skrivena suvremena zbivanja, Freud je aktualan i još neprevladani mislilac. Međutim, Marcuseova intencija zasigurno se ne iscrpljuje u prikazivanju Freuda aktualnim. Cjelokupno izvođenje u *Erosu i civilizaciji*, naročito u 1. dijelu, otkriva »skriveno tendencije u psihoanalizi«, tj. u psihoanalizi impliciranu a ovdje ekspliciranu metodu prevladavanja principa stvarnosti. Marcuseom, dakle, otkrivene skrivenosti psihoanalize upravljene su iz specifične analize postojećeg na zahtjev za njegovo korjenito prevladavanje. Marcuseovo izvođenje teče neposredno iz psihoanalize — on, naime, tvrdi da su radikalne društvene konsekvence moguće i iz analize djela samoga Freuda te da Freudu nisu potrebni dodaci i dopune, kao npr. povezivanje s Marxom, da bi se doprlo do zahtjeva za dubokim društvenim i individualnim preobražajem.

Marcuseovo »filozofsko istraživanje Freuda« znači isticanje bitnih punktova Freudovog učenja koji sadrže dalekosežne sociološke i političke posljedice te ukazuju na unutar same

<sup>7</sup> Marcuse je o tome pisao u više navrata. V. npr. »Borba protiv liberalizma u shvatanju totalitarne države«, u: H. Markuze, *Kultura i društvo*, Beograd: BIGZ 1977; »Some Social Implications . . .«: *Sovjetski marksizam*, Zagreb: Globus, 1984, itd.

psihoanalize neosvještene pretpostavke jednako kao i inherentne konsekvence. Ali i sam, tako sagledani Marcuseov napor, ima vlastitih konsekvenci: on svjedoči da psihoanaliza potrebuje filozofsku refleksiju, ne samo zbog metodoloških razloga propitivanja vlastite metode i njenih dosega već i zbog otkrivanja novih sadržaja inače skrivenih psihoanalitičkom diskursu zarobljenom u analitičku tehniku.

iNo uprkos zanimljivih zaključaka do kojih se probila Marcuseova interpretacija Freuda, ona izaziva i neke nedoumice. Marcuseovo psihoanalizom potaknuto stavljanje u pitanje smjera razvitka zapadne civilizacije, njegovo ukazivanje na emancipatorske dimenzije iracionalnosti i estetske dimenzije izvedeni su iz Freudovih postavki i njegove analize čovjeka. Međutim, otvoreno je pitanje koliko je moguće iz Freuda koji je, naročito u kasnim djelima, zastupao gotovo ultraracionalističke teze (da je zadaća psihoanalize proširivanje ega, svijesti, na račun ida, nagona<sup>8</sup>; da je LOGOS naš (psihoanalitički) bog<sup>9</sup>; da je istinsko rješenje čovjekovog konfliktnog načina života u tome da se čovjekov nagonski život podredi diktaturi uma<sup>10</sup>), kritički propitati upravo racionalističke zasade (ili, pak, u osnovi njihove rezultate) zapadnoga svijeta. Nadalje, u svom kritičkom Freudom potaknutom propitivanju represivnosti postojeće kulture Marcuse prešućuje neke kontroverzne ali dobrim dijelom apologetske Freudove teze, kao npr. one iz *Nelagodnosti u kulturi* gdje Freud iz biološke opremljenosti čovjeka nagonom smrti zaključuje o nužnoj represivnosti svake ljudske zajednice.

Već odavde je vidljivo da u svojoj interpretaciji Freuda Marcuse ne uzima u obzir cijeli njegov opus. Posebna optika kojom Marcuse elaborira tu interpretaciju u suglasnosti je s metodom njegove selekcije onih Freudovih tekstova ili pak samo njihovih dijelova koji mogu poslužiti Marcuseovoj argumentaciji o potrebi radikalnog prevrata. Ako je tome uistinu tako, to onda znači da u svojoj interpretaciji Freuda Marcuse koristi i mišljenja kojima ne navodi izvore. I dalje, da je Marcuseova interpretacija Freuda mnogo bogatija no što je Marcuse to u danom trenutku bio spreman priznati (što bi bilo moguće i egzaktno pokazati) te da je selektirani Freud ne isključivi sadržaj već jedna, premda središnja, komponenta spomenute interpretacije.

<sup>8</sup> Pri kraju XXXI predavanja *Uvoda i psihoanalizu*.

<sup>9</sup> Usp. *Die Zukunft einer Illusion*, u: S. Freud, *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt/Main: Fischer Verlag, 1974, S. 187.

<sup>10</sup> U pismu Einsteinu »Warum Krieg?«, u: *isto*, S. 284.

U svojini tumačenjima Freuda kao i interpretativnim sagledavanjima suvremenog svijeta Marcuse ističe eros kao središnju dimenziju novog čovjeka ali i kao osnovu nove civilizacije. Ali, da bi uspostava erosa bila moguća, valja prevladati dominacijom i represijom kompromitirani ali vladajući logos. Znači li to, možda, da je Marouseova nakana ukinuti dominaciju logosa i uvesti vladavinu erosa?

Eros i logos su odvajkada smatrani dijametralno suprotnim principima. Tako je npr. u najranijim, do danas sačuvanim zapisima Eros smatran nerazumnom neukrotivom silom. Hesiod je npr. mislio da Eros ima najveću moć nad smrtnicima te da je neprijatelj njihove umnosti dok Sofokle u *Antigoni* tragediju glavne junakinje prikazuje djelom destruktivnog ali nepobjedivog Erosa koji svoje žrtve dovodi do ludila; sličan prImjer nalazimo u Euripidove Fedre (u *Hipolitu*). Eros je drugačije viđen u filozofskim djelima. Kod Empedokla je smatran pokretačkim principom koji pokreće i spaja, a posebno mjesto zauzima kod Platona koji ga određuje prvenstveno kao ljubav za lijepo odnosno dobro, što znači kao pokretački princip čovjeka.

Logos, pak, u Heraklita označava princip s trojakom funkcijom — kao zakon funkcioniranja kosmosa u cjelini zatim čovjeka i njegove spoznaje. Ovu orijentaciju nastavljaju stoici koji logos smatraju umskom osnovom funkcioniranja svemira a ideal čovjeka uspostavljanje sklada s prirodom odnosno logosom kao njenog glavnog principa. Za urn se uskoro javlja novi termin (NOUS) ali uprkos terminološkim razlikama, od početka antičke misli pa do Aristotela formira se kontinuitet vrhovnog značaja uma.

Analogno mogućim izopačenjima monarhije u tiraniju, um često degenerira u tiranina svega neumskog, prvenstveno osjetilnosti i afektivnosti. Na putanji ne samo dominacije uma već i njegovog tiranskog izopačenja, razvija se građansko novovjekovlje, organski upravljeno na instrumentalističko postvarenje sveg živog, pa tako i čovjeka. No dok 18. i 19. stoljeće obilježava primarnost instrumentalnih djelatnosti, u drugoj polovici 20. stoljeća one toliko hipostaziraju da počinju pokazivati tendencije hipertrofiranja pa i monopoliziranja: instrumentalna djelatnost bi da bude ne glavna, već jedina.

Uz ovakva usmjerenja razvija se i oprečno. Moguće ga je pratiti od antičkog hedonizma, preko romantizma, 'iracionalizma', egzistencijalizma, kroz varijacije osnovne teze kako je

ono neumsko, mračno i umu, pojmovnoj artikulaciji nedokučivo zapravo bitno, dragocjeno i egzistencijalno neponovljivo.

Ta se dva principa — umskog i afektivnog, logosa i erosa — pojavljuju kao suparnici. U njihovoj današnjoj borbi za prevlast svaki od njih nastoji postati jedini, što znači eliminirati drugoga. A to implicira podijeljenost, raskoljenost čovjeka na dvije, međusobno nepomirljive sfere a zatim na (apsolutnu) prevlast jedne od njih i čovjekovo jednodimenzioniranje. Da li je i Marcuse sljedbenik takvog suprotstavljanja? Ne znači li njegov plaidoyer za eros upravo maločas spomenuto jednodimenzioniranje čovjeka? znače li ti njegovi zahtjevi oprost od uma i umskog djelovanja? znače li oni odricanje od ranije zastupane povijesnosti i sklanjanje u prepuštenost, mirovanje, definitivno zamjenjivanje produktivnosti receptivnošću? konačno, da li je *Eros i civilizacija* Marcuseov trenutačni, kasnije zaboravljeni hir ili pak ozbiljan zaokret u njegovom opusu, svojevrsno razračunavanje s vlastitom misaonom 'predpoviješću'?

Za brojne nesporazume što slijede iz tog teksta odgovoran je i sam autor. Tako npr. kada govori o dominatorstvu uma, tvorbi reda i poretka, potiskivanju i ugnjetavanju svega neumskog a prvenstveno osjetilnog, on prešućuje (ili možda previda) da je pri tome riječ o otuđenim oblicima umskog, o alijenaciji koja je posvuda na djelu. Već u ovom istraživanju nagovještena je osobina koja će se kasnije javljati kao glavno obilježje Marcuseovog viđenja suvremenosti — jednodimenzionalnost. Jer, svodenje svekolikog čovjekovog zbivanja na umnost neosporna je potvrda jednodimenzionalnosti.

Zapravo je glavni problem u tome što Marcuse kao da nije svjestan specifičnog načina na koji rabi termin »um«. S obzirom na aktualnu jednodimenzionalnost te gotovo isključivu usmjerenost na diskurzivnost kao i podrazumijevano isključenje osjetilnosti, Marcuse, u stvari, svjedoči o transformaciji/degeneraciji uma u razum. To biva transparentnim u *Čovjeku jedne dimenzije* gdje Marcuse prikazuje preorijentaciju cjelokupnog načina čovjekovog odnošenja, potaknutu visokoorganiziranom tehnologijom zasnovanom na (pro)računu. Tehnološki proces kao i njemu podređeno društveno zbivanje odstranjuju za tehnološku efikasnost štetnu osjetilnost i afektivnost pa se cijela čovjekova psiha pretvara u jednodimenzionalnu razumskost. Marcuse, dakle, ne ustaje protiv uma uopće već protiv određene manifestacije uma, protiv (raz)umske represivnosti povijesno uobličene u jedno-



dimenzionalnost, što sve predstavlja različite oblike otuđenja uma.

To znači da se Marcuse i dalje, u biti, zalaže za čovjeka kao biće uma. Ali kako pomoću takve interpretacije izići na kraj s njegovim projektom uspostavljanja čovjeka nove osjetilnosti? ne rabi li Marcuse tu sintagmu kao kontrapunkt klasičnoj koncepciji uma? To tim prije što se može steći utisak da, s obzirom na sistematsku upravijenost na estetsko, užitak, osjetilnost, upravo u *Erosu i civilizaciji* Marcuse razračunava s umom u ime osjetilnosti, s razumskom pro računatošću u ime afektivne spontanosti.

No Marcuse zacijelo zna da um i osjetila ne mogu biti sasvim razdvojeni pa zato ne pledira za novu, na osjetilnosti građenu jednodimenzionalnost već kad osjetilnost suprotstavlja industrijskoj (raz)umskoj efikasnosti stvara protutežu postojećem i njome ukazuje na novu mogućnost: reafirmaciju osjetilnosti koju treba shvatiti kao napuštanje dosadašnje jednodimenzionalne zapadne (raz)umskosti upravljene na sve ubrzanije uvećanje proizvodne efikasnosti. Pri tome Marcuse neprestano ponavlja kako ga ne zadovoljava postojeća osjetilnost pa zato traga za *novom*, što se ne smije shvaćati kao napuštanje svake umnosti već kao težnja u iznalaženju mogućnosti za prevladavanje aktualne usmjerenosti na masovnost a u pravcu *novе umnosti*. To je i explicite formulirano na nekoliko mjesta u posljednjem poglavlju *Erosa i civilizacije* gdje Marcuse govori o novoj ideji uma, racionalnosti zadovoljstva, osjetilnoj racionalnosti, libidinalnoj racionalnosti, jedinstvu uma i nagona itd. U tom svjetlu se nameće zaključak drugačiji od prvotnog utiska: Marcuse u prethodnim poglavljima ne ustaje protiv uma uopće već protiv određene vrste uma, protiv njegovog otuđenja u represivni, u jednodimenzionalni um.

Ovdje naznačeno jedinstvo uma i osjetila provlači se kroz kasnije Marcuseove radove. U *Eseju o oslobođenju* on govori o radikalnom preoblikovanju društva koje uključuje sje dinjenje nove osjetilnosti s novom racionalnošću a u *Kontrarevoluciji i revoltu*<sup>12</sup> o novoj osjetilnoj kulturi u kojoj nova osjetila postaju izvorom nove neeksploatorske racionalnosti. U istom tekstu on nas pojašnjenjima svojih stavova oslobađa eventualnih zaostalih dilema: emancipacija svijesti mora teći zajedno s emancipacijom osjetila jer da bi istinska preobrazba to bila, ona mora obuhvaćati cjelinu ljudske egzisten-

<sup>11</sup> *Kraj utopije. Esej o oslobođenju*. Zagreb: Stvarnost, 1972.

<sup>12</sup> *Kontrarevolucija i revolt*. Beograd: Grafos, 1979.

čije. A postojećim provocirana pobuna nagona može postati realni politički faktor samo ako je prati i pobuna uma budući da emancipacija osjetila, u koju nije uključena emancipacija uma, biva slijepa i samoubilačka.

↑ Kako na ovdje navedenim, tako i na brojnim drugim mjestima Marcuse kritizira hipostaziranje dijela na uštrb cjeline pa se ne može sam zalagati za ono što osuđuje. A to bi značilo da iz njegovog opusa nije moguće izvesti zalaganje za bilo koji partikularitet kao što bi npr. bilo suprotstavljanje erosa logosu. Njegovo plediranje za novu osjetilnost kao novu umnost istovremeno je i zalaganje za novi odnos logosa i erosa: Marcuse bi njihovu neantagonističnost, njihovo objedinjavanje.

*Gvozden Flego*