

---

LISJEN GOLDMAN

---

# SUBJEKT KULTURNOG STVARANJA<sup>\*)</sup>

---

Izabrao sam ovu temu, jer mi izgleda najpogodnija da osvetli istovremeno duboke konvergencije i bitna razmimoilaženja između sociološkog i dijalektičkog, se jedne strane, i psihoanalitičkog izučavanja kulturnog stvaranja s druge strane.

Važno je, takođe, da se ne zanemari ono čime psihoanaliza može čak i iz perspektive jednog sociologa doprineti razumevanju čoveka i kulturnog stvaranja i da se ne zataškavaju razlike. To bi dovelo do neke vrste eklektičkog i nejasnog nesporazuma koji bi samo štetio pozitivnom istraživanju.

Pre svega u čemu se sastoje zajednički elementi? Mislim da je o tome jutros govorio Riker. Dijalektička sociologija i psihoanaliza polaze, uostalom, od zajedničke tvrdnje da na ljudskom planu nikada ništa nije lišeno smisla. To ne znači, kako je često tvrdio hegelijanizam, da je dijalektika panlogizam, tim više, jer bi savremeni razvoj formalne logike rizikovao da tom terminu dade suviše usko značenje. Možda bi trebalo stvoriti termin koji ne bi polazio od »logike« već od »značenja«, i da se govori o sveobuhvatnom značenju. Naravno pod uslovom (to je ideja koju sam već imao prilike da razvijem u diskusiji sa Pol Rikerom u Montréalu) da ostanemo svesni činjenice da značenje ne počinje sa čovekom, a još manje sa mišljenjem i govorom, i naročito, da ono nije uvek svesno.

Kad bismo u ovoj sobi imali izgadnelu mačku, a uz levi zid miša, orijentacija mačke na tu stranu da uhvati miša bila bi savršeno značenjski prilagođena akcija problemu koji se istovremeno postavlja pred mačku (da utoli glad i da nađe hranu, a u tom kontekstu i pred miša, prema kojem se orijentiše mačka da bi ga uhvatila.

No, premda ne znamo mnogo o psihologiji životinja, nije sigurno, čak je malo verovatno, da je

<sup>\*)</sup> Ovaj članak tekst je predavanja L. Goldmana održanog na konferenciji u Royaumontu, kraj Pariza, decembra 1965.

mačka svesna problema i postupka kojim se služi pri rešavanju toga problema. Njeno ponašanje nije ništa manje značenjsko u smislu da *značenje* označava biološko, telesno, implicitno rešenje problema postavljenog u datoj situaciji. Međutim, ma šta se mislilo o svesti mačke, važna je činjenica da pojavom čoveka značenje prolazi uvek kroz svest (pravu ili lažnu), komunikaciju, reč i govor, i to na takav način da mi tu značenjsku svest nalazimo svaki put kada imamo posla, bilo sa savremenom, bilo sa prošlom ljudskom realnošću, koja nam je ostavila dovoljno tragova i svedočanstava da bi je mogli izučavati.

Dakle, ono što je zajedničko misliocima kao što su Hegel, Marks, Lukač, Frojd i mislim da im se može dodati Pijaže, jeste tvrđenje da svaki put kada se nađemo pred ljudskim ponašanjem, lingvističkim izrazom, pisanom rečenicom, indikacijom bilo kakve komunikacije,<sup>1)</sup> ma kakav bio, uostalom, neposredni utisak koji proizvede taj fragment, ili to ponašanje, da čak i ako ne vidimo odmah njegovu racionalnost i način kako bi mogao pridoneti rešenju problema, čini ustvari fragment smisla koji se, ako uspemo da ga integrišemo u celini, otkriva kao značenjski.

Isto tako, mnoge analize Marksa i Frojda, bilo da se radi o ekonomiji, studiji ideologija, političkoj istoriji, istoriji literature, filozofije, religije i naučne misli, ili analiza snova, neuroza i lapsusa, završavaju objašnjenjem značenjskog karaktera — to znači istovremeno strukturalnog i funkcionalnog — takvog svedočanstva ili ljudskog ponašanja koje je izgledalo da je u poreklu, manje više, ili katkada potpuno, lišeno značenja.

To je prvi zajednički element.

Drugi je sadržan u načinu na koji Hegel, Marks, Lukač i Frojd postupaju da bi utvrdili smisao polazeći od jednog fragmenta koji sam po sebi nema značenje, ili koji, izgleda, na prvi pogled ima različito značenje od onog do kojeg će dovesti dijalektička ili psihoanalitička istraživanja. Za sve te mislioce, način da se postigne utvrđivanje smisla je integracija izučavanog objekta u jedan relativno mnogo širi totalitet, koji se naziva struktura, društveni život, splet slika ili nesvesnih psihizama. Dozvoljavam si da dodam da u toj perspektivi pojam polisemije, o kome se mnogo govorilo na ovom skupu, postaje potpuno prihvatljiv. On jednostavno znači mogućnost integracije izučavanog objekta na ispravan način u više različitih struktura, kako na planu svesti, tako i na planu istorijskog života, a možda takođe, (nisam dovoljno kompetentan da bi se izjasnio) i na biološkom planu.

<sup>1)</sup> Ta tvrdnja proširuje se takođe na biološko ponašanje, jer na ljudskom stepenu biološko postaje značenjsko na simboličnom nivou, u najmanju ruku postaje kao što je rekao Sartr, »svest o sebi«, koja može postati kasnije reflektivna svest.

Treća zajednička tačka: shvatanja da strukture nisu nepromenljive i trajne, nego da predstavljaju završetak jedne geneze. Takođe, da se značenjski karakter struktura može razumeti samo ako se pođe od celine stvarnih situacija, unutar koje je struktura poticala težnje subjekta, *koji je već bio strukturisan prethodnim nastajanjem*, da modifikuje stare strukture da bi odgovorio na probleme koje postavljaju te situacije tj. na pokušaje odgovora koji će, u budućnosti postepeno sa spoljnim uticajima ili pak ponašanjem subjekta i njegovom akcijom na spoljni svet, transformisati te situacije i postavljati nove probleme, i modifikovati progresivno sadašnju strukturuaciju subjekta.

Ukratko, misao Frojda kao i misao Marksa (naravno ova dva imena imaju ovde najopštiju vrednost i označavaju svaku dijalektičku i pravu sociologiju i svaku psihoanalizu inspirisanu frojdzizmom) su genetički strukturalizmi.

To govori da treba, ipak, insistirati na razlikama između marksizma i psihoanalize.

Te razlike, čini mi se, sadržane su na prvom mestu u oceni (o kojoj predlažem da govorim danas) subjekta ljudskog ponašanja, i polazeći od toga, o značenju i jeziku značenja, a unutar toga ponašanja i tog jezika o subjektu kulturnog stvaranja.

Suštinska razlika između svake dijalektičke sociologije i frojdovskog mišljenja, čini mi se da leži u načinu shvatanja subjekta. Frojd je, iz dva razloga koji su se spojili čini mi se, mislio da je subjekt uvek i u svakoj prilici individuum. On je to učinio pre svega, na način nastavljača prosvetiteljskog mišljenja<sup>2)</sup>, kada je ta filozofija — koja je predstavljala više vekova dominantnu formu mišljenja zapadnog sveta polazila u jednoj ili drugoj formi od individue. Kartezijanski ili huserlovski *cogito* ili protokolarne propozicije empirista, — to je uvek individua koja se shvata kao jedini moguć subjekt akcije, mišljenja i ponašanja.

To se završavalo, uostalom, katkada formama istovremeno paradoksalnim kao i otkrovenjima koje sam citirao u svojim knjigama: u jednoj gramatici za treći i četvrti razred može se čitati, kao da se radi o očitostoj istini, da je »Ja zamenica koja nema množine; *Mi* znači Ja i TI«. Ukratko za mišljenje Prosvetiteljstva i za Frojda, postoje samo individue. Subjekt je uvek jedan »JA«.

Dakle, ta individualistička pozicija bila je ojačana kod Frojda činjenicom da se on — čak tamo gde se nalaze njegova velika otkrića, naroči-

<sup>2)</sup> To objašnjava između ostalog njegovo duboko neprijateljstvo prema religiji, o čemu je jutros govorio Riker (to je veoma česta karakteristika filozofa Prosvetiteljstva), i nesporazuma rasuđivanja zahvaljujući kojemu je Frojd sveo religiju na iluziju i ideologiju.

to otkriće podsvesti, i gde je on pomoću tih otkrića prevazišao na suštinski način mišljenje Prosvetiteljstva orijentišući se ka dijalektičkoj koncepciji ličnosti — našao, na prvom mestu, pred biološkim aspektom ili aspektom neposredno proizišlim iz biologije ličnosti nasuprot seksualnosti, što smo nazvali želja. Međutim, možda je korisnije, da bi se izbegla svaka konfuzija sa Hegelom, da se ona označi terminom libido.

Dakle, čak ako struktura libida ili želje nije posebno polna — a Frojd je prvi otkrio i naučavao da libido to nije mislim da ga se može definisati na jedan dosta rigorozan način činjenicom koja obuhvata isključivo nagone čiji je subjekt, sa biološke tačke gledišta, individua za koju druge individue ne bi bile ništa drugo nego objekti. Tačnije, objekti zadovoljenja ili prepreke tih zadovoljenja, na primer, majka i otac u Edipovom kompleksu.

Neosporno je da te tendencije, jednom integrisane u ličnost sposobnu da misli u simbolima i govoru, postaju kompleksnije i stiču izvesne nove karakteristike, naročito mogućnost da misle kao Ja i da ga integrišu u refleksivnu svest i, polazeći od toga, da ga učine objektom nagona. To se završava u narcizmu, koji je jedna ljudska posebnost. A od ove karakteristike koju predstavlja narcizam na nivou individualnog subjekta — koji je prema nama samo sekundarni faktor u kulturnom stvaranju — dostiže jednu od najvažnijih posebnosti stepena kolektivne svesti: identitet subjekta i objekta.

Ipak kakvi god bili razlozi, činjenica je da su frojdske analize kulturnog stvaranja jedna vrsta stroge i jedva modifikovane transpozicije, na nekim sekundarnim ocenama, analiza individualnog ponašanja i individualnog libida.

Dakle, ako je strukturalistička psihologija neosporno fundirana do izvesne tačke — mi smo to podvukli na početku ove konferencije — transpozicija individualnog subjekta iz biološkog i libidinalnog područja u društveni život i kulturno stvaranje, čini nam se najproblematičnija tačka i strahujemo da ne dovede u pitanje svaku pozitivnu i naučnu korist ovih analiza.

Pre nego što pređemo na suštinu problema, želeo bih da podsetim na izvestan broj posebnosti frojdske misli, istovremeno važnih i osporavanih, koje izgleda proizilaze iz te pozicije. Zadovoljiću se da spomenem jednu jedinu: odsutnost kategorije budućnosti.

Budućnost individue je uostalom ograničena; ona se završava smrću i teško bi bilo od nje učiniti osnovnu kategoriju individualističkog mišljenja.

Još više, nestajanje kategorije totaliteta u individualizmu povlači, takođe, za konsekvantno

mišljenje, nestanak pojma vremena i njegovo zamjenjivanje drugim dvema ekvivalentnim atemporalnim kategorijama: trenutkom i večnošću. Nije slučajno da ta atemporalnost karakteriše dva velika racionalistička mislioca: Dekarta i Spinozu. Isto tako moglo bi se pokazati, iako je političko angažovanje vodilo u borbu za bolju budućnost mislioca Prosvetiteljstva 18. veka, da oni nisu bili u stanju da zasnuju ideju budućnosti, koju su, uostalom, vrlo često shvatali u svojim sistemima u atemporalnoj formi.

Takođe, nema ništa čudno u činjenici da Frojda misao, uprkos genetičkom karakteru, ignoriše budućnost, i evoluira u dvodimenzionalnu atemporalnost: sadašnjost i prošlost — sa očitom predominacijom posljednje. Ako se ne varam, reč budućnost se nalazi samo jednom u naslovu jedne od njegovih knjiga: *Budućnost iluzije*, koja pokazuje upravo da ta iluzija nema budućnosti.

Vratimo se, ipak problemu koji nas interesuje: Frojd ga je sam postavio u delu *Nelagodnosti civilizacije*. U tom delu Frojd konstatuje da bi slobodno zadovoljavanje libidinalnih tendencija — čiji objekt su prva bića koje sreće dete, posebno (kako je to često rečeno na ovom Kongresu) majka i otac, — imalo za posledicu stvaranje veoma malih autonomnih grupa, i da bi sprečavalo konstituisanje jednog šireg društva.

Dakle, ljudi su stvorili takva društva, a da su to mogli učiniti, oni su, između ostalog, zabranili zadovoljavanje najintenzivnijih libidinalnih nagona koji određenije odgovaraju Edipovom kompleksu. Zabrana incesta je jedna od najrasprostranjenijih i najopštijih društvenih institucija koje poznajemo. Frojd postavlja pitanje, šta je to moglo dovesti ljude da slobodno prihvate tako tešku i tako bolnu frustraciju da bi stvorili društveni život i civilizaciju; i tvrdi da je to jedan od najvažnijih problema društvenih nauka, o čijoj soluciji ljudi nauke nisu do sada formulisali nijednu ozbiljnu hipotezu. No, taj odgovor koji dovodi u pitanje, istina, kompletan frojdovski individualizam, marksistička misao je formulisala već odavno.

Sa razvojem simboličke funkcije, jezika i komunikacije, pojavila su se pored libida, potpuno nova i revolucionarna sredstva zadovoljavanja drugih fundamentalnih potreba čoveka, na primer zaštita života (protiv gladi, hladnoće) itd. Terminom »savladivanje prirode« rezimiramo ukupnost ponašanja koja odgovaraju toj drugoj potrebi.

Dakle, ako libido, uprkos čitavom razvoju i modifikacijama koje su doneli pojava svesti, simboličke funkcije i jezika, ostaje uvek individualan, onda ponašanje koje odgovara potrebi da

se zagospodari prirodom, menja sve to u cilju poboljšanja uslova života. Komunikacijom i govorom razvijala se i napokon, mogućnost podela rada, koja je reagovala na svoj način na simboličku funkciju, a odmah zatim — to je ono što je Pijaže nazvao povratni šok — i obuhvatanje nečeg potpuno novog i nepoznatog do danas: *subjekta sastavljenog od više individua*.

Ako, kao što sam juče rekao, podignem težak sto sa prijateljem Žanom, nisam ga ja podigao, a ni Žan. Subjekt te akcije, u najstrožem smislu reči je sastavljen od Žana i mene (naravno za druge akcije bi trebalo dodati druge individue u većem broju); upravo zato što odnosi između Žana i mene nisu odnosi subjekt-objekt, kao na primer u domeni libida, Edipovog kompleksa; a ni intrasubjektivni odnosi, kako su to mislili individualistički filozofi, koji uzimaju individue kao apsolutne subjekte. Zato bih predložio da se intrasubjektivni odnosi označe jednim *neologizmom*, tj. kao odnosi između individua koji su parcijalni elementi pravog subjekta akcije.

Međutim, da bi smo mogli podići zajedno sto, nužno ga je moći odrediti, isto tako nužno je odrediti čitavu seriju drugih stvari; dakle, potrebna je teorijska misao. Takođe, sve što će biti rečeno na teorijskom planu učiniće se na takav način da ostane vezano za ponašanje koje uzima za objekt svet prirode koja nas okružuje, ili druge ljudske grupe, domen gde će subjekt biti transindividualan, i gde svaka komunikacija između Žana i mene, u odnosu na sto koji podižemo, ostaje komunikacija unutar subjekta; upravo smo to nazvali *intrasubjektivna komunikacija*.

Čini mi se, da upravo tu leži osnova raskida između dijalektičke sociologije i psihoanalize. Jer, Frojd koji je otkrio oblast podsvesnih nagona i ponašanja namenjenih da ih zadovolje, takođe, prirodno je video onaj među nagonima koje je društvo stvorilo ili manje više asimiralo, a čije zadovoljenje je suštinski vezano za svest, domen direktno ili indirektno orijentisanih ponašanja prema savladavanju prirode i kulturnom stvaranju.

Na žalost, on nije zabeležio promenu prirode subjekta, koja se učvrstila na prelazu jednih u druge i upravo zbog toga on ih je pripisivao individualnom subjektu. Posebno je karakteristično da ih je on označio opštim terminom »ICHTRIEBE«, što znači »Ja — nagoni«, dok zanemaruje ono što preciznije karakteriše pojavu čoveka i rađanje civilizacije, i povezano sa time pojavu svesti i podelu rada, a što je omogućilo razvoj jednog sektora života i transindividualnog ponašanja beskrajno rastegljivog subjekta, subjekta koji deluje. Upravo to treba da nas podseti ne samo na svet prirode, već takođe na druge ljude ili na druge grupe

ljudi koji predstavljaju objekt njegovog mišljenja i njegove akcije.

Prava zapreka nije, kako je mislio Frojd, između individualnog subjekta sa prevlašću podsvesnog i biološkog faktora, i Ja — nagona, takođe individualnog subjekta sa prevlašću svesnog i društvenog faktora. Zapreka se nalazi između Ono-nagona i nagona koji strukturiraju svest jednog bića koje, iako ostaje biološki individuum predstavlja, više kao svesno i društveno biće nego *parcijalni element subjekta koji ga transcendentira*.

Dodajmo da u toj perspektivi nema nikakve teškoće prihvatanje tvrdnje da utrošena energija u društvenom ponašanju nalazi svoje porijeklo u transformaciji libidinalnih nagona. Verodostojnost ili netačnost te tvrdnje je psihološki problem.

Ostaje nam da podvučemo, da koncepcija o subjektu kao individualnom ili transindividualnom nije jednostavan terminološki problem — u tom slučaju mi mu ne bi poklanjali nikakvu važnost — već odlučujući problem za svako istraživanje u društvenim naukama. Radi se, napokon, manje više o tome da se zna na koji se subjekt odnosi osnovna inteligibilnost svakog ponašanja, čak parcijalno svesnog karaktera.

Za psihoanalizu ta inteligibilnost ostaje uvek individualna, pošto eventualna društvena inteligibilnost ima samo sekundarni izveden karakter nametnut izvana, premda je kasnije interiorizovan.

Suprotno tome za dijalektičku misao inteligibilnost je primordijalna u odnosu na kolektivni subjekt, pošto eventualna inteligibilnost u odnosu na individualni subjekt ima podređen ili sekundarni karakter, ukoliko se ne nalazimo pred iracionalnim fenomenima kao ludilo, san ili čak lapsus.

Naravno, u svemu tome ne postavlja se pitanje kolektivne svesti koja bi postojala izvan individualne, jer nema druge svesti osim svesti individua. Samo, izvesne svesti individua nalaze se ne u intersubjektivnom, već *intrasubjektivnom* odnosu jedna prema drugoj. Na taj način one stvaraju subjekt svakog mišljenja i svake akcije društvenog i kulturnog karaktera.

Ukratko, smisao koji otkriva psihoanaliza u ljudskim manifestacijama, koje izgledaju apsurdne na prvi pogled (lapsus, san, neuroza), i objektivna značenja koje sociološka analiza otkriva iza prividnih značenja ili prividne odsutnosti značenja društveno-istorijskih i kulturnih činjenica, postavljaju se u odnosu na različite subjekte.

Dodajmo, zbog izbegavanja svakog nesporazuma, da u izvesnim uslovima mnogostrukim subjekt, koji elaborira teoretsko mišljenje i vizije

sveta, može takođe elaborirati individualističku viziju; koja je isto toliko kolektivna kao i sve druge forme mišljenja. Robinzon, izolovan na otoku isto toliko je kolektivna ličnost kao i mišljenje koje negira svaku realnost individui.

Naravno, ta forma intrasubjektivne zajednice koju sam vam opisao, da bi pojednostavio, — odnosnom između dve osobe koje predlažu da podignu sto, — je idilična i veoma udaljena od stvarne društvene realnosti.

Međutim, ona je dovoljna da ilustruje problem, jer nisam imao vremena da inzistiram na brojnim formama društvene patologije, koje je u prvom redu, analizirao Marks i marksistički mislioci, kao i toliki mnogi drugi sociolozi, historičari, a naročito Adorno i Frankfurtska škola o kojoj se često ovde govorilo.

U konkretnim istraživanjima treba će analizirati različite forme društvene patologije, naročito u savremenim zapadnim društvima: problem postvarenja, zamené kvalitativnog i ljudskog sa kvantitativnim, patologije birokratske i tehnokratske organizacije. Međutim, kakve god bile te forme društvene patologije, one su suštinski različite od patoloških formi libida; jedne su, uostalom, patologije transindividualnog subjekta, kooperacije, podele rada, a druge patologije individue.

Na taj način dolazim do suštinskog pitanja kojeg bih hteo da postavim (Rikeru). Potpuno se slažem sa njim kad on upozorava da je svaki genetički strukturalizam, bilo da se radi o psihoanalizi, ili dijalektičkoj sociologiji, uvek izložen istoj opasnosti, reduciranju na stav *to je samo...* Ova slika je *samo* izraz libidinalne želje, delo Valerija je samo ideološki izraz »sitno-buržoaske« misli.

Slažem se sa njim u shvatanju da svaki genetički strukturalizam treba objasniti kao početak koji treba prevazići da bi se došlo do složenijeg višeg stvaranja, a ne da bi se to stvaranje svelo na početnu tačku. Međutim, hteo bih da ga upitam da li — u granici gde se stvaranje potpuno svodi na libido i na individualni subjekt — psihoanalitičko mišljenje najreducira nije u svojoj vlastitoj domeni, ne postaje to nužno i kada obrađuje kulturno stvaranje; i da li mu neće uvek nedostajati mogućnost prenošenja tog shvatanja na kolektivni subjekt, zatim da li društvo ne ostaje jednostavno za njega sredina kroz koju se izražava individualni subjekt? Dakle, mislim da je to jedna od najproblematičnijih tačaka i empirijski nedovoljna za tu perspektivu.

Prilikom konferencije u Grinu u privatnim razgovorima bilo je govora o tome problemu.

---



Kakvi su odnosi između interpretacije i eksplicacije? Verujem da vam mogu predložiti odgovor. Čini mi se da je to važno pitanje bilo najčešće prikazivano na vrlo sporan način. Artificijelno se suprotstavljalo eksplicaciji, budući da pripada delokrugu kauzalnih fiziko-kemijskih nauka, interpretaciji kao svojstvu društvenih nauka, kojoj bi pripadala oblast participacije, dijaloga i katkada afektivnosti.

Za dijalektičko mišljenje problem se postavlja drukčije. Razumeti je intelektualni proces. Što ne znači čisti teorijski stav, na način da svaki teorijski stav je u isto vreme i praktično — teorijski. Opisivanje značenjske strukture je ono što je kod nje suštinsko i specifično. Izneti na svetlo, značenjski karakter umetničkog i filozofskog dela, ili društvenog procesa imanentni smisao njegove strukturacije to znači *razumeti* ta dela, pokazujući da su oni strukture koje imaju vlastitu koherentnost. *Objasniti*, to znači shvatiti te strukture kao elemente širih sveobuhvatnih struktura. *Objašnjenje se uvek odnosi na strukturu koja obuhvata i prevazilazi izučavanu strukturu.*

Ako analiziram internu koherentnost Paskalovih *Misli* onda ih razumem pomoću striktno intelektualne aktivnosti. Ali, ako postavim te iste *Misli* u kontekst ekstremnog jansenizma ili jansenizma uopšte, onda shvatam jansenizam i objašnjavam genezu *Misli*. Isto tako, ako stavim strukturu jansenizma u celini klasnih odnosa u Francuskoj 17-og veka, ili u plemstvo te epohe, onda razumem evoluciju plemstva i objašnjavam nastanak jansenizma itd.

Međutim, sada se postavlja suštinsko pitanje našoj problematici:

Da bi se interpretirao jedan san, i da bi se našlo njegovo značenje (uzimam taj primer, ali isto tako mogao bih govoriti i o jednoj neurozi), psihoanaliza, ni u kojem slučaju ne može da se zaustavi na imanentnoj interpretaciji, na jednostavnom objašnjenju njegove strukture. Ona mora da se obrati nesvesnim nagonima, da postavi san u nešto mnogo šire, što nije jednostavno njegov očit sadržaj, i da prikaže način transformacije. Pitanje se, dakle, postavlja: zašto se ne mogu razumeti i interpretirati snovi kao što se može u krajnjoj liniji razumeti i interpretirati Rasinova Fedra ili Eshilov Orest. Rekao sam juče da mi se čini apsurdnim prihvatanje egzistencije podsvesnog Oresta; Orest nije ništa drugo nego književna ličnost kojoj je tekst dao život i nema nikakvu drugu egzistenciju izvan toga. Dakle, rekli smo da psihoanaliza ne može interpretirati san a da ne prevaziđe njegov izražen sadržaj, tj. a da se ne posluži eksplicacijom. U sociološkoj analizi, ja prevazilazim, naravno, takođe gotovo uvek tekst, da bih ga objasnio, a ne da bih ga razumeo, dok za traženje smisla

jednog sna, vi ste primorani da objašnjavate. Ne postoji *immanentna analiza sna*.

Objašnjenje je da san sâm po sebi ne sačinjava značenjsku strukturu i da je samo, kao svesna manifestacija, jedan element jedne isto takve slične strukture (biološke i individualne), dok stvorena društvena logika značenjskih struktura ima relativnu autonomiju i vlastito značenje. Naravno, postoji *eksplikacija* sna kao svesnih struktura, ali ono što deli jednu od druge jeste njihova uzajamna situacija u jednom kontinuumu koji ide od čisto biološkog (bez značenja izvan eksplikacije), do velikog kulturnog dela (podesan u principu za autonomno shvatanje, različito od eksplikacije). Tačno je da u konkretnim istraživanjima eksplikacija uvek pomaže razumevanju i obrnuto.

To objašnjava zašto se svaki put kada hoćemo da stavimo san u odnos prema svesnoj logici, to jest da ga tumačimo i da mu damo smisao, moramo poslužiti podsvešću kao objašnjavajućim faktorom deformacija, i da nađemo latentno značenje zahvaljujući eksplikaciji izopačenja smisla u odnosu na društvenu logiku. Ukratko, ono šta deli kulturno shvatanje od sna jeste to što se ono postavlja na nivo značenja u odnosu na kolektivni subjekt; ne zato što psihoanaliza ne nalazi u njemu libidinalnih značenja, jer ne postoji kolektivna svest izvan individualnih svesti, već zbog toga što se svaka individualna svest sastoji istovremeno od libidinalnih elemenata čiji je subjekt individualan, i svesnih elemenata koji pripadaju planu kulturnog stvaranja i za koje je subjekt transindividualan.

Naravno, ne postoje odvojeni sektori u svesti. Ali u toj interpretaciji kolektivni element može uspeti da sačuva autonomiju i vlastite zakone, i na taj način da stvori nešto što je potpuno značenjsko u odnosu na transindividualan subjekt koji deluje, stvara i elaborira kulturu. U tom slučaju elementi individualne satisfakcije mogu da se izučavaju samo ukoliko se prilagođavaju toj logici. Bez njenog modifikovanja oni će moći objasniti činjenicu, da je u stvari, individuum Rasin napisao drame koje poznajemo, a ne neko drugi. Međutim, smisao tih drama, — traženje apsolutnog, neme ličnosti i gledaoci koji se uznose do heroja postojanja nerešive kontradikcije, distanca koja deli tragičnu ličnost od bića koja traže — jeste transpozicija razrađenih kategorija jansenističke grupe, i jedino pitanje gde psihoanaliza može da doprinese objašnjenjima, istovremeno vrednim i dragocnim, je da se zna zašta su se baš u individuumu Rasina manifestirale sa posebnom snagom te kategorije (kako je moguće da su one koincidirale sa individualnim problemima u jednoj takvoj tački), da je upravo taj individuum uspeo dati posebnu koherentnu formu prisutnim tendencijama sa

većim ili manjim intenzitetom i koherentnošću, pored svih drugih članova grupe. Ako, suprotno tome, ne dođe do koincidencije između individualnog i intrasubjektivnog, ako individualni nagoni uspeju da pomute logiku i strukturu kolektivnog značenja, mi ćemo progresivno preći od dela Rasina na običnu svest, i, u drugoj krajnosti, na san i patologiju.

Dakle, na način kad psihoanaliza, pokušava da doprinese celini od svesti do Ja, od individue, do libidinalnog, ona sudbonosno vodi brisanju razlika između različitih tipova izražavanja, napuštajući svaki kriterij koji bi joj omogućio da razlikuje bolesnika od genija.

Kada se psihoanalitičar nađe pred literarnim delom ili slikom, svojom metodom on ih stavlja u isti plan kao bilo koji drugi izraz prirode bolesnika ili luđaka. On ima pravo sa svoje tačke gledišta, jer je zaista moguće da delo ispunjava za autora analognu funkciju (na primer, onoj koja je izvršena crtežom jednog luđaka). Takođe, psihoanalitičar ima verovatno pravo tvrdeći da je Rasin pišući svoju dramu izrazio ovu ili onu podsvesnu ili libidinalnu aspiraciju.

Problem ostaje ipak da se utvrdi kakav je odnos između nje i značenja celine dela koji bi mogao biti pripisan samo jednom transindividualnom subjektu.

I to je samo onda kada prva uspe da se izrazi da bilo šta poremeti drugoj, koja može ojačati kulturnu vrednost — u literarnom slučaju.

Treba uvek podsećati na ove fundamentalne tvrdnje strukturalističko-genetičke sociologije, da značenijska koherentnost (to će reći kolektivna) umetničkih dela — daleko od toga da budu više individualna nego značenijska koherentnost mišljenja i literarnih dela običnih individua, — postiže suprotno mnogo viši stupanj podružtvljenja.

Svaki put kada pristupamo jednom važnom kulturnom tekstu ili istorijskom događaju, mi se nalazimo pred objektom izučavanja u kojem je transindividualan subjekt ili, ako hoćete, kolektivni subjekt izražen na višem nivou koherentnosti, nego onaj koji je postignut svešću obične ličnosti, moje ili vaše na primer; a to znači na nivou gde se pozitivno izučavanje može apstrahovati od individualnog faktora. Ne zato, jer libidinalna satisfakcija nije postojala ili nije sačinjavala važnu kariku u genezi dela, već što je ona posebno teško shvatljiva i doprinosi vrlo malo razumevanju objekta kojeg se hoće izučavati.<sup>3)</sup>

O tom problemu imao sam nedavno diskusija u Montrealu koju bih hteo evocirati ovdje, jer mi je ona otkrila nesporazum koji treba otkloniti.

<sup>3)</sup> To je bio slučaj kada smo pokušavali da razumemo teatar tragike Rasina, Paskalovih *Misli* i jansenistički pokret, za koji su i jedan i drugi bili vezani.

Za vreme ekspozee o sociološkoj estetici, gde sam naveo primer francuske tragedije XVII veka, izvesni slušaoci-profesionalni istoričari stavili su neočekivanu primedbu:

»Sve je to veoma dobro i mi to veoma rado prihvatamo, ali, da li vaše sociološke kategorije mogu obuhvatiti estetsku problematiku, i ne bi li trebalo tome dodati specifično književne kategorije?«

Međutim, nikada nisam imao ideju da koristim sociološke kategorije za *razumevanje umetničkog dela*. Njegova estetika zavisi u prvom redu od njegovog bogatstva, od njegove značenjeske koherentnosti i koherentnosti između njegovog univerzuma i forme u užem značenju reči. Samo, da bih objasnio značenje i unutrašnju koherentnost, moram da se poslužim eksplikativnim načinom koji implicira njegovo uklapanje u jednu mnogo širu strukturu, to će reći u društvenu strukturu. Ali radeći to nikako ne želim ni u kojem slučaju, naći sociološke elemente unutar dela. Ono nije ništa drugo nego tekst koji ima ili nema koherentnu strukturu. Podsećam još jednom na ono što sam rekao: kada se radi o interpretaciji Oresta ne može se, bez sumnje, pribeći eksplikativnim postupcima uklapajući ga u strukturu koja ga obuhvata, u psihologiju Eshila na primer, ili u atensko društvo, ali nemamo pravo dodati, ni jednu liniju, niti jednu reč. Ličnost Oresta može se, dakle, eventualno, objasniti podsvešću Eshila ili društvenim strukturama u Ateni, ali mu se ne bi mogla pripisati vlastita podsvešt dok se ne nađe u tekstu rečenica koja tvrdi eksplicitno postojanje ove poslednje, i još manje bi se mogle uvesti u tekst sociološke kategorije.

Ukratko, u slučajevima gde postoji predominacija libidinalnog značenja, naučnik je prisiljen da pribegne eksplikaciji da bi mogao interpretirati. U slučaju kulturnog stvaranja interpretacija i eksplikacija su komplementarni procesi koji se obostrano pomažu u toku istraživanja, ali zato nisu ništa manje različiti procesi. Individualno može prodreti u umetničko delo a da ga ne umanjí ili uništi, samo na način ako se integriše u kolektivno značenje. Iz toga proizilazi, kada psihoanaliza pristupa izučavanju dela tražeći u njemu individualna značenja, da će ih ona bez sumnje naći, i katkada u velikom broju, ali skoro uvek komadajući ga i ostavljajući po strani njegovu totalnu strukturu i suštinsku problematiku.

Bilo da se radi o Mikelandelovom Mojsiji, ili smeđu svete Ane ili Marije u Svetoj porodici, osnovno nije u znanju šta je u životu Leonarda, u njegovim odnosima sa Papom ili sa njegovim ocem moglo dovesti do toga da ih tako slika — jer analogni libidinalni odnosi su mogli postojati u jednom drugom trenutku i u jednom drugom druš-

tvu — već ono što je učinilo da je taj izraz individualne želje mogao da se uklopi u jednu strukturu i jedno umetničko delo, koje je imalo, na nivou onoga koji je slikao, vrlo visoki stupanj značenjske koherentnosti. Odnosi između brata i sestre, analogni onima Bleza i Žakline Paskal, kao i oni sarmi, možda postoje u velikom broju. U određenom momentu i u određenom kontekstu utvrdilo se da je taj odnos posebno pogodan da izrazi, do krajnje koherentnog stupnja, na nivou filozofskog sistema, potpunu viziju, koja je razrađena u Port Roajalu, u Sen Siranu, a iznad svega toga, unutar jedne posebne društvene grupe, na vrhuncu moći plemstva u Francuskoj.

To nas navodi da postavimo izrazito važan problem: radi se o estetskom zadovoljenju, jer evidentno je da to zadovoljenje čini element uživanja. Malo pre neko me je pitao: »Šta vi činite od proživljenog uživanja pred jednim umetničkim delom? On je uprkos svega iste vrste kao i onaj o kome govori Frojd u području libida«.

Da i ne, kao svaki put kada se radi o odnosu između psihoanalize i dijalektike.

Da, u granicama gde postoji usko srodstvo između društvene funkcije umetničkog dela i individualne funkcije imaginarnog, sna i ludosti, takve kako je opisao Frojd. Jedna i druga, uostalom, nastaju iz neadekvatnosti aspiracija subjekta u odnosu na stvarnost. Da bi podneo frustracije koje nam nameće ovaj svet, čovek je prisiljen da ih kompenzira imaginarnim stvaranjem koje pomaže — uostalom kada se radi o normalnoj psihologiji, a ne o patologiji, — njegovo uklanjanje u svet koji nas okružuje.

Ne, granicama gde se na individualnom nivou, te frustracije odnose gotovo uvek na objekt (i najčešće na ljudsko biće koje igra ulogu objekta), koji individualni subjekt nije mogao posedovati. Obrnuto, na nivou transindividualnog subjekta, aspiracija se ne odnosi, ili manje više se ne odnosi na prvom mestu, na objekt nego na značenjsku koherentnost, frustraciju, budući da se stvorena činjenicom da stvarnost nameće svakome od nas izvesni stupanj nekoherentnosti i izvesni broj kompromitovanja.

Ova rezultiraju ne samo iz odnosa između kolektivnog subjekta i sveta koji nas okružuje, nego takođe iz same strukture tog subjekta sastavljenog od individua koji pripadaju velikom broju različitih društvenih grupa u čije svesti intervednišu još (Frojd nam je to dovoljno pokazao) libidinalni elementi. Ove individue čine, na taj način, mešavinu, a transindividualni subjekt teži prema koherentnom značenju a da ga nikada ne uspeji stvarno postići.

Ta koherentnost izgleda da je najvažnija funkcija književnog i umetničkog stvaranja na imaginativnom planu, kojeg su ljudi lišeni u realnom životu, isto tako kao na individualnom pla-

nu snovi, delirijumi i imaginarno pribavljaju si objekt ili supstitut objekta koje individua nije mogla pcedovati u stvarnosti.

Postoji ipak velika razlika između koherentnosti jedne svesne strukture prenesene na kolektivni subjekt, koherentnost koja uostalom nije uvek svodljiva na eksplicitni smisao, i latentne koherentnosti jedne libidinalne strukture prenesene na individualni subjekt.

Već sam rekao da — u jednom i drugom slučaju imaginativno stvaranje ima za funkciju kompenzaciju frustracije, a samo u slučaju individualnog subjekta i libidinalnih frustracija, koje je izučavao Frojd, radi se o tome da se izbegne cenzura svesti i da se uvedu na prevaru u svest elementi koje je ona odbila da prihvati, i koje je odbacila.

Suprotno tome u slučaju kulturnog stvaranja, aspiracija na koherentnost čini eksplicitnu ili implicitnu tendenciju, tendenciju koja nije odbacena. Stvaranje jača ovde svest u njenim imanentnim tendencijama, dok libido pokušava najčešće da je izopači i da radije uvede strane elemente, suprotne njenoj prirodi.

Ta razlika nije, uostalom, učinjena da nas začuđi, budući da je svest usko povezana sa kolektivnim subjektom, ili, ako hoćete, sa transindividualnim subjektom, ili, ako hoćete, sa transindividualnim subjektom. Sve dok se ona suprotno tome ne pojavi u libidinalnoj oblasti na način do kada se libido manifestira kod čoveka, ona je prisiljena da inkoprotira taj opšti element ljudske prirode, koji je egzistencija svesnog života, pokušavajući ipak da sačuva svoju strukturu, asimilirajući je ili, u najmanju ruku, asimilirajući izvesne njene elemente, kao svoju vlastitu potrebu.<sup>4)</sup>

Naravno podsvesni elementi se integrišu gotovo uvek u koherenciju jedne globalne strukture, bilo da se ona deformiše prema lapsusu, snu ili ludosti, bilo da se u njoj zadrži njena jasna i eksplicitna struktura dodajući joj nadodređenje libidinalnog tipa.

Događa se, u ovom poslednjem slučaju, kod zadovoljenja transindividualnog tipa, koje izaziva umetničko delo da se dodaju zadovoljenja i individualna uživanja zajednička svim ljudima (ja bih ih naravno rado nazvao opšta zadovoljenja). I dok se to događa prihvatanje dela je favorizo-

---

<sup>4)</sup> Treba, ipak, uvek kada govorimo o transindividualnom subjektu ili kolektivnom subjektu, da spomenemo da li se radi o onome što je Dirkhemova škola označila tim terminom, što znači kolektivna svest koja se stavlja izvan — iznad ili sa strane individualne svesti; ili o suprotnom značenju kad se radi o kolektivnom subjektu u smislu koji mu je dao jutros Bastid, koji znači odnose između Ja i drugih, u situaciji u kojoj drugi nije objekt mišljenja, želje ili akcije, nego čini deo subjekta, i upravo elaborira dolaženje do svesti ili do čina jedne akcije koja je zajednička sa mnom.

vano. Međutim, ta koincidencija nije nužna i treba biti izučavana u svakom posebnom slučaju. Ono što je važno, što treba ipak podvući, jeste činjenica da, kada se radi o interpretaciji dela sa područja kulture, kao onog što je specifično kulturno, sistem mišljenja kojega ono pripisuje individualnom ili libidinalnom subjektu mogao bi igrati samo sekundarnu ulogu, i mogao bi čak, naročito ako se radi o jednom važnom delu, da bude potpuno eliminisan. Treba, takođe, dodati, budući da je veoma teško spoznati individualnu svest, naročito kada se radi o jednom književniku kojeg ne možemo analizirati za vreme nekoliko meseci, ili koji je mrtav već više vekova, pa ako je to iznad svega delo, i transindividualna koherentnost toga dela područje, gde sociologija uspeva da osvetli ono što nam donose odlučujuće elemente za razumevanje autora. To je bio, na primer, slučaj u velikoj meri, u toku naših istraživanja Paskala i Rasina.

Dodajmo da studija konflikta i interpretacija između intrasubjektivne i libidinalne koherentnosti postavlja jedan drugi problem kojem je Frankfurtska škola posebno insistirala (ali koji bi trebalo mislim biti izučavan na konkretniji način, više istorijski postavljen, a naročito da to istovremeno bude u kontekstu savremenog društva i izvan njega). A to je da se zna u kojoj meri transindividualna koherentnost, sa svim onim što ona donosi na praktičnom planu, ekonomskom, socijalnom i takođe političkom, rađa ozbiljne frustracije u individualnom libidinalnom životu subjekta. Poznato je, prema Frojdu, koji je tvrdio dosta kategorički, da svaki društveni život implicira frustracije libida na način koji nas uverava da će uvek postojati nelagodnost u kulturi. To je, ipak, krajnje uopšteno, jer kao što je dobro video Markuze, Adorno i njihovi prijatelji, ove frustracije mogu imati, manje-više, intenzivan karakter, a mogu biti podeljene neravnomerno, naročito između individua i društvenih grupa. Činjenica da se one ne raspoređuju na pravičan i homogen način između različitih društvenih klasa.

Dakle, pitanje se danas postavlja u kojoj meri visoki tehnički nivo, dostignut u razvijenim industrijskim društvima, ne bi dozvolio (ako je društveni red organizovan na vrlo efikasan način) svođenje na minimum ovih frustracija za svakog individuuma, i u kojoj meri konkretne forme, koje je uzelo savremeno društvo (naročito tehnološko društvo kapitalističkih organizacija) nisu posebno intenzivnog stupnja frustracija koje treba da prihvati većina ljudi danas.

Bilo kako bilo, ne verujem da je dovoljno reći da rad može postati uživanje danas; s obzirom na visoki nivo standarda života, moglo bi mu stvarno pripisati taj ludički karakter. Sadašnja društvena organizacija ima (Bastid nam je o njoj govorio jutros) neosporno tendenciju da iz-

---

bríše individuuum unutar transindividualnog subjekta, organizujući jednu vrstu spontanog i implicitnog pranja mozga.

Takođe, najvažniji praktični problem naše epohe je da znamo u kojem pravcu delovati, koji stav zauzeti da bi se doprinelo drugačijoj orijentaciji društvene evolucije od one koja izgleda upravo spontano nastaje. Takav pravac orijentacije omogućio bi da se modifikuje evolucija koja rizikuje da ukine kvalitativni element i ljudsku ličnost podištavajući znatno životni standard, i mogućnost potrošnje individua, stvarajući na taj način situaciju, koju sam jednom okarakterisao kao paradoksalni element na planu kulture, pišući da rizikujemo da dođemo do jedne ogromne produkcije univerzitetskih diploma doktora analfabeta, da bi je zamenili orijentacijom prema društvenoj strukturi sposobnoj da efektivno osigura harmonični razvoj istovremeno libidinalnog subjekta (koji ima danas pravo i mogućnost postizanja mnogo većih i intenzivnijih zadovoljenja nego onih koje mu je moglo ponuditi prethodno društvo koje je živelo pod pritiskom bede i oskudice) i intrasubjektivne i podruštvene ličnosti, — dakle harmonični razvoj individue i ličnosti. Međutim, to nas vodi toliko u psihoanalizu kao i u sociologiju do problema zauzimanja stava o savremenom društvu i alternativama koje ono još uvek nudi, problem koji, vi to dobro znate daleko sam od toga da potcenjujem, ali koji nije tema današnje konferencije.

Na kraju, hteo bih dodati jednu primedbu na uspeli ekspozice Rože Bastida koji smo čuli ju-tros. Nisam siguran da je sve rečeno kad podvlači da zamena kvantitativnog kvalitativnim završava na povratak arhaičnim vrednostima. Nisam siguran da se tu radi samo o arhaizmu i takođe nisam siguran suprotno, da se radi o budućnosti i novitetu kad je reč o ljudskim potrebama, budući da su prirodno vezane za kvalitativni aspekt objekata. Može se dogoditi da ponovna pojava kvalitativnih odnosa u svesti ljudi sa stvarima i sa drugim ljudima bude istovremeno, u najmanju ruku, sa formalnog stanovišta, povratak na arhaične vrednosti, kao takođe i realna orijentacija prema mogućnostima ljudskog razvoja u budućnosti.

Konačno, završavajući ovaj ekspozice, želeo bih se poslužiti posebno sugestivnim primerom. Citao sam u Frojdrovom spisu o Leonardu da je konstrukcija mašine koja leti usko povezana sa libidinalnim simbolizmom koji psihoanaliza pronalazi često u snovima bolesnika u toku svoje terapijske aktivnosti. Budući da nisam psihoanalitičar ne bih hteo ući u tehničku diskusiju, i ne bih hteo osporiti vrednost te tvrdnje. Ono što me interesuje jeste hipoteza prema kojoj svaki put kada vidimo nekoga da konstruiše u realnosti ili u imaginaciji mašinu koja leti, a posebno



u slučaju Leonarda, — koji je mnogo vremena pre nego je bilo moguće tehnički realizovati, — zamislio sličnu mašinu; da je libidinalni element ušao u igru na odlučujući način da bi konačno završio u razvoju savremene avionske tehnike. Čini mi se da, čak ako prihvatimo tri polazne tačke te analize, to jest:

— činjenica da ljudi često imaju snove u kojima se vide kako lete;

— činjenica da su ti snovi povezani sa izvesnim libidinalnim nagonima i čine sublimirana zadovoljenja;

— činjenica da je Leonardo zamislio mašinu koja leti i da je od tada tehnika letenja zauzela veoma važno mesto u ljudskom društvu i u životu čoveka, — ne bi mogli da ne prihvatimo vezu koju pokušava da uspostavi Frojd i koji nastoji da uspostavi psihoanaliza.

Moguće je — ako Frojd ima pravo da su u svakom vreme i u svakoj epohi ljudi sanjali da lete. Međutim, u momentu kada je Leonardo konstruisao svoje modele mašina za letenje to je bilo već na izvesnom nivou određenijeg razvoja nauke i tehnike, i mašine za letenje kod njega su samo jedan pokušaj među mnogim drugim. Bilo bi teško tačno odeliti model mašine za letenje koji bi imao libidinalno značenje od svih drugih pokušaja, koji za istoričara tehnike i nauka ima opsolutno homogeni karakter.

To znači, da, svaki pokušaj da se to delo smesti u istoriju naučne i tehničke misli, činjenica objašnjenja od Frojda i veza koju on želi da uspostavi, — imaju nužnosti negiranje postojanje te veze, sekundarni karakter, čak nevažan, i da ako hoćemo razumeti pravu i realnu prirodu fenomena — treba da se stavimo, pre svega, na plan transindividualnog istorijskog subjekta.

Taj primer mi izgleda posebno pogodan da ilustruje problematiku koju sam hteo da obradim na današnjoj konferenciji.

Zaključak: mislim da bi trebalo istovremeno prihvatiti i odbaciti psihoanalizu. Prihvatiti je u svakom slučaju na planu individualnih psiholoških studija i kliničke terapeutike i dati joj mesto koje ne bi bilo nevažno u analizama psiholoških procesa kulturnog stvaranja. Ali istovremeno bi trebalo izbeći svaki pokušaj pripisivanja objektivnog značenja toga stvaranja (kad govorim o objektivnom značenju treba možda bolje reći *specifičnog* značenja; radi se uostalom, o književnom značenju književnih dela, pikturalnom u slikarskim delima, filozofskom u filozofskim sistemima, teološkom u teološkim spisima) individualnom subjektu, — postupak koji treba, iz metodoloških razloga, nužno da završi u opasnoj redukciji i čak u kompletnom brisanju tog značenja.

(Preveo: BRANKO MIKAŠINOVIĆ)