

EDIPALNO JEZGRO KULTURE

Primjenom svoje metode na različita područja kulturnog života psihoanaliza je razvila sopstvenu filozofiju kulture koja vidi i tumači kulturu kao rezultat sublimiranja potisnutih nagona. Svoje nagone čovjek ne može smiriti, već samo potisnuti i prognati u nesvjesno. Potisnuti nagoni mogu biti sublimirani tako što se odvrću od svojih ciljeva i upućuju na izvjesne radnje koje mogu da na neki drugi način nadoknade zabranjeno. Tako nastaje sistem reakcija i surogata koji leže u osnovi različitih kulturnih institucija.

Specifičnost ove koncepcije čini njeno proširenje pojma seksualnosti i isticanje značaja čovjekovog seksualnog života u skoro svim ljudskim dostignućima, a naročito značaja dječije seksualnosti, koja do pojave psihoanalize nije tako reći ni priznavana. Frojd je još 1896. god. naglasio značaj dječijeg doba za nastanak nekih važnih fenomena koji stoje u neposrednoj vezi sa polnim životom i od tada nije prestajao da u prvi plan pomjera infantilni moment u odnosu na seksualnost. Bio je uvjeren da je infantilno izvor nesvjesnih misaonih procesa i da se oni stvaraju samo i jedino u ranom djetinjstvu. Rano djetinjstvo određuje pravac budućeg razvoja ličnosti, iako pokretačka snaga ne leži isključivo u njemu. Iz tih razloga Frojd je nastojao da se vrati ranom djetinjstvu i da tamo potraži uticaje i dejstva koji su ponekad analogni pobudi a ponekad traumi. Uočio je da su prve godine djetinjstva, otprilike do pete godine, osobito važne i značajne za psihoanalizu iz više različitih razloga od kojih su ipak najznačajnija dva: „Prvo, one sadrže rani procvat seksualnosti, koji ostavlja za sobom presudne podsticaje za seksualnost zrelog doba. Drugo, jer utisci primljeni u to doba nailaze na jedno nedovršeno i slabo Jastvo, na koje djeluju kao traume.”¹⁾ Tako psihoanaliza otkriva dječiju seksualnost kao najslabiju i najranjiviju tačku u čitavom

¹⁾ Sigmund Frojd. *Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu*, Matica srpska, Novi Sad, 1969, str. 252.

čovjekovom životu i upravo u njoj prepoznaje živu klicu iz koje niču i izrastaju skoro sve duhovne strukture koje se formiraju oko nje kao oko svog jezgra.

Eto zašto Frojd nikada nije prestajao da naglašava ulogu seksualnosti, a naročito dječije seksualnosti, koju je prepoznao kako u osnovi individualno ispoljenih neuroza tako i u osnovi različitih kulturnih oblika od opšte važnosti. On je pronio nauku da dijete nije lišeno polnih nagona i da postoji tzv. „dječija seksualnost”. Ta tvrdnja je izazvala najviše protivljenja i bila uzrok najvišeg nesporazuma. U ono vrijeme ona je značila pravi pravcati „skandal”. A nesporazumi obično počivaju na nerazumijevanju. U ovom slučaju nije se shvatilo da pod „dječijom seksualnošću” Frojd podrazumijeva erotske težnje u jednom smislu koji se ne poklapa sa onim što termin „seksualnost” obično znači, to jest jednu aktivnost koja je povezana sa već formiranim genitalnim organima. Svojom tvrdnjom da je dijete „polimorfno perverzno” on je htio reći da ima nečeg potencijalno u dječijim težnjama što će moći da postane perverzija kod odraslog, zavisno od toga da li izvjesni procesi *fiksacije* ili *regresije* ometaju da se postigne tzv. „normalna” seksualnost. Zato perverzije ostaju neobjašnjive ako se vjeruje da se seksualnost pojavljuje kod ljudskog bića samo u vrijeme puberteta. Frojd je uočio izvjesne seksualne osobine već kod odojčeta i došao do zaključka da se seksualni život ne pojavljuje kao nešto gotovo, niti u daljem razvoju ostaje sam sebi sličan, već prolazi kroz čitav niz faza koje se dosta razlikuju jedna od druge. Osnovna podjela dijeli organizaciju seksualnog života na *pregenitalnu* i *genitalnu* fazu, koje su odvojene jednim periodom *latencije* koji se primjećuje otprilike od šeste do osme godine života, a sama *pregenitalna* faza prolazi kroz tri perioda organizacije seksualnog života: *oralno-kanibalistički*, *analno-sadistički* i *falički*. Pri tom *erogene zone* nisu ništa drugo nego određene regije tijela u kojima se „libido” pojavljuje sa posebnom snagom.

Frojdiv interes za dječiju seksualnost stoji u neposrednoj vezi sa njegovim isticanjem prioriteta nesvjesnog sistema u psihičkom životu čovjeka. Tragajući za nesvjesnim sadržajima psihičkog života, uočio je da postoji seksualni materijal u snovima i da neurotični strah izvire iz seksualnih izvora. Ali pošto potisnuto, pored nestvorene osnove života, čini jedini sadržaj nesvjesnog, morao je zaključiti da je seksualnost ono što je potisnuto u prvom redu. I doista, prema Frojdivom mišljenju, ništa kao seksualnost nije toliko podložno i podvrgnuto potiskivanju. Seksualnost, u frojdivskom smi-

slu, sa svih strana vodi poricanju i osporavanju, odbijanju i potiskivanju. Seksualnost je ono potisnuto *par excellence*. Ovu tvrdnju Frojd će obnavljati i neumorno dokazivati u svojim djelima.

Ali zašto je seksualnost naša jedina slaba strana na koju se odnosi potiskivanje? Zašto je potisnuta samo naša seksualnost? Ili zašto je potisnuta u tolikoj mjeri da to ugrožava naše duševno zdravlje? U tom pogledu izvjesne indikacije možemo naći kod samog Frojda. One se odnose kako na sam nastanak ljudske seksualnosti tako i na njen razvoj. S jedne strane, seksualnost nastaje, kod mladog ljudskog bića devijacijom i auto-erotskim preokretom vitalnih procesa, a s druge strane, kao usadena u nejaki i mladi organizam polazeći od roditeljskog univerzuma, njegovih struktura, njegovih značenja i njegovih fantazama. Dijete se nagovara da jede: jednu kašiku za mamu, jednu kašiku za tatu, što znači: jednu kašiku za ljubav maminu, jednu kašiku za ljubav tatinu. Ljubav, dakle, treba da podrži i nadomjesti apetit kod malog djeteta. Tako seksualno uzbuđenje direktno podržava funkciju hranjenja koja ga luči kao svoj sporedni proizvod. Vitalne funkcije dovode do pojave seksualnosti, ali ne svojim jačanjem i rascvjetavanjem, već svojom insuficijencijom, što čini od seksualnosti „slabu tačku” u psihičkoj organizaciji čovjekovog života. Svojim javljanjem, seksualnost remeti, ali i podržava vitalni poredak. U tom pogledu, ona se može uporediti sa bolešću organizma, koja nije suviše razorna. Poznato je da se poneki oboljeli organizmi održavaju u životu duže vrijeme od zdravih organizama. To, naravno, zavisi od mnogo faktora, ali nije isključeno da bolest ponekad, ukoliko nije suviše opasna, mobilizuje organizam u njegovom nastojanju da se održi u životu i tako ga čini otpornijim i izdržljivijim. U tom slučaju izgleda kao da se organizam oslanja na svoju „boljku” koja ga ugrožava i prijeti njegovom zdravlju. Ova prijetnja, dakle, može da bude opominjuća i, kao takva, može pomoći organizmu da se duže održi u životu. Naravno, ova analogija je samo spoljašnja i ne može objasniti način na koji seksualnost, prema Frojdomom mišljenju, provaljuje u čovjekov život da bi ga ugrozila u njegovoj osnovi. Ova „provala” seksualnosti narušava vitalni poredak i tako ugrožava zdravlje organizma. Tako seksualnost dolazi u centar dinamizma psihičkog života koji se čitav sastoji iz konflikata. Kako je to moguće?

Neko objašnjenje za to možemo naći u izvjesnim specifičnim karakteristikama polnog nagona kod čovjeka koji se pojavljuje u dvije faze: s jedne strane rana (ili čak prerana), a s druge kasna (ili čak zakašnjela) pubertetska

ili odrasla faza. Ove dvije faze su odvojene jedna od druge periodom latencije. Samo kod čovjeka polni nagon djeluje u dva međusobno odvojena vremenska perioda. Ovo dvofazno uspostavljanje polnog nagona kod čovjeka ne može se ispravno shvatiti po analogiji sa procesom sazrijevanja, kakav, recimo, prepoznajemo kod životinja čija seksualnost nije pretrpila nikakva iskrivljavanja, niti je bila primorana da odstupa od svoje prirodne funkcije razmnožavanja. Životinjsku seksualnost karakterišu periodične osobine seksualne razdražljivosti, koje su iščezle kod ljudske vrste zbog podložnosti njene seksualnosti stalnom iskrivljavanju. Kod čovjeka je došlo, zbog stalnog potiskivanja polnog nagona i njegovih težnji, do gubitka periodnog i funkcionalnog ritma, ali je uspostavljen jedan drugi tip seksualnosti, koji je potpuno nerazumljiv ako se ne dovede u vezu sa potiskivanjem i njegovim traumatičnim posljedicama. Čitav proces se događa po izvjesnom vremenskom ritmu: prvo se javlja rana (ili prerana) seksualnost, zatim dolazi do potiskivanja i preuzimanja starih značenja unutar roditeljskog univerzuma na osnovu fiziološki još veoma ograničenih mogućnosti, da bi kasnije, nakon perioda latencije, došlo do ponovnog rascvata seksualnosti, ali ovaj put već osposobljene da preuzme funkciju razmnožavanja. Tako se dogodilo da se seksualnost javlja kod čovjeka istovremeno i „suviše rano“ i „suviše kasno“: ona se javlja „suviše rano“ kao međuljudski odnos koji dolazi spolja nošen svijetom odraslih, a „suviše kasno“ kao biološka seksualnost u svojim zrelim etapama koja još ne omogućuje djetetu da integriše i shvati svoju seksualnu želju. Njeno prerano javljanje daje trajno obilježje čovjekovoj seksualnosti i uzrok je njene nemoći u njenoj borbi sa drugim psihičkim snagama. Ljudsku seksualnost karakteriše prerano javljanje i iz toga proizašla izvjesna nemoć. To su upravo najčešći termini kojima Freud opisuje ljudsku seksualnost.

Pošto tako nastala ljudska seksualnost „provaljuje“ u vitalni poredak i ugrožava opstanak jedinke, ona nužno dolazi u konflikt sa drugim psihičkim snagama koje nastoje da očuvaju život od svih poremećaja i ugrožavanja. Kod ljudskog bića seksualnost ugrožava njegov život, pa bi se moglo pretpostaviti da ono što stupa u sukob sa seksualnim željama nije ništa drugo nego cjelina životnih snaga ili snaga čiji je cilj održanje života i koje nazivamo zajedničkim imenom „nagonom samoodržanja“. Takva ideja je bila prisutna kod Frojda tokom čitavog njegovog života i rada. Vjerovao je da postoji nesavladivi dualizam vitalnih snaga: s jedne strane glad, a s druge strane ljubav; s jedne strane polni nagon, a s druge tzv. nagon samoodržanja. Individua se

bori da bi se održala, a njeno održanje je ugroženo seksualnošću.

Ipak nije izvjesno da li imamo dovoljno razloga da vitalni poredak kod ljudskog bića posmatramo kao apriornu osnovu na kojoj se događaju svi psihički sukobi radi njene odbrane, jer sve što znamo o elementarnim vitalnim procesima kod novorođenčeta otkriva nam njihov nezreo karakter i veliku inferiornost u odnosu na vitalne funkcije mladunčadi velikog broja životinja. U tom pogledu životinje imaju izvjesnu prednost u odnosu na čovjeka. Polni nagon se javlja kod čovjeka u vrijeme kada njegove vitalne funkcije pokazuju izrazitu nezrelost. Mora da je slično uviđanje navelo Frojda da kasnije revidira svoje učenje o dualizmu vitalnih snaga i da seksualnosti suprotstavi jednu drugu i nešto diferenciraniju instancu. To nije više cjelina životnih snaga, već naše vlastito „jastvo”. Ono se suprotstavlja seksualnosti zato što je napadnuto od nje iznutra. Stoga ono vrši potiskivanje.

Potiskivanje je najintenzivnije u vrijeme kad naše jastvo nije još dovoljno jako da bi se moglo odbraniti od bure afekata koji preplavljaju ličnost sa početkom ranog rascvata seksualnosti. Od „provale” seksualnosti u vitalni poredak jastvo može da se odbrani jedino potiskivanjem, koje, sa svoje strane, čini dijete sklonim kasnijim oboljenjima i poremećajima funkcija. Frojd nije propustio da istakne ovu „slabu stranu” psihičke organizacije mladog ljudskog bića koje je zbog nje sklono da potisne sve što ne može ili da izdrži ili da savlada. U tom smislu treba shvatiti njegovo kasno priznanje: „Shvatili smo da je teškoća djetetova u tome što dijete u kratkom vremenskom roku treba da usvoji tekovine razvoja kulture od nekoliko desetina hiljada godina, tj. vladanje nagonima i socijalno prilagodavanje, odnosno bar prve njihove elemente. Sopstvenim razvojem dijete može da postigne samo jedan dio ovih promjena, a mnogo toga mora da mu se nametne vaspitanjem.”²⁾ Vaspitanje, u stvari, jača brane i kočnice polnom nagonu, koje se javljaju u osjećanju stida i odvratnosti, te estetskim, moralnim i idealnim zahtjevima. Polni nagon se bori protiv ovih sila kao protiv svojih prepreka i ograničenja koja nastoje da ga satjeraju u granice za koje se vjeruje da su normalne i da ne ugrožavaju život jedinke. Ako se ove granice razviju u individui prije nego što polni nagon dostigne svoju punu jačinu, one su tada u stanju da utiču na njega i da određuju pravac njegovog razvoja. Na takvu ulogu vaspitanja Frojd je ukazivao već u svojim najranijim radovima. U istom smislu piše u drugoj od tri

²⁾ *Ibid.*

čuvane rasprave o seksualnoj teoriji: „Stičemo utisak da je podizanje tih brana kod djeteta kulturnih naroda djelo vaspitanja, a sigurno je da vaspitanje tome mnogo doprinosi.”³ U svakom slučaju, u pitanju je takav odnos, kod ljudskog bića, između njegove „biološke” seksualnosti i njegove „kulturacione” da ova posljednja uvijek dovodi, u većoj ili manjoj mjeri, do izvjesnog iskrivljavanja i denaturalizovanja prve. To je čest razlog kasnijim oboljenjima i poremećajima funkcija kod ljudske jedinice, ali i jezgro oko koga se ispreda tkivo čitave ljudske kulture. Kultura, sa svojim institucijama, nastaje kao rezultat potiskivanja i sublimiranja polnog nagona i njegove energije.

Tako, u freudovskoj perspektivi dolazi do mogućeg obrata iz dna čovjekove biološke slabosti, koja se skriveno preokreće u njegovu sposobnost za jednu višu formu duhovnog i kulturnog života. Samo kod čovjeka polni nagoni dolaze u sukob sa nagonima održanja, a jedna pozicija njegovog jastva kao samostalne jedinice dolazi u sukob sa drugom njegovom pozicijom kao člana jednog niza generacija. Bez sumnje, to je pouzdan znak izvjesnog nedostatka, koji čini čovjeka biološki inferioran u odnosu na životinje. Ali u prirodi čovjekove biološke slabosti prebiva mogućnost njenog preokretanja u jednu sposobnost više vrste: mi osjećamo čovjekovu biološku slabost i razabiramo u njoj rađanje jedne više sposobnosti. Ta viša čovjekova sposobnost može da se rodi samo iz dna njegove biološke inferiornosti. Njen izvor Freud vidi u suprotstavljenosti polnih nagona i nagona održanja i tumači kao specifično svojstvo čovjekovog duševnog života: „Možda samo kod čovjeka dolazi do takvog razilaženja, i zato je, možda, neuroza uglavnom njegovo preimućstvo nad životinjama. Isuviše jako razvije njegovog libida i vjerovatno baš time omogućeno stvaranje jednog bogato organizovanog duševnog života izgleda da su stvorili uslove za nastanak jednog takvog konflikta. Lako je uvidjeti da su to i uslovi velikih napredaka koje je čovjek učinio iznad onoga što mu je zajedničko sa životinjama, tako da bi njegova sposobnost za neurozu bila samo naličje drugih njegovih sposobnosti.”⁴) Tako, kod čovjeka, dolazi do obrata, koji dovodi do iznenadnog rađanja i razvoja bogatog duševnog života na osnovi jedne njegove biološke slabosti. U tom iznenadnom obratu biološka slabost prerasta u jednu višu sposobnost koja je omogućila čovjeku da se uzdigne iznad životinjskog svijeta u viši svijet kulture. Biološka slabost, dakle, prera-

³) Sigmund Freud, *Tri rasprave o seksualnoj teoriji*, Matica srpska, Novi Sad, 1969, str. 54.

⁴) Sigmund Freud, *Uvod u psihoanalizu*, Matica srpska, Novi Sad, 1969, str. 387.

sta kod čovjeka u nadmoćnu prednost tako što je sama nosi i donosi u svojoj prirodi koja se skriveno preokreće. Ova slabost je istovremeno prednost, jer nosi u sebi jednu nadmoćnu sposobnost da usmjerava i oblikuje snagu volje i nagona, što će, prema psihoanalitičkom shvatanju, biti glavni pokretač stvaranja kulture i uspostavljanja njenih institucija.

Stoga, prema ovom shvatanju, porijeklo kulture treba tražiti u nagonskoj heteronomiji i potrebi da se smire u njoj uzavrele strasti. Pri tom treba imati u vidu prirodu čovjekovog nagonskog života, a posebno prirodu njegovih polnih nagona, koji, kao veći broj parcijalnih nagona u početku, potiču sa različitih mjesta i iz različitih oblasti tijela, da bi prilično nezavisno jedni od drugih težili da nađu svoje zadovoljenje. Ovi nagoni teže zadovoljenju, ali sve njihove težnje, usmjerene ka uživanju, neće biti primljene u organizaciju seksualne funkcije, jer često dolazi do prenošenja libidinozne energije u različite forme djelatnosti. Psihičke sile, dakle, nisu stabilne, već su dinamične, pa mogu da se mijenjaju i pomjeraju na neočekivan način.

Frojd interesuje šta se događa sa libidinoznim nabojem seksualnog uzbuđenja. Kuda otiče njegova energija? I kako se upotrebljava? Prvo je uočio da se potiskivanjem ona pretvara u strah, ali je ubrzo došao do zaključka da njena sudbina nije uvijek ista. Tako, na primjer, još rana transformacija objektalnog libida u narcistički libido ima za posljedicu napuštanje seksualnih ciljeva i, prema tome, deseksualizaciju i izvjesnu sublimaciju libida. To je, zapravo, univerzalni put svake sublimacije: svaka sublimacija se izvodi posredstvom ega, koje počinje da pretvara seksualni libido u narcistički libido, da bi mu zatim postavio drugi neseksualni cilj. U istom smislu može se reći da svaka identifikacija ima karakter deseksualizacije i sublimacije. U nekim slučajevima potisnuta nagonaska energija može da zadrži svoju libidinoznu investiciju i da nepromijenjena i dalje postoji u Idu, iako pod stalnim pritiskom Ega, dok u drugim prilikama ona doživljava potpuno razaranje tako što se njen libido prevodi na druge kolosijেকে.

Analitička iskustva su potvrdila da se nagonске težnje iz jednog izvora mogu priključiti sličnim težnjama iz drugih izvora i da jedno nagonско zadovoljenje može biti zamijenjeno nekim drugim. Frojd je bio iznenađen kada je otkrio kako se različitim načinima upotrebe mogu mijenjati ove nagonске težnje. Pri tom nije propustio da uoči veću promjenljivost i izvanrednu plastičnost polnih nagona: „Polni nagoni nam padaju u oči po svojoj plastičnosti, po sposobnosti da mijenjaju svoje ciljeve,

po svojoj zamjenljivosti, po tome što na mjesto jednog nagonskog zadovoljenja može da dođe drugo i što se ono može odlagati, za što su nam upravo pružili dobar primjer sputani nagoni. Ova svojstva ne možemo pripisati nagonima samoodržanja.”⁵⁾ Nagoni samoodržanja su nesavjetljivi, dok polni nagoni mogu da promijene svoj odnos i u pogledu cilja i u pogledu objekta. Polni nagoni pokazuju veliku sposobnost da promijene svoj objekt i da ga zamijene drugim koji se lakše može dostići. Način funkcionisanja njihovih težnji Frojd dovodi u vezu sa zakonom spojenih posuda da bi ukazao na njihovu izvanrednu plastičnost: „One mogu jedna drugu zamjenjivati, jedna može preuzeti intenzitet druge; ako stvarnost uskraćuje zadovoljenje jednoj težnji, može zadovoljenje neke druge težnje dati punu naknadu. One se među sobom ponašaju kao jedna mreža komunikacionih kanala, napunjenih tečnošću, i to uprkos svojoj potčinjenosti primatu genitalija, što nije baš tako lako ujediniti u jednoj predstavi.”⁶⁾

Ovo spajanje nagonskih težnji i njihovo skretanje od pravog cilja i objekta na druge puteve i kolosijeke Frojd naziva sublimacijom: „*Sublimacijom* nazivamo izvjestan način modifikovanja cilja i promjene objekta, pri čemu dolazi u obzir naše socijalno vrednovanje.”⁷⁾ Socijalno vrednovanje potiskuje nagonsku težnju, ali ona ne prestaje da djeluje, već se stalno pomjera da bi se izvukla iz izolacije i da bi našla neki drugi objekat ili radnju kao nadoknadu za ono što joj je zabranjeno. To je proces na objekt-libidu koji se sastoji u usmjeravanju nagona na neki drugi cilj koji je udaljen od seksualnog zadovoljenja. Ovaj proces sublimacije Frojd opisuje kao pokretljivost libidinozne energije i njenu spremnost da prihvati surogate umjesto zabranjenih predmeta: „On se sastoji u tome što seksualna težnja napušta svoj cilj upravljn na parcijalno zadovoljstvo ili na zadovoljstvo rasplodavanja i prihvata neki drugi cilj, koji je genetički u vezi s napuštenim ciljem, ali se sam više ne može nazvati seksualnim već socijalnim. Taj proces nazivamo ‚sublimiranjem‘, pri čemu se povodimo za opštim shvatanjem koje socijalne ciljeve stavlja iznad seksualnih, u osnovi egoističnih. Sublimiranje, uglavnom, jeste samo specijalan slučaj naslona seksualnih težnji na druge neseksualne.”⁸⁾ Do sublimiranja dolazi kada je pristup izvornom predmetu želje potpuno zapriječen. Zato sublimiranje predstavlja

⁵⁾ Sigmund Frojd, *Nova predavanja*, str. 191.

⁶⁾ Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, str. 323.

⁷⁾ Sigmund Frojd, *Nova predavanja*, str. 190.

⁸⁾ Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, str. 323.

samo neku vrstu zamjene pravog zadovoljenja. Otuda svaki oblik sublimacije, određen snagom nagnoske želje unutar strategije izvorne bespredmetnosti, nužno poprima oblik represivne sublimacije. Na svaki novi prodor potisnutog libida zabrana odgovara još oštrijim mjerama, što stvara još veću potrebu za pražnjenjem i smanjenjem postojeće napetosti. Pošto je lišeno svoga zadovoljenja, nezadovoljeno i odbačeno od realnosti, libido mora pokušati da se skloni negdje gdje će po zahtjevu principa zadovoljstva naći odliva za svoju energiju. Ono je upućeno da udari drugim putevima i da potraži druge objekte za svoje zadovoljenje.

Ova pokretljivost energije polnih nagona i njihova spremnost da prihvate surogate čine najmoćnije sredstvo protiv patogenih dejstava koja se javljaju u toku potiskivanja nagnoskih težnji. Tu je, doduše, jedan od glavnih uzroka čovjekove sklonosti ka neurozi, ali i jedan od temeljnih uslova da on postane podoban za razvitak više kulture, jer na ovoj mogućnosti skretanja polnih nagona počiva i mogućnost njihovog korišćenja za raznovrsna kulturna ostvarenja kojima upravo oni daju najznačajnije doprinose. Frojd je toliko bio uvjeren u ispravnost ove svoje ideje da je još u prvoj od tri čuvene rasprave o seksualnoj teoriji tvrdio da u tom pogledu postoji izvjesna saglasnost među istoričarima kulture: „Istoričari kulture, izgleda, jedinstveni su u pretpostavci da je ovakvo skretanje polnih nagona sa seksualnih ciljeva i usmjeravanja na nove ciljeve proces koji zaslužuje naziv „sublimacija“, a koji je moćna komponenta u svim kulturnim tvorevinama.”⁹⁾ Kasnije je često ponavljao istu ideju u svojim spisima. U *Uvodu u psihoanalizu* piše o tom posebnom vidu sublimacije: „Jedan među tim procesima, koji štite od oboljenja usljed oskudice, stekao je osobit kulturni značaj.”¹⁰⁾

Tako koncipiranu teoriju, koja računa s pokretljivošću polnih nagona i mogućnošću da se njihova energija koristi za druge ciljeve, Frojd je mogao da proširi na sve domene kulturnog života, kao i na sve velike istorijske i društvene probleme. U stvari, takvo proširivanje psihoanalitičke teorije na područje kulture počinje još 1907. god. Frojdom uočavanjem da postoji iznenađujuća sličnost između prinudnih radnji i religioznih obreda, ali razrada ovih saznanja pada neposredno pred prvi svjetski rat, jer se prvo Frojdovo djelo iz kolektivne psihologije, *Totem i tabu*, pojavilo tek 1912 (1913) godine. U predgovoru ovog svog djela Frojd priznaje da je bio podstaknut na takvo raz-

⁹⁾ Sigmund Frojd, *Tri rasprave o seksualnoj teoriji*, str. 55.

¹⁰⁾ Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, str. 329.

matranje Jungovim ukazivanjem na analogiju između duhovnih tvorevina neurotičara i primitivnih naroda. Jung i njegovi sljedbenici su nastojali da probleme individualne psihologije riješe korišćenjem materijala kolektivne psihologije, a Frojd je pokušao da gledište i rezultate psihoanalize primijeni na nerazjašnjene probleme psihologije naroda. U osnovi i jednog i drugog postupka leži uvjerenje da postoje mnogobrojne sličnosti i podudarnosti između „psihologije primitivnih naroda”, kojoj nas poučava etnologija, i psihologije neurotičara, koju smo upoznali zahvaljujući psihoanalizi. Pri tom, naravno, niko, pa prema tome ni Frojd, nije na području psihologije masa kao kod svoje kuće. Postoji uočljiva podudarnost između, recimo, tabua i prisilnih neuroza, ali tabu nije neuroza, već društveni i kulturni fenomen. Zato, uprkos ovoj podudarnosti, ostaje neriješeno pitanje u čemu se sastoji principijelna razlika između neuroze kao psihičke pojave i tabua kao kulturne tvorevine.

Uočena analogija između divljaka i neurotičara omogućila je Frojdu da nasluti koliko mnogo odnos divljaka prema gospodarstvu potiče iz infantilnog stava djeteta prema ocu. Totemizam, kao prvi oblik religije koji poznajemo, donosi sa sobom kao neizbježne konstituente svog sistema, niz zapovijesti i zabrana, koje, naravno, ne znače ništa drugo nego zahtjev za odricanjem od nagona. Upravo u njima Frojd vidi prve početke čitavog moralnog i društvenog poretka. To je najjači oslonac njegovog gledišta koje mu je omogućilo da tabu-zabrane upoređuje sa neurotičnim simptomima.

Stoga sličnost tabua sa prisilnim radnjama, koju je otkrila psihoanaliza, nije čisto spoljašnja, već između njih postoji unutrašnja srodnost. Zato razumijevanje tabua baca izvjesnu svjetlost i na prirodu i nastajanje savjesti, jer je tabu-savjest najstarija forma u kojoj se sreće fenomen savjesti uopšte. Upravo u njoj Frojd vidi izvjesne karakteristike koje su bile odlučujuće za budući religiozni život ljudi: „Tu su stvorene osobenosti koje će ostati odlučujuće za karakter religije. Totemska religija proistekla je iz svijesti sinova o krivici, kao pokušaj da se ovo osjećanje ublaži i da se naknadnom poslušnošću primiri uvrijeđeni otac. Sve kasnije religije pokazale su se kao pokušaji rešenja istog problema, pokušaji koji se razlikuju zavisno od stepena kulture na kojem se vrše i od pravca kojim idu, ali to su sve istosmjernje reakcije na isti veliki događaj sa kojim je otpočela kultura i koji od tada čovječanstvu ne dá da se smiri.”¹² Strah savjesti ukazuje na njene nesvjesne izvore, iz kojih potiče najdragocjeniji posjed naše kultu-

¹²) Sigmund Frojd, *Totem i tabu*, Matica srpska, Novi Sad, 1969, str. 271—272.

re, najveći dio njenog psihičkog inventara, njene religiozne predstave ili njene iluzije, sve ono najvrednije što ona može da donese svojim pripadnicima. Tako osjećanje krivnje postaje osnovni faktor nastanka i razvoja ljudske kulture. U istom smislu Frojd tumači mojsijevske zakone kao plod grižnje savjesti Jevreja za koje vjeruje da su ubili Mojsija u pobuni nakon izlaska iz Egipta. To je bio način da uspostavi kontinuitet u razvoju religijske svijesti, a preko nje i čitave zapadne kulture, od prvobitnog ocebistva, preko ponovljenog ubistva Mojsija i kasnijeg razapinjanja Hrista. Čitav poduhvat je izveden na temelju uočene analogije između individualne psihologije i psihologije masa.

Frojd prenosi pojmove iz individualne psihologije u psihologiju masa i uspostavlja analogiju između neurotičnih procesa i religioznih događaja da bi tako ukazao na neočekivano porijeklo ovih posljednjih. Na taj način svodi religiju na neurozu čovječanstva, a njenu veličanstvenu moć objašnjava na isti način na koji se u psihoanalitičkoj praksi objašnjava neurotična prisila kod pojedinih pacijenata. U tom pogledu on ide toliko daleko da ističe izvjesnu podudarnost između različitih društvenih tvorevina i određenih psihičkih oboljenja koje smatra nekom vrstom izopačenja ovih prethodnih: „Neuroze, s jedne strane, pokazuju upadljivo i dalekosežno podudaranje sa velikim socijalnim djelima umjetnosti, religije i filozofije, a s druge strane, pak, izgledaju kao njihovo izopačenje. Gotovo bi se čovjek mogao usuditi da kaže da je histerija karikatura umjetničkog stvaranja, prisilna neuroza karikatura religije, paranoidna sumanutost karikatura filozofskog sistema. Ova odstupanja u završnoj analizi svode se na to da su neuroze socijalne tvorevine, koje pokušavaju da ličnim sredstvima postignu ono što društvo ostvaruje kolektivnim radom. Prilikom analize nagona neuroza saznaje se da u njima nagonske snage seksualnog porijekla vrše određeni uticaj, dok odgovarajuće kulturne tvorevine počivaju na socijalnim nagonima, i to onima koji proističu iz sjedinjavanja egoističkih i erotskih dijelova. Seksualna potreba nije u stanju da objedini ljude na sličan način kao potreba samoodržanja; seksualno zadovoljenje je najpre privatna stvar individue.”¹³ Tako na sebi svojstven način i uz veliki rizik da zapadne u greške svojstvene analogiziranju, Frojd upoređuje različite kulturne tvorevine sa pojedinim formama neuroze. Sve one imaju iste psihičke izvore, pa stoga sve ponavljaju na različit i svaka na savršeno originalan način isti nedostatak i isti izvorni konflikt. Razlika između njih je jedino u tome što to jedne čine na privatn

¹³) *Ibid*, str. 196.

a druge na kolektivan način. Edipov kompleks je zajedničko jezgro neuroza i kulturnog života, pa kulturne formacije nisu ništa drugo nego zamjena za uskraćeno zadovoljenje.

U tom smislu treba shvatiti važnost proučavanja psihologije neuroza za razumijevanje kulturnog razvitka naroda. Ali to nije jedini smisao. Analogija je moguća i u jednom drugom pogledu, jer postoji gotovo savršeno slaganje između jedinke i masa u pogledu nasleđa prošlosti: u masama, kao i u jedinki, utisci prošlosti ostaju sačuvani u nespješnim tragovima. Stoga mogu biti djelatni ne samo oni nespješni sadržaji koji su lično doživljeni, već i oni koji su doneseni sa rođenjem, kao dijelovi filogenetskog porijekla, tzv. *arhaizovano nasleđe*. Tako psihoanaliza dolazi u suštinsku saglasnost sa osnovnom psihološkom zakonitošću našeg razvoja prema kojoj istorija roda samo ponavlja etape našeg individualnog sazrijevanja. Uvjeren da čovjek u stvaranju svoje kulture ne slijedi samo infantilne već i filogenetske uzore. Frojd se usuđuje da napravi analogiju između stadijuma libidinoznog razvoja pojedinca i razvojnog puta čovjekovog stava prema svijetu uopšte: „U tom slučaju bi, kako vremenski tako i sadržajno, animistička faza odgovarala narcizmu, religiozna faza onom stupnju nalaženja objekta koji karakteriše vezanost za roditelje, a naučna faza ima svoju potpunu kopiju u onom stadijumu zrelosti individue koja se odrekla principa zadovoljstva i, prilagođavajući se realnosti, traži objekt u spoljašnjem svijetu.”¹⁴

Ova nova analogija ima za cilj da istakne veliku kompatibilnost religije i umjetnosti u pogledu njihovog izvora i izvornog smisla. Obadviije odgovaraju istoj ideologiji, jer umjetnost nije ništa drugo nego regresija sa religioznog stadija ili stadija fiksacije libida na roditelje na narcistički stadij ili stadij fiksacije libida na sebe sama. Time što smatra sebe ocem svojih djela i, u krajnjoj instanci, ocem sebe sama, što je često isticala stara ideologija, umjetnik ubija boga samo da bi se stavio na njegovo mjesto, ali time još ne postaje ateist, jer istinski ateizam nužno prati napuštanje narcizma, što se može postići jedino uz pomoć nauke, koja jedina može dovesti do saznanja o vanjskoj stvarnosti. Religija se pokorava samo principu zadovoljstva, umjetnost posreduje između principa zadovoljstva i principa realnosti, a nauka uvažava samo princip realnosti. Na osnovu toga Sara Kofman određuje odnos između ove tri oblasti čovjekove djelatnosti kao odnos djelomične tolerancije i isključivosti: „Ako onaj ko ima umjetnost može da ima i religiju, ako onaj ko nema ni nauku ni umjetnost treba

¹⁴) *Ibid.*, str. 212.

da ima religiju, onaj ko ima nauku ne može da ima religiju i može samo da demaskira ideološku koncepciju umjetnosti.”¹⁵) Nauka je za nas jedini put koji nas vodi u susret realnosti kao realnosti. Jedino ona dozvoljava da se spozna iluzija kao iluzija, pa zato ne nalazi svoj odjek ni u kakvoj neurozi. Naučni rad je u stanju da sazna nešto o stvarnosti svijeta, čime možemo uvećati našu moć i u skladu s tim urediti naš život. Na taj način nauka takođe doprinosi sreći i nije potpuno nezavisna od principa zadovoljstva. Naučno saznanje je takođe jedna forma uživanja, jer ima svoj izvor u nagonском životu djeteta u onoj mjeri u kojoj naučno istraživanje čini sublimaciju infantilnog seksualnog istraživanja. Svojim brojnim i važnim uspjesima nauka je dokazala da nije nikakva iluzija, već da svojim otkrićima razbija iluzije pukih želja, čime svakako doprinosi zadovoljstvu našeg nad-ja.

Time postaje jasno da samo pomoću izvjesnog supstituta oca u nama možemo ubiti oca i zamijeniti narcistički i teološki ideal naučnim idealom koji odgovara stadiju zrelosti na kom izbor objekta nije više samo pukla replika roditeljskog imaga. Ovu međuzavisnost stadija na razvojnom putu čovječanstva Sara Kofman vidi kao potrebu da se prođe kroz neke od njih da bi se došlo do drugih: „Treba proći kroz iluziju da bismo je obznanili, treba započeti sa divljenjem ocu, identifikacijom s njim, htjeti zauzeti njegovo mjesto, zatim shvatiti da otac nije ‚veliki čovjek‘, da nije istinski otac, to jest bog, već da je potčinjen, kao i dijete sa njim, vladavini nužnosti i iluzija. Tada vjerovanje ustupa mjesto skepticizmu, štovanje smjehu, samoljublje humoru: što još pribavlja uštedu u potrošnji i dobit u zadovoljstvu.”¹⁶ Tada, mogli bismo dodati, postaje jasno da kultura, sa svim njenim posebnim formama, od kojih je jedna i religija, nije djelo bestjelesnog duha koji teži da dostigne istinu, već aktivna saradnja želje, koja je ukorijenjena u tijelu, i iluzije koja je izvedena iz želje i čija je tajna snaga još uvijek snaga želje.

Tokom razvoja čovječanstva, religija obrazuje „pandan” neurozi koju civilizovani pojedinac proživljava na svom putu od djetinjstva do zrelog doba. Otuda mogućnost da u razvoju individualnog organizma prepoznamo skraćenu reprodukciju istorije, pa možda čak i praistorije čovječanstva, koje nosi sa sobom svoje arhaične crte prepoznatljive u njegovom kulturnom liku. Tako ova teorija, biologistički podgrađena, otkriva da istorijsko tkivo ljudske kulture doseže do najdubljih dimenzija organiz-

¹⁵) Sarah Kofman, *L'enfance de l'art, Petite bibliotheque Payot, Paris, 1975, str. 198.*

¹⁶) *Ibid.*, str. 199.

ma, koje su u osnovi nagonске. Ovaj susret biološkog i kulturnog dovodi do odlučujućeg preokreta u kom nesreća pojedinca prerasta u opštu sreću. Pri tom se pretpostavlja da sreću donosi zadovoljstvo. Stoga svako teži da umnoži izvore svog zadovoljstva i da nađe nove koji najbolje odgovaraju dinamici njegove vlastite psihičke snage. Traženje sreće je cilj svih čovjekovih aktivnosti, ali ni jedna od njih, niti sve skupa, ne mogu da je pribave zbog različitih otpora. U tom traženju sreće (zadovoljstva) i izbjegavanju trpnje (nezadovoljstva) religija je put otvoren za sve. Njena tehnika se sastoji u pogrešnom predstavljanju stvarnosti i potcjenjivanju vrednosti života radi stvaranja masovnih zabluda i iluzija koje se nude kao istina. Njeni ideali i iluzije su analogni momenti sna ili neurotičnih simptoma, pa Sara Kofman ima dobrih razloga da istakne preveliku cijenu po koju ova zabluda može da uštedi neurozu ljudima. U tom smislu ona piše: „Religija je fiksacija objekalnog libida na roditelje: ona je odbacivanje smrti želje, voljenog bića, sebe sama. Ona je smrt u životu iz straha zbog smrti. Po tu cijenu religija uspijeva da uštedi ljudima individualnu neurozu: to je njena jedina korist. Ali ona ne može ispuniti svoje obećanje totalne sreće. Pored boli, vjernik je prisiljen da govori o „neistraženim putevima Boga“, što je priznanje vladavine nužnosti.”¹⁷

Put traženja tako shvaćene sreće nužno slijedi „princip zadovoljstva”, koji se temelji na načinu rada teško vaspitljivih i egoističnih polnih nagona. Kad ne bi bili ograničavani, ovi nagoni bi srušili sve prepreke i razorili teško podignuto djelo kulture. Time bi ugrozili opstanak čak i same individue. Otuda potreba i interes društva da odgodi puno razviće polnih nagona sve dok dijete ne dostigne izvjestan stupanj intelektualne zrelosti i sposobnosti da svoje nagonске težnje podvrgava individualnoj volji, koja je u stanju da uoči nužnost principa realnosti i da mu se potčini u skladu sa društvenim zahtjevima. Kultura ima svoj izvor u sukobu ova dva principa: principu zadovoljstva i principu realnosti. Ona je njihova kompromisna tvorevina. Nijedno pravo nije ličnije od prava na seksualnu slobodu, a kultura nije nigdje pokušala da izvrši jače podjarmljivanje nego na području seksualnosti. Kultura suspenduje razbuktalu snagu nesvjesnih nagona, koji su zato prisiljeni da traže nova i tako reći podzemna zadovoljstva. I kao što nijedno dijete ne može da se razvije do kulturnog čovjeka ukoliko nije prošlo kroz neku manje ili više izraženu formu neuroze, zato što nije u stanju da racionalnim sredstvima suzbije nagonске zahtjeve, već ih mora obuzdavati potiskivanjem iz straha od kažnjavanja odraslih, tako ni čo-

¹⁷) *Ibid*, str. 197.

vječanstvo u svom razvoju nije moglo izbjeći stanja koja su potpuno analogna neurozama, i to iz istih razloga, jer je moralo da se zbog svog neznanja i intelektualne slabosti odriče od nagona u ime mogućnosti zajedničkog života.

Nakon iskustva rata, Frojd je objavio 1927. godine *Budućnost jedne iluzije* (Die Zukunft einer Illusion) i *Nelagodnost u kulturi* 1928. godine (Das Unbehagen in der Kultur), gdje se ponovo pojavljuje osnovni motiv iz *Totema i tabua*: suprotnost između nagona i zahtjeva kulture. Razvoj kulture i njenih institucija sve više ograničava nagona stremljenja, što ima za posljedicu sve veće osjećanje krivnje kod ljudi koji trpe nesvjestan strah da će biti kažnjeni od društvene grupe ili odbačeni od nje. Ovo osjećanje krivnje rađa naklonost prema samokažnjavanju. Na taj način kultura indukuje osjećanje krivnje, da bi sputala, učinila bezopasnim, pa čak i otklonila nagon agresije. To je način svjesnog i sublimnog pounutranjavanja dominacije, koja se tako uspostavlja kao samodominacija, bez svojstava spoljašnje represije. Stoga represija tokom istorije civilizacije nije reprodukovana jedino brutalnom silom, već izrazito njenim usvajanjem i pounutranjavanjem, što nema više za posljedicu nesvjesno-potiskivanje-u-nesvjesno, gdje se uspostavlja sudbinski odnos objektivnosti i otuđenja svake subjektivnosti, jer tu čovjek postaje i subjekt i objekt dominacije potpuno osposobljen za praksu samodominacije. U tom slučaju institucije represije funkcionišu samo zato da bi omogućile pojedincima da podrže represiju, da je prihvate i konačno pounutre. Čitava kultura počiva na tim pretpostavkama.

Kultura počiva na obuzdavanju naših praiskonskih nagona putem sublimacije i odlaganja njihovog zadovoljenja. U tom smislu treba shvatiti ono čuveno Frojdovo određenje civilizacije kao „metodičkog žrtvovanja libida”. Pri tom Frojd ne pravi razliku između „kulture” i „civilizacije”, jer pod „kulturom” podrazumijeva „sve ono u čemu se ljudski život podigao iznad svojih animalnih uvjeta i u čemu se razlikuje od života životinja”¹⁸. Kultura je zasnovana na progresivnoj sublimaciji čovjekovih primarnih nagona, koja je potrebna i nužna u svakoj društvenoj formaciji, jer nema kulture bez ljudskog rada koji mora da odloži ispunjenje zadovoljstva. Putem pounutranjavanja represije i dominacije, biološki organizam, koji teži zadovoljstvu, preobraća se u radni organizam, koji postaje tvorac bogatstva i društvene moći. Iz tih razloga Frojd nikada nije zagovarao povratak tzv. „prirodnom stanju” koje je bilo

¹⁸) Sigmund Frojd, *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb, 1982, str. 316.

stanje prvobitne slobode. U tom stanju, često nazivanom „idiličnim“, individue su bile prepuštene na milost i nemilost sudbini i ugrožene međusobnim uništavanjem. Kultura je učinila da čovjek izađe iz tog stanja, ali po cijenu potiskivanja najrazornijih nagonskih potreba i uz puno uvažavanje principa realnosti. Tako se princip realnosti i potiskivanje nagonskih potreba javljaju kao biološka nužnost, koja opravdava postojanje kulture u svim njenim raznolikim formama. Kultura je nužna za sam opstanak čovječanstva. Njena uloga je pozitivna i ne može se ničim zamijeniti. U njeno ime treba prihvatiti odricanje od nagonskog života. To nikada nije bilo u pitanju. U pitanju je samo da se sazna da li ovo odricanje nije prekomjerno i da li ne prevazilazi svoj cilj prema potpunom ugrožavanju nagonskih potreba. Primjena represije na agresivnost je opravdana i potrebna, jer nijedna zajednica ne bi mogla opstati ako bi tolerisala mučenja i nasilje. Doduše, suzbijanje čovjekovih agresivnih nagona nije nimalo ugodna stvar, ali društvo od toga ne može odustati, jer je kultura samo jedna obrazina za mnoge koji se potčinjavaju njenim zahtjevima samo uz pomoć prisile i na jedan spoljašnji način, bez ikakve spremnosti da se odreknu bilo čega što mogu učiniti loše svom bližnjem bez kaznenih sankcija: putem laži, prevare, klevete, itd. U našem narodu za to postoji poznata izreka koja glasi: „Neka bar komšiji crkne krava“. To je veoma čest vid ispoljavanja agresivnosti i neprijateljstva prema svom bližnjem koji su utoliko ukorijenjeniji u ljudskoj prirodi ukoliko su bezrazložniji. Zato izgleda kao da zajednice ostavljaju svojim članovima jednu vrstu „sigurnosnog ventila“ tako što im dozvoljavaju, a ponekad čak i preporučuju, agresivnost u formi rata, to jest protiv individua koje nisu članovi iste zajednice. Frojd zna da njegova psihološka analiza rata ostavlja po strani ekonomske i političke faktore, ali vidi u ratu otvoren put nepravde, tlačenju rasne ili političke manjine, masakru nevinih i drugim oblicima brutalnosti.¹⁹

Iz istih razloga i na isti način treba prihvatiti represiju seksualnosti, koja je nužna kod djece tačno u onoj mjeri u kojoj ona ima cilj da stvori izvjesne brane koje će usmjeriti seksualnost odraslih prema dozvoljenim oblicima ponašanja, ali Frojd zna da postoji velika razlika između takve represije i brutalnog potiskivanja dječije seksualnosti u njegovo vrijeme, koje uopšte ne prepoznaje niti priznaje erotske težnje kod djece. Suprotnost seksualnosti i civilizacije je nesavladiva. Ona se jasno manifestuje u otvorenom antagonizmu između nagonskih stremjenja i društvenih zahtjeva,

¹⁹) *Zašto rat?*, 1933.

koji uvijek dovodi do manje ili više vidljive represije nad nagonima i njihovim težnjama. Izvjesno ograničavanje seksualnosti, koje uvijek ima represivan karakter, moramo odobriti i prihvatiti, ali treba osuditi način na koji se izvodi, a naročito zahtjev za seksualnim životom istim za sve, jer odobravanje samo genitalne i hetero-seksualne ljubavi, koja sama dolazi pod udar ograničenja nametnutim zakonom i monogamijom, nepravедno lišava erotskog zadovoljstva mnoge ljude koji nisu mogli da dospiju do seksualne zrelosti. Svakoju društvenoj zajednici ostaje da sama procijeni i odredi do koje mjere može dati svojim članovima slobodu ponašanja koje je još uvijek pomirljivo sa društvenim zahtjevima. Bar tako misli Frojd, koji nije napuštao nadu da se može pronaći odgovarajuća ravnoteža, koja će osigurati sreću ljudi, između zahtjeva individue i kulturnih zahtjeva društva.²⁰ U toj nužnosti represije kao uslovu civilizacije Herbert Markuze prepoznaje jednu fatalnu dijalektiku koja može da dovede čak i do varvarstva: „Civilizacija je potčinjena jednoj fatalnoj dijalektici u kojoj represija, čak i u naprednoj civilizaciji, prerasta u katastrofu (povratak u „varvarstvo“); upravo se u tome krije žaoka Frojdove paradoksalne teze.”²¹

Ova teza nije isključivo ni optimistička ni pesimistička, ni racionalna ni iracionalna, već potpuno paradoksalno i jedno i drugo istovremeno: njena osnova je u jednom metafizičkom iracionalizmu, koji vidi čovjeka kao biće kojim vladaju njegove nagonске strasti, ali je čitava prožeta antropološkim optimizmom u pogledu mogućnosti racionalnog uspostavljanja izvjesne ravnoteže između kulturnih zahtjeva društva i zahtjeva njegovih članova, koja treba da osigura sreću ovih posljednjih bez ugrožavanja kulture i njenih tekovina. Na osnovu sličnog uviđanja Erih From ističe da je racionalistička filozofska misao prilično uticala na Frojda i da mu je zbog toga „trebalo dosta vremena da se oslobodi očekivanja da će se neurotični simptomi izgubiti čim se dođe do intelektualnog uvida u njihove uzroke”²². U bitnoj saglasnosti s takvim uviđanjem, Fernan-Lisjen Meler (Fernand-Lucien Mueller) prvo svrstava Frojda u savremeni iracionalizam, da bi odmah zatim dopustio mogućnost da on bude shvaćen i kao racionalist: „Jer Frojd, iako je iracionalist u ontološkom smislu riječi ...može biti određen i kao racionalist na jednom drugom planu: na planu

²⁰) *Nelagodnosti u kulturi.*

²¹) Herbert Markuze, *Društvena i psihološka represija. Politička aktuelnost Frojda, Filozofsko čitanje Frojda*, Beograd, 1988, str. 281.

²²) Erih From, *Misija Sigmunda Frojda, Grafos, Beograd*, 1985, str. 10.

saznanja.”²³ U svakom slučaju, Frojd je posredovanje između prirode i kulture shvatao kao trajni zadatak čovječanstva, koji se ne smije napustiti ukoliko čovječanstvo ne želi da ugrozi svoj vlastiti opstanak na zemlji, jer kultura nikada neće potpuno ovladati nepredvidljivim čudima prirode. Ona može samo da se nagodi sa prirodom u cilju uspostavljanja željene ravnoteže. I s tim treba računati.

U toj ideji vrhuni ova u osnovi biološka teorija društva i kulture, koja, svakako, mnogima izgleda kao nedovoljno obuhvatno i suviše uprošteno tumačenje. Na mogućnost takvog shvaćanja frojdizma upućuje i Pol Riker (Paul Ricoeur) kad piše: „Na prvi pogled, frojdizam je jedno redukciono tumačenje, jedno tumačenje koje svodi i ograničava, što je najočiglednije u čuvenoj formuli o religiji: religija je univerzalna opsesivna neuroza čovječanstva.”²⁴ Frojdove analize u ovom domenu su srodne Ničeovim po brizi za genealogiju religioznih i moralnih ideja, ali u jednom još naturalističkim i pozitivističkim smislu. Njegova koncepcija religioznog rituala kao nadživljavanja magijskog načina mišljenja, koje predstavlja sve simptome jedne kolektivne opsesivne neuroze, oduzela mu je naklonost velikog broja onih koji su ga slijedili na području metode. Čitav problem se sastoji u mogućnosti ili nemogućnosti da se shvati ona posebna artikulacija između psihološkog procesa sublimacije i istorijskog procesa kulture. Na taj način Frojd je uspostavio veoma tijesnu vezu između psihičke dinamike i kulturnih oblika. To je bio način da se pokaže kako konverzija arhaičnih oblika dominacije u duhovne institucije, koja čini jezgro frojdovske koncepcije kulture, počiva na izvjesnoj srodnosti između individualnog i istorijskog mita. Ova srodnost ukazuje na slojevitost strukturu našeg psihičkog života, koji je slojevan na takav način da tu „prošlost nije odsječena od sadašnjosti, već joj ostaje virtuelno inherentna”²⁵. Pri tom se ne misli samo na individualnu, već i na istorijsku, pa čak i na preistorijsku prošlost roda. Zato svako psihoanalitičko tumačenje kulture mora biti jedna arheologija. I doista, arheološka strast neće napuštati Frojda od njegovih *Studija o histeriji*, preko stavljanja na pompejsku scenu *Gradive*, pa sve do arheološke predstave grada

²³) F. L. Mueller, *L'irrationalisme contemporain*, Bibliothèque payot Paris, 1970, str. 5.

²⁴) Paul Ricoeur, *De l'interprétation: essai sur Freud*.

²⁵) Pierre Kaufmann, *Psychanalyse et théorie de la culture*, Denoël/Gonthie, 1974, str. 125.

Rima iz rasprave *Nelagodnost u kulturi*.²⁶ Na taj pretpostavci moglo se učvrstiti uvjerenje da edipovska epizoda simbolizuje rađanje ljudske kulture i da može poslužiti kao ključ njenog razumijevanja. U tom postupku Žil Delez (Gilles Deleuze) i Feliks Gatari (Félix Gattari) vide svođenje klasične kulture na edipovsku pozorišnu predstavu i na osnovu takvog uviđanja zaključuju da se tako „(klasični) kulturni element svodi ... na pozornicu edipovskog pozorišnog predstavljanja (povratak mitu)”.²⁷ Tako Edip i Hamlet stupaju na scenu i psihoanalitička teorija kulture, koja se u početku kretala uglavnom u granicama moralnosti, počinje da osvaja područje mita u najširem smislu riječi. Nazivajući ovo arhaično nasleđe „povratkom potisnutog”, Frojd je ukazao na ono što bi se moglo nazvati arhaizmom kulture, koji produžava onirički arhaizam u najuzvišenijim oblicima duha. To je bio jedan od načina da se duhovni status čovjeka reducira na vitalni i time zapriječi prolaz u ovu višu sferu čovjekovog života i rada.

²⁶) To je navelo Pjera Kaufmana da uvrsti Frojda u onaj tok naučne misli koja nalazi svoj model u stratifikaciji geološke nauke. Tako, na primjer, savremenik Maksa Mišera (Max Müller), George Kurcius (George Curtius) objavljuje 1867. god. ogled o *Hronologiji u formiranju evropskih jezika* i uspostavlja novu vezu između uporedne lingvističke i istorijske nauke, a sam Maks Mišer razvija analogiju između slojeva jezika i geoloških slojeva, što će navesti Sarla Lijela (Charles Lyell) da izmislí pojmove *eosen*, *miosen* i *pliosen*, koji se mogu lakše prilagodavati Fehrnartove refleksije o sedimentaciji u organskoj evoluciji i frojdovski pojam naddeterminacije slijede ovaj tok naučne misli (Pièrre Kaufmann, *Psychanalyse et théorie de la culture*, treće poglavlje pod naslovom *Sédimentation de la culture*, a naročito treći odeljak ovog poglavlja koji nosi naslov *La notion de couche et le transfert*).

²⁷) Gilles Deleuze et Félix Gattari, *L'Anti-Oedipe*, Les Editions de Minuit Paris, 1972, str. 140.